

Juliana Santana de Almeida

**A RACIONALIDADE DAS EMOÇÕES EM
ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de doutora em filosofia.

Área de concentração: Ética e Política
Orientadora: Profa. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges
Coorientadora: Profa. Dra. Marina dos Santos

FLORIANÓPOLIS
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Almeida, Juliana Santana de

A Racionalidade das Emoções em Aristóteles /
Juliana Santana de Almeida ; orientador, Maria de
Lourdes Alves Borges, coorientador, Marina dos
Santos, 2017.

225 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,
2017.

Inclui referências.


1. Filosofia. 2. Filosofia. 3. Ética. 4.
Aristóteles. I. Borges, Maria de Lourdes Alves. II.
Santos, Marina dos. III. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. IV. Título.

Juliana Santana de Almeida

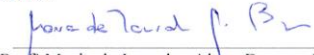
“A RACIONALIDADE DAS EMOÇÕES EM ARISTÓTELES”

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.


Florianópolis, 29 de maio de 2017.



Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

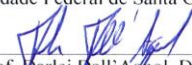
Banca Examinadora:


Prof.^a Maria de Lourdes Alves Borges, Dr.^a
Orientadora

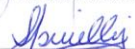
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof.^a Milene Consenso Tonetto, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof.^a Juliana Ortigosa Aggio, Dr.^a
Universidade Federal da Bahia


Prof.^a Priscilla Tesch Spinelli, Dr.^a
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Agradecimentos

Agradeço às professoras Maria de Lourdes Borges e Marina dos Santos pelas orientações. Agradeço aos professores Mário Nogueira e Maria Aparecida de Oliveira pelo apoio.

Agradeço aos amigos Clarissa Ayres Mendes, Giuliano Orsi, Catherine Melo Alves, Suênia Mendes e Rúbia Oliveira, que tiveram papel indispensável nessa etapa de vida e pesquisa. Agradeço Marisa e Cauã, família.

Agradeço ao Alex pela companhia, paciência e compreensão.

Resumo

A tese tratará a possibilidade de educação das emoções existente graças à racionalidade apresentada em sua natureza e nas emoções educadas moralmente. O estudo será feito a partir das propostas da *Ética Nicomaqueia*, recorrendo, quando necessário, ao *De anima*, à *Retórica* e à *Poética*, textos que dedicaram atenção especial ao assunto. Para defender essas propostas, a investigação busca compreender aquilo que Aristóteles entende por emoção, partindo do Livro I da *EN*, que indicará a possibilidade da capacidade desiderativa ouvir a razão. Com isso, percebemos que Aristóteles não pretende excluir os elementos não racionais da vida moral, estando mais preocupado em encontrar formas capazes de conciliar as capacidades anímicas e de sentir emoções com as coisas certas, nos momentos convenientes, em direção a quê e a quem é adequado. Essa interpretação é possível porque o filósofo compreende a alma como algo composto por capacidades não seccionadas, pondo as emoções, que são da alçada do desiderativo, desde seu início, em contato com a capacidade racional da alma. Esta última capacidade indica os motivos para se emocionar, mas igualmente propõe ao homem educado moralmente uma forma moderada de emoção que lhe permitirá levar uma vida própria ao homem. Tal vida, à qual é imprescindível a *eupraxía*, só é alcançada com o apoio das virtudes. Por isso, é necessário entender o que Aristóteles propõe como virtude e por que a relaciona com a emoção a partir do Livro II da *EN*. Tal estudo permite dar continuidade à investigação acerca das capacidades da alma humana sugeridas por *EN* I 13, texto que apresenta a divisão das virtudes, conforme capacidades da alma, em morais e intelectuais. As virtudes configuram-se como melhor estado possível para cada capacidade da alma, sendo assunto imprescindível à pesquisa proposta. No final da exposição da *EN*, a alternativa de interpretar a *eudaimōnía* como uma forma de vida totalmente dedicada à contemplação teórica parece destoar das propostas de nosso estudo. Não obstante, o próprio Livro X traz argumentos que permitem manter a leitura da melhor forma de vida possível ao homem, ou seja, de sua função própria, como uma vida na *pólis*, que conjuga o bom exercício de todas as suas capacidades. Interpretação viável pela apresentação de faculdades racionais encadeadas que podem tocar a emoção, desde seu despertar até quando forem moderadas com o auxílio da razão prática. Contato que será facilitado pelos instrumentos aos quais os cidadãos podem recorrer para garantir a chance de bem se emocionar, a fim de serem virtuosos e felizes, vivendo em comunidade.

Palavras-chave: Emoção. Razão. Virtude. Felicidade.

Abstract

The thesis will deal with the possibility to educate the emotions because the rationality presented in its nature and in the morally educated emotions. The study will be based on the proposals of *Nicomachean Ethics*, using, when necessary, the *De anima*, the *Rhetoric* and the *Poetics*, texts that have given special attention to the subject. To defend these proposals, the research seeks to understand what Aristotle understands by emotion, starting from Book I of *NE*, which will indicate the possibility of the desiderative capacity to hear reason. Because of this, we realize that Aristotle does not intend to exclude the non-rational elements of the moral life, being more concerned to find ways that reconcile the psychic capacities and to feel emotions with the right things, in the convenient moments, towards what and to whom it is appropriate. This interpretation is possible because the philosopher understands the soul as something composed of connected capacities, putting the emotions, which are from the domain of the desiderative, from its beginning, in contact with the rational capacity of the soul. This last ability indicates the reasons for the correct emotion, but also proposes to the man morally educated a moderate form of emotion that will allow him to lead an appropriated life. Such a life, identified with *eupraxía*, is only achieved with the support of the virtues. Therefore, it is necessary to understand what Aristotle proposes as virtue and why it relates it to emotion from Book II of *NE*. This study allows us to continue the investigation of the human soul capacities suggested by *EMI* 13, a text that presents the division of the virtues, according to the soul's capacities, into moral and intellectual virtues. The virtues are the best possible state for each capacity of the soul, being essential subject to the proposed research. At the end of the *NE* exposition, the alternative of interpreting *eudaimōnía* as a life totally dedicated to theoretical contemplation seems to be inadequate to the proposals of our study. Nevertheless, Book X itself contains arguments that allow us to keep understanding the best way of life possible for man, that is, his own function, as a life in the *pólis*, which combines the good exercise of all his capacities. Interpretation viable by the presentation of rational chained faculties that can touch the emotion, from its awakening to when they are moderated with the aid of practical reason. Contact that will be facilitated by the instruments that the citizens can use to guarantee the chance of feel appropriately, in order to be virtuous and happy, living in community.

Key-words : Emotion. Reason. Virtue. Happiness.

Abreviações

Obras de Aristóteles:

Poet. - *Poética*

Top. - *Tópicos*

DA - *De Anima*

MA - *Motu Animalium*

Met. - *Metafísica*

EN - *Ética a Nicômaco*

EE - *Ética a Eudemo*

Pol. - *Política*

Ret. - *Retórica*

Obra de Platão:

Rep. - *República*

SUMÁRIO

Introdução	17
Capítulo I - A emoção e suas implicações na vida feliz	25
1. Primeiros apontamentos	25
2. Função própria ao homem	27
3. <i>EN I 13</i>: a alma humana e a emoção	39
3.a) Capacidades da alma	43
3.b) A capacidade desiderativa da alma, as ações e as emoções na vida feliz	50
3.b.1) Desejos	54
3.b.2) Os desejos menos racionais	56
3.b.3) O desejo mais racional	63
3.b.4) Desejo e ação rumo à ação boa moralmente	66
4. Em busca da definição de emoção em Aristóteles	72
4.a) Alma, corpo e emoções interpretadas a partir de <i>EN I</i> , com o auxílio do <i>DA</i> , da <i>Rhet.</i> e da <i>Poet.</i>	78

5. A emoção	90
Capítulo II - Virtude como possibilidade de acordo entre razão e emoção	93
1. Virtude completa, virtudes, virtude moral	93
2. A virtude moral	99
2.a) Caráter tautológico ou trivial da doutrina da virtude moral como mediania	102
2.b) Exemplo da viabilidade da virtude moral como mediania nas emoções: a virtude particular da coragem e o medo	111
2.c) A força do hábito para o correto se emocionar	117
2.d) Virtude voluntária diante das circunstâncias e responsabilidade	121
3. <i>Metriopáthēia</i>: o ideal de emoção para a vida virtuosa	125
4. Virtudes intelectuais são necessárias às virtudes morais e para a “boa forma” das emoções	133
4.a) A prudência	135
4.b) Deliberação	138
4.c) Escolha deliberada	140

4.d) Prudência, deliberação, escolha deliberada e sua relação com o particular e o universal	142
5. Virtude natural e virtude em sentido estrito	148
Capítulo III - A racionalidade das emoções	153
1. Eudaimōnía: vida dedicada à atividade racional (EN X)	153
2. A racionalidade das emoções: interpretações desde EN I às luzes do <i>De Anima</i>	157
2. a) Um <i>quê</i> ou <i>o quê</i> de racionalidade nas emoções	161
2. b) Percepção	162
2. c) Imaginação	170
2. d) Pensamentos	173
2. e) Intelecto prático	177
2. f) Opinião	183
3. O acordo entre a razão e as emoções: a educação moral e os instrumentos de modificação da emoção	187
3. a) Educação, hábito e lei para a virtude	187
3. b) A retórica como instrumento de mudança nas emoções	193

3. c) A poesia como facilitadora da educação moral	201
Conclusão	213
Referências	221

Introdução

Na história da filosofia, o entendimento acerca do que sejam as emoções (*páthē*) varia. Aristóteles¹ se viu em meio a posturas diversas sobre o assunto: antes e depois de suas teorias, apareceram fortes oposições à intervenção das emoções na vida moral². Provavelmente, esse tipo de apreciação seja o motivo para as inúmeras considerações cautelosas que o filósofo faz sobre o *páthos* em sua proposta ética; entretanto, Aristóteles não se mostra um pensador desfavorável à participação do emocional na vida humana feliz, mas mesmo nas teorias do filósofo grego, o tema das emoções pode causar embaraços. Para exemplificar, o termo *páthē*, que ora traduzimos por “emoções”, pode admitir sentidos mais amplos que aquele atribuído hoje em dia à palavra *emoção*, razão pela qual também se utilizam, para traduzi-lo, palavras como “paixões” ou “afecções”, dentre outras. Como observa Konstan (2006, p. IX et seq.), em relação à Língua Inglesa atual, há uma diferença considerável entre aquilo que os gregos dos tempos do

¹ Observa Zingano que, segundo Aristóteles, o *páthos* não precisa ser extirpado, mas deve receber uma justa medida, e isso indica a necessidade de “examiná-lo mediante uma deliberação, pois a virtude é uma disposição ligada à escolha deliberada” (ZINGANO, 2007, p. 165). Tal tese, que confirmaremos mais adiante, considera central a teoria das emoções proposta por Aristóteles.

² Tal pensamento, afirma Sorabji (2000, p. 181, tradução nossa; cf. também p. 7 et seq.), é defendido por Crisipo, embora não por todos os estóicos. “Mas o que eu quero considerar neste capítulo é a tese muito mais radical de Crisipo de que quase todas elas devem ser erradicadas. Que razões poderia haver para tanto?”. Contudo, as opiniões sobre a aceitação estóica da erradicação da emoção parecem divergir. Enquanto os manuais de História da Filosofia, como aqueles que foram escritos por Kenny (2011, p. 328) e Reale (2003, p. 292), parecem afirmar que todos os estóicos concordavam com a necessidade de erradicação das emoções, há estudos mais minuciosos sobre o assunto que parecem discordar dessa proposta e que trazem motivos significativos para tal discordância. Esse é o caso da tese de doutorado defendida por Santos na UNICAMP, em 2008. Com relação a esse tema, vale também conferir a proposta do próprio Sorabji, que nos apresenta entendimentos variados para o termo *apáthēia* trazidos pelos estoicos. (ANTISSERI, D.; REALE, G. *História da filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2003. KENNY, A. *Uma nova história da filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2011. SANTOS, R. A. *Sobre a doutrina das paixões no estoicismo*. 2008. 100f. Tese (Doutorado em Filosofia) – UNICAMP, Campinas, 2008. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000439214&fd=y>>. Acesso em 22 de jun. de 2015.)

Estagirita consideravam “emoção” (*páthos*, traduzido pelo estudioso por *emotion*) e o que consideramos emoção hoje. O próprio Aristóteles nos leva a admitir isso com o que apresenta em *Metafísica* ao trazer quatro possibilidades de entendimento do termo em questão:

- (1) Afecções significam, em um primeiro sentido, uma qualidade segundo a qual algo pode se alterar: por exemplo, o branco e o preto, o doce e o amargo, o peso e a leveza e todas as qualidades deste tipo.
- (2) Noutro sentido, afecção significa a atuação dessas alterações, isto é, as alterações que estão em ato.
- (3) Ademais, dizem-se afecções especialmente as alterações e mudanças danosas e, sobretudo, os danos que produzem dor.
- (4) Enfim, chamam-se afecções as grandes calamidades e as grandes dores (*Met. Δ 1022b15-21*)³.

Zingano (2007, p. 147-148) traz considerações interessantes sobre este trecho e suas possibilidades de interpretação, em seus *Estudos de Ética Antiga*. O estudioso parece optar por entender *páthos*, no sentido de *emoção em termos éticos*, como *um ser afetado* ou *uma alteração que diz respeito à natureza prática do agente, uma afecção que é fonte de ação devido a algo provocado por outrem*. Algumas dessas possibilidades interpretativas (que levam a diferentes escolhas de tradução) são empregadas nos textos que aqui estudaremos.

Para citar um exemplo, em nota à tradução do *De Anima* feita por Maria Cecília Gomes dos Reis, a tradutora afirma haver três significados nesse tratado para a expressão *tà páthē*, que traduz por “as afecções” (REIS, 2006, p. 150). O significado do termo varia do sentido geral de *atributos* e *predicados* a “formas de passividade e de oposição às atividades” e a “emoções”; contudo, enfocaremos aqui as acepções que

³ Tradução de Marcelo Perini (2010), no original: Πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸ καὶ πικρὸν, καὶ βαρῦτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἓνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.

tocam nosso objeto de estudo, a saber, aquelas *páthē* da relação que aparece especialmente na *Ética Nicomaqueia* (II 3 1105b19-22), mas que igualmente se repete nas listas apresentadas na *Retórica* (II 2 1378a19-22) e no *De Anima* (I 1 403a16-18), além de contemplarem as duas “emoções” descritas na *Poética*: raiva, arrojo, inveja, medo, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, calma, inimizade, desvergonha, amabilidade, indignação e mágoa. Esses últimos textos virão em nosso auxílio quando se apresentarem instrumentos eficazes à compreensão de algumas questões suscitadas pela *EN* a respeito da nossa investigação, que versará sobre a possibilidade de mudança ou educação das emoções graças à racionalidade apresentada em sua natureza e que têm lugar ou influência nas emoções educadas moralmente, entendimento possível a partir da concepção de uma alma una com capacidades variadas, mas conectadas entre si.

A partir das propostas da *Ética Nicomaqueia* e dos textos que serão auxiliares interpretativos de suas teorias, salientamos a opção pelo direcionamento do estudo do termo no sentido em que ele pode ser traduzido por “emoção”. Não usaremos a palavra *paixão*, porque hoje em dia, como ressaltam Sorabji (2002, p. 7) e Zingano (2007, p. 148), pode restringir o entendimento do leitor e levá-lo a pensar que se tratem apenas de emoções mais fortes. Por conseguinte, justificamos nossa opção por começar o estudo ora apresentado em busca de uma compreensão melhor e maior daquilo que Aristóteles propõe ser a emoção, partindo do Livro I da *EN*, de onde retiramos o pensamento que permeará toda a nossa pesquisa: as emoções são sofridas concomitantemente por corpo e alma e são educáveis por serem, de certo modo, racionais, característica devida à unicidade da alma humana.

Esse tipo de entendimento das emoções tem por base o projeto filosófico de Aristóteles, que, embora apresente diversos tratados dedicados a diversos objetos de pesquisa com abordagem conforme o objeto em análise, faz com que as obras se sustentem entre si. Tal entendimento permitirá também respondermos à questão norteadora desta tese: como mudar as emoções, educando-as conforme as solicitações da razão prática? A percepção de que a pesquisa empreendida por Aristóteles é uma obra com coerência interna permite leituras de filósofos contemporâneos como Martha Nussbaum, que por vezes recorre a mais de um tratado aristotélico para defender suas interpretações. Esse olhar para o conjunto da obra de Aristóteles igualmente nos conduz a leituras como aquelas feitas por Zingano e Sorabji, ao perceberem que Aristóteles não exclui conteúdos

emocionais, mas que está mais preocupado em encontrar formas capazes de conciliar as capacidades anímicas e, com isso, sentir emoções com as coisas certas, nos momentos convenientes, em direção a quem e a quem é adequado. A essas propostas é imprescindível acrescentar aquelas que compreendem a alma descrita pelo filósofo como algo composto por partes não seccionadas, para que possamos defender emoções que desde seu início têm contato com a capacidade racional da alma que indica os motivos para se emocionar. Essa capacidade racional igualmente propõe ao homem educado moralmente uma forma moderada de emoção que lhe permitirá levar uma vida em conformidade com a virtude, com a razão como um todo e, por isso, feliz.

Para podermos sustentar essas propostas iniciaremos nossa tese com um estudo sobre a natureza das emoções, buscando entender: qual a natureza da emoção? Qual seu papel na teoria da felicidade de Aristóteles? Para responder a essas perguntas procuraremos compreender o argumento da função humana e sua relação com o fim proposto à vida do homem. Tal caminho nos indicará a necessidade de definir o lugar das emoções na vida feliz e nos encaminhará à discussão da relação imprescindível entre emoções e a virtude considerada completa, a virtude intelectual, a virtude moral e suas formas particulares. Essa pesquisa encaminhará nossa discussão à análise dos tipos de vida que se candidatam ao cargo de felicidade e ao questionamento de tal vida ser definida por Aristóteles como a existência dedicada à contemplação intelectual filosófica (discussão que somente encontrará seu desfecho com o nosso terceiro capítulo). O primeiro capítulo prosseguirá com a discussão apresentada em *EN I 13* a respeito da alma humana e de suas capacidades. Esse estudo será necessário, pois é a partir da proposta da existência de capacidades diversas na alma que poderemos inquirir acerca dos diferentes tipos de vida e que, provavelmente, possamos indicar um deles como a vida mais propriamente humana.

Nesse ponto da *EN*, Aristóteles nos apresenta uma alma bipartida que comporta as emoções em sua capacidade não racional, capacidade esta que, no entanto, apresenta-se como apta a ouvir e obedecer à razão, primeiro sinal da possibilidade de defesa da racionalidade e educabilidade das emoções. Por esse motivo, julgamos pertinente desenvolver, na medida em que contemple nossos interesses, um pequeno estudo a respeito da alma humana, buscando para essa teoria o auxílio do tratado sobre a alma a fim de obter maior clareza quanto à questão. O estudo do *De Anima* permitirá reforçar uma teoria da alma como um todo composto por partes que mantêm certo contato, bem

como a teoria hilemófica a respeito do homem que começa a demonstrar seus contornos ainda com o assunto da função própria ao homem na *EN*. A defesa de uma *psyché* composta por capacidades imprescindivelmente correlacionadas e que tem suas funções manifestas, mesmo que imperceptivelmente, no corpo, nos permitirá tratar as emoções como afecções do conjunto corpo/alma. Tudo isso só será possível se conseguirmos sustentar, além de uma teoria da unidade da alma, uma teoria que proponha a capacidade da alma responsável pelas emoções, a desiderativa, como um todo coeso, embora composta por diferentes tipos de desejos conforme seus objetos e suas relações com a razão. Portanto, deveremos apreciar brevemente as propostas de Aristóteles acerca da capacidade desiderativa, desde que o desejo e seus tipos igualmente são considerados *páthē*. Defender uma capacidade desiderativa unificada nos permitirá defender também uma alma unificada e emoções capazes de concordar com as solicitações da capacidade racional, ao menos em sua vertente prática. Poderemos entender que há desejos mais ou menos aptos a obedecer à razão, assim como serão igualmente as emoções diretamente a eles relacionadas. Por conseguinte, a possibilidade de educação que veremos se abrir à capacidade desiderativa como um todo indicará a possibilidade de propor emoções capazes de serem educadas conforme a razão, teoria que defenderemos mais detalhadamente no terceiro capítulo. Para tal, será necessário indicarmos como essa abertura dos desejos à razão permitirá ao homem agir bem, diferenciando ações e atividades de simples movimentos físicos, sendo as primeiras intimamente relacionadas ao desejo pelos fins e por isso à possibilidade de apreciação ética.

Com isso, identificaremos a *eupraxía* como elemento imprescindível à vida feliz, justificando todo o percurso argumentativo do primeiro capítulo, desde a proposta de análise da função humana que leva à consideração de diferentes tipos de vida existentes em conformidade com as diferentes capacidades anímicas que em boa associação permitirão a real felicidade. Esta será compreendida como um tipo excelente de desempenho das ações e atividades adequadas ao homem e somente ao homem, mas que dependem igualmente da boa condição emocional. Por isso, será necessário, para desfecho do primeiro momento de nossa pesquisa, buscar compreender o que Aristóteles descreve como emoção e esboçar um conceito de emoção com apoio das sugestões dos quatro tratados abordados nesse estudo. Essa proposta permitirá que reforçemos as teorias hilemórficas que descreverão o *páthos* aristotélico como possível ouvinte da

racionalidade, desde o momento em que é despertado. Permitirá ainda que atentemos à obrigatoriedade de tratar as virtudes, já que se mostrarão dependentes de emoções educadas e que não contrastem com a execução excelente das atividades humanas que se coadunam em felicidade.

A fim de obtermos sucesso na defesa da educabilidade das emoções devida à sua racionalidade - tendo em vista o que nos foi proposto pelo argumento da função humana, pela proposta de uma capacidade não racional da alma que se apresenta como capaz de ouvir a capacidade racional e das relações das emoções com as virtudes mencionadas em meio a esses assuntos - julgamos necessário dedicar o segundo capítulo de nossa tese ao estudo da relação das emoções com as virtudes. Iniciamos esse momento da pesquisa à procura de compreender melhor, e apenas na medida das necessidades de nossa pesquisa, o que Aristóteles propõe como virtude e por que a relaciona com a emoção a partir do Livro II da *EN*. O estudo nos conduzirá a diferentes tratamentos da virtude: apreciaremos a virtude entendida de um modo geral ou em sua completude como condição necessária à felicidade; estudaremos os componentes de tal virtude completa, entendidos como a virtude moral; as formas particulares da virtude moral; e a virtude intelectual. Tal estudo nos permitirá dar continuidade à investigação acerca das capacidades da alma humana sugeridas por *EN* I 13, texto que apresenta a divisão das virtudes, conforme “partes” da alma, em virtudes morais e intelectuais. Para reforçar o que constataremos com o estudo da virtude moral, chamaremos em auxílio o exemplo da coragem, prosseguindo pelo percurso argumentativo da discussão feita por Aristóteles, na medida do possível, dos Livros III a V da *EN*, que proporá as virtudes morais particulares como concretização do melhor estado possível para cada função da capacidade desiderativa do homem. Esse caminho nos permitirá sair de possíveis embaraços que cercam a interpretação da virtude moral como boa medida nas emoções.

Esse estudo nos apresentará a ideia de virtude como boa medida nas emoções alcançada por meio da habituação à prática de ações moralmente corretas. A visita a essa forma de interpretação é imprescindível a fim de compreender a possibilidade de se educar ou mudar as emoções favoravelmente ao bem humano. A discussão da virtude moral nos apresentará seu caráter voluntário, bem como apresentará o homem virtuoso como responsável por suas ações, especialmente das ações que desempenha adequadamente, cumprindo aquilo que se entende por sua função. Com isso, alcançaremos a proposta da *metriopáthēia*, ideal de emoção concorde com a capacidade

racional em sua face prática (e talvez também com sua face teórica), mas nos depararemos com a impossibilidade de todas as emoções serem moderadas. Embora não seja uma proposta de Aristóteles, a ideia da *metriopáthēia* se nos apresentará como melhor forma de compreender as emoções adequadas à boa medida. As emoções moderadas possibilitam as virtudes morais, mas nos indicarão igualmente a necessidade, ao menos, da virtude intelectual da prudência para que tais virtudes venham a efetivar-se.

O estudo da prudência e de seus componentes - deliberação, escolha deliberada e ação moralmente adequada - nos permitirá entender melhor a relação entre as capacidades da alma. Se as virtudes morais podem ser entendidas como melhor desempenho de certas capacidades humanas que somente se concretizam diante de emoções que cedem aos conselhos da razão, ratificaremos nossa interpretação acerca de uma alma composta por faculdades em acordo. Sendo a prudência uma virtude intelectual indispensável à vida feliz, identificaremos a necessidade de tratar de seus objetos. Por isso necessitaremos discutir sua relação com coisas particulares e mutáveis, próprias ao âmbito da *praxis*, mas também de seu direcionamento para os assuntos considerados universais, dentre os quais encontramos a proposta aristotélica da felicidade, o bem norteador de toda ação que possa ser considerada moralmente correta.

A discussão da relação entre a prudência, particulares e universais indica a unidade da alma identificada a partir dos objetos compartilhados pela capacidade única do intelecto em seus aspectos prático e teórico. Esses assuntos, iniciados por nossa análise dos primeiros Livros da *EN*, nos levarão pelas questões sugeridas pelo Livro VI, que nos manterão em contato direto com as discussões sobre a alma. Por isso, a finalização dessa parte de nosso estudo será feita com a relação, apresentada ao final do Livro mencionado, entre virtude natural e virtude em sentido estrito. Julgamos que tal questão será de grande valia para o entendimento daquilo que Aristóteles propôs como virtude completa, relacionada como se mostrará com a função própria ao homem e à prática de boas ações propostas por um desejo adequado à razão, bem como por emoções dóceis à razão. Essa possível docilidade demandará pesquisar a racionalidade implicada nas emoções.

Para garantir essas interpretações, prosseguiremos com nossa análise até o final da exposição da *EN*, momento que boa parte das interpretações corriqueiras do livro X parecem se distanciar de todas as propostas que defenderemos ao longo de nossa tese. Em *EN X* nos depararemos como a alternativa de interpretar a *eudaimōnia* como uma

forma de vida totalmente dedicada à contemplação teórica, proposta que a muitos soa como desfecho ideal das discussões iniciadas com o tratado em questão. Não obstante, o próprio Livro X nos encorajará a manter a leitura da melhor forma de vida possível ao homem, ou seja, de sua função própria, como uma vida na *pólis*, que conjugue o bom exercício de todas as suas capacidades anímicas. Essa interpretação será viabilizada e reforçada pela apresentação de faculdades racionais encadeadas que podem tocar a emoção desde seu despertar até quando forem moderadas com o auxílio da razão prática. Essa leitura ganhará apoio nos demais tratados estudados e em suas propostas sobre as emoções que nos indicarão um amplo vocabulário relacionado tanto às emoções quanto às capacidades racionais da alma humana, colocando em cena novamente a ligação das capacidades racional e não racional da alma.

A apreciação do mencionado vocabulário nos indicará (sub)capacidades da alma que atuam na emoção e nos encaminhará para o desfecho de nossa pesquisa. Estudaremos brevemente a percepção sensível, a imaginação, o intelecto e certos tipos de pensamento, dentre os quais poderemos localizar a opinião, responsáveis pelo despertar de boa parte das emoções ou que se envolverão com a educação moral emocional. Novamente as consultas ao *De Anima*, à *Retórica* e à *Poética* se mostrarão fonte indispensável à defesa de nossa tese acerca da educabilidade das emoções graças à sua implicação com a razão e com elementos de razão, devido à própria natureza anímica do homem. Estes tratados igualmente nos permitirão investigar oportunidades para direcionar as emoções de modo que consigam ouvir as propostas das diversas formas de razão existentes. Por fim, apresentaremos os instrumentos aos quais os cidadãos podem recorrer para garantir a chance de bem se emocionar, a fim de se tornarem virtuosos e felizes naquele que identificaremos como meio mais propício ao florescimento humano: a *pólis*.

Capítulo I

A emoção e suas implicações na vida feliz

1. Primeiros apontamentos

A leitura da *EN* nos traz uma série de indagações quanto à natureza das emoções. A lista de tais questões pode começar pela afirmação, que às vezes aparece nesse texto, segundo a qual as emoções *são não racionais*. Por esse motivo, talvez tenhamos a impressão frequente de que o filósofo, em alguma medida, não seja favorável à intervenção das emoções nas ações consideradas boas moralmente. De acordo com a proposta de uma alma que “tem uma parte racional e uma irracional” (*EN* I 13 1102a27-28)⁴, as emoções têm por sede a capacidade não racional da alma, a desiderativa, de onde viriam igualmente as suas relações com certos prazeres e dores. Tais associações com outros elementos que também não costumavam receber apreciação favorável em questões morais parecem agravar a situação das emoções e provavelmente por isso sejam feitas afirmações que parecem colocar a emoção como algo arremédio aos ditames da razão, sendo mesmo capaz de sobrepor-se a estes (*EN* IX 8 1168b29-35; 1169a1-8)⁵. Várias assertivas que apresentam um tom de advertência quanto aos perigos de se entregar às emoções aparecem ao longo do texto.

A primeira menção que o tratado faz ao assunto pode confirmar isso: no Livro I da *EN*, Aristóteles explica o motivo pelo qual os jovens não tiram bom proveito das lições sobre política: primeiro, não têm experiência dos fatos da vida, em torno dos quais giram as discussões dessa natureza; segundo, os jovens tendem a seguir suas paixões (*EN* I 1 1095a5). Por isso, o estudo da ciência política lhes será vão, já que o fim que se almeja com essa matéria é a ação e não o conhecimento (*EN* I 1 1095a6). Essas falhas abrangem tanto aqueles que são jovens em anos quanto os que são jovens em caráter, pois o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e seguir cada objetivo proposto pela emoção (*EN* I 1 1095a9). “A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas, aos que desejam e agem de acordo

⁴ Todas as traduções da *EN* serão feitas a partir da tradução francesa de J. Tricot (2012), com exceção dos trechos I 13 a III 8, que têm tradução de Zingano (2008), no original: οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.

⁵ O filósofo parece expressar postura semelhante também em *EN* 1106b35; 1107a1-9; 1097b35; 1098a1-17; 1168b34-35; 1169a18; 1177a12-18; 1178a6-7; etc..

com um princípio racional, o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem” (EN I 1 1095a11-15)⁶ na distinção do que seja o bem.

Por conseguinte, em nada nos admiraria a proposta da melhor vida possível como aquela guiada pela reta razão. A felicidade, fim (*télos*) da vida humana, seria descrita como uma atividade, mas uma atividade (*enérgeia*) realizada conforme o que manda a razão. Tal atividade deve ser de acordo com o que é descrito como o que há de melhor no homem e que o diferencia dos outros animais e das plantas (EN I 6 1097b35; 1098a1-5). Esse tipo de vida não seria possível sem as virtudes, especialmente sem a virtude moral, pois, além de ser conforme o que há de mais próprio ao homem, se isso fosse a razão, a vida boa moralmente e feliz seria aquela que permitiria desempenhar da melhor forma a função humana, e, segundo Aristóteles, desempenhar bem sua função é ser virtuoso.

Caso seja possível entender essa proposta como indicativo de que o homem deva ouvir sua razão a fim de possuir a mais excelente virtude e a melhor vida, precisamos ressaltar que Aristóteles nos chama atenção para que a razão deva ser o guia ou deva, ao menos, estar presente em todos os homens. Não convém esquecer que no Livro X o filósofo afirmará que tal possibilidade não é a mais recorrente - embora devesse ser - à vida humana comum. Os homens, em sua grande maioria, não obedecem espontaneamente à razão, mesmo sendo capazes de fazê-lo. Por isso, não tendem a uma vida de pura contemplação, que na verdade extrapolaria as possibilidades humanas. Na maior parte das vezes, os elementos da capacidade não racional da alma conduzem as ações, sendo necessário, portanto, buscar moderá-los para que haja excelência dessa capacidade e que se viva a vida propriamente humana⁷. Diante dessa impossibilidade de a capacidade racional reger de modo exclusivo a vida humana, o que levaria o homem a desempenhar uma função

⁶ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόητος ἢ γνῶσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν· τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελεῖς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι.

⁷ Essa proposta é encontrada também em *Política* 1253a25-28: “Que nessas condições a cidade seja também anterior naturalmente ao indivíduo, isso é evidente: se, com efeito, o indivíduo tomado isoladamente é incapaz de bastar a si mesmo, será por relação à cidade como, nos nossos outros exemplos, as partes são em relação ao todo. Mas o homem que está na incapacidade de ser membro de uma comunidade, ou que disso não experimenta nada a necessidade porque ele se basta a si mesmo, não faz em nada parte de uma cidade, e por consequência é ou um bruto ou um deus”.

totalmente racional ou conforme a razão como sua marca distintiva, cabe-nos questionar: qual seria a função própria ao homem de acordo com a *EN*?

2. Função própria ao homem

Aristóteles inaugura as discussões da *EN* afirmando que toda arte, bem como toda atividade, tende a um fim ou bem. Os bens podem ser diferentes ou idênticos às suas fontes originadoras e por isso existem tantos fins quanto há artes e atividades das quais são provenientes. Ademais, quando os bens são identificados às atividades que os geram, estas são consideradas mais excelentes que aquelas que não se identificam ao fim gerado, ocasionando uma hierarquia que organiza atividades e bens.

Essas propostas abrem a discussão sobre os fins e os meios para alcançá-los e nesse ponto, logo no início da *EN*, o filósofo nos informa que há um fim maior, desejado por si mesmo e em vista do qual todas as demais coisas e bens são buscados. Essa delimitação de um bem maior ou supremo impede que a lista de bens existentes obedeça a uma progressão infinita. Diante disso, o filósofo propõe que o conhecimento da natureza do bem supremo poderia colaborar com seu alcance, já que uma procura é facilitada quando se conhece o que está sendo procurado. Por isso, a investigação da *EN*, a partir do Livro I 2, se direciona à delimitação do bem supremo e daquela ciência que se dedicaria ao seu estudo: a política, teoria determinadora de tudo quanto seria preciso saber para o bom andamento das questões de uma *pólis*. A ciência política determinaria aquilo que os cidadãos deveriam fazer e por isso abrangeria todas as demais ciências, sendo arquetônica, responsável pelo bem humano e, mais importante, pelo bem da *pólis*.

Tendo em vista as constatações feitas até os Livros I 3-4, Aristóteles pensa que deve estabelecer, ao menos em linhas gerais, a verdade sobre o que é a felicidade, pois todos, sem exceção, identificam-na com um bem ou um fim inerente ao ser humano. O passo destaca a política como a ciência responsável por determinar tais assuntos e por isso seria de grande auxílio às pessoas que vivem, agem e desejam conforme a razão, ao mesmo tempo em que delimita o campo de interesse da pesquisa em curso. Seria tarefa de a política definir felicidade, pois, a despeito do consenso quanto ao que seria o melhor fim e resultado da melhor ação possível, haveria várias formas de conceber a felicidade e de entender quais seriam os modos de obtê-la. Os homens comuns pensariam que a felicidade seria o prazer ou a

riqueza ou as honras, percepção diferenciada daquela tida pelos sábios. Chegariam mesmo a mudar de entendimento acerca da *eudaimōnía* conforme o tipo de vida que levassem.

Quanto ao tipo de vida levada, o Livro I 5 aponta três formas principais a serem analisadas: a vida preocupada com a (1) obtenção de prazer, a vida (2) política e a vida dada à (3) contemplação filosófica. O filósofo explica que a maioria das pessoas identifica a felicidade com o prazer, e pouco mais adiante compara a vida escolhida pela multidão àquela vida dos escravos e à qual chama bestial. Em contrapartida, a opinião dos homens de gosto mais refinado, bem como das pessoas que são mais ativas, seria que a felicidade se resume à honra, que normalmente é entendida como fim da vida política. No entanto, Aristóteles pensa que a honra não poderia ser o fim buscado pelo homem, já que dependeria mais de quem a conferiria que daqueles que a mereceriam: as honrarias poderiam ser retiradas de alguém, ao contrário da felicidade. Além disso, o filósofo nos conta que as honras seriam procuradas em vista da virtude, sendo que talvez a virtude, e não a honra, fosse o fim procurado pela vida política. Contudo, entende que a virtude igualmente não é a felicidade, pois um homem pode ser considerado virtuoso, por exemplo, quando dorme e quando é desafortunado, mas não é possível ser feliz no infortúnio. Na sequência da exposição, Aristóteles afirma que examinará a vida contemplativa em outro momento (Livro X) e acrescenta à sua análise o tratamento da vida dedicada ao ganho, percebendo que a riqueza também não contemplaria suas intenções quanto àquilo que seria a *eudaimōnía*. A riqueza seria útil a uma vida considerada feliz, porém não poderia resumir tal vida porque não seria buscada por si mesma. Com isso, o filósofo nos apresenta uma das suas exigências para definirmos a felicidade: ser um fim ou bem buscado por si mesmo.

No Livro I 6 da *EN*, o bem é tratado em dois sentidos: haveria bens em si mesmos, considerados realmente bons, e bens relativos a estes, úteis à obtenção dos bens em si mesmos. Estes seriam, como já se propusera acerca da felicidade, procurados sem pensar em algo mais que se pudesse conseguir a partir deles, mas haveria várias coisas que se encaixariam nesse tipo de descrição, como a riqueza, o prazer, etc., o que força o filósofo a delimitar o bem que procura a algo que possa ser alcançado pelo homem, apresentando nova exigência à definição da felicidade.

Diante de tantas distinções, o Livro I 7 afunila mais a proposta de bem buscado, descrevendo-o novamente como “aquilo em cujo interesse se fazem todas as coisas” (*EN I 5 1097a21-22*)⁸. O bem seria a finalidade das ações e os homens fariam tudo em vista dele. Aristóteles ratifica a existência de vários fins, mas propõe que apenas o bem supremo ou absoluto seria escolhido por si mesmo, o que implica que nem todos os fins são absolutos. O sumo bem, no entanto, seria absoluto, o único fim absoluto ou o mais absoluto no caso de haver mais de um fim desse tipo, característica daquilo que é procurado e desejado por si mesmo. A esses aspectos Aristóteles acrescenta outro – que voltará a ser analisada no Livro X: a autossuficiência. A princípio, este conceito é explicado em I 7 como aquilo que basta para um homem e todos à sua volta, porque o homem, segundo esse capítulo (*EN I 7 1097b12*), existe para ser cidadão. A autossuficiência tornaria a vida desejável e sem necessidade de nada, sendo que somente a felicidade cumpriria tais requisitos, além de ser a coisa mais desejável de todas, não sendo um bem entre outros. A felicidade é redefinida, portanto, como a finalidade última de toda ação (*EN I 7 1097b14-21*)⁹.

Diante de todo esse debate e da tentativa de delimitação da felicidade, Aristóteles não se dá por satisfeito com o possível conceito determinado até o ponto. Evoca então a questão da função (*érgon*) do homem, pois pensa que talvez esclareça o caso. O filósofo questiona: haveria uma função especificamente humana? Verificar qual seria a função humana facilitaria entender o que é a felicidade (*EN I 7 1097b24*), mas por quê? Aristóteles pensa que para todas as coisas que apresentam uma função e uma atividade o bem está na função (*EN I 7 1097b26-27*).

Korsgaard afirma que o argumento da função, da forma como é elaborado por Aristóteles, parece depender da ligação existente entre ser uma boa pessoa, ter uma vida boa ou feliz, além de objetivar ligar essas propostas em torno da racionalidade. Há igualmente a intenção de mostrar que devido a alguns argumentos sobre razão e virtude o argumento da função é um bom caminho para abordar a questão de como viver bem. Se tudo tem uma função, por que o homem não teria nenhuma (*EN I 7 1097b22-23*)? Isso significaria que o homem segue um

⁸ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες.

⁹ Esse trecho abriria a questão para as interpretações da *eudaimōnia* como bem inclusivo ou dominante. Neste estudo apenas mencionaremos, quando pertinente, o problema, pois não pretendemos esgotá-lo.

propósito ou um destino? Korsgaard propõe duas maneiras de ler a passagem em questão. A primeira, com assombro e já proposta acima, soaria mais ou menos assim: se todas as coisas que existem têm uma função, por que o homem não teria nenhuma? O passo poderia ser lido ainda como um argumento, e soaria mais ou menos assim: “partes do corpo têm funções, mas o que fazem só faz sentido se houver uma função do todo relativo ao qual as partes têm uma função; as várias artes e profissões têm funções, mas que só fazem sentido se há uma função geral da vida humana à qual contribuem” (KORSGAARD, 2008, p. 130-131).

Assim, a função do todo respaldaria e explicaria aquelas das partes. De modo semelhante, Reeve (2014, p. 279) entende que qualquer que seja a função humana, ela deve justificar as funções das partes do corpo, bem como deve justificar o homem como praticante de uma arte específica que segue princípios e normas racionais. Isso porque, após analisar as funções atreladas às capacidades da alma que o homem compartilha com os animais, o texto de *EN I 7* (1097b33-1098a7) acaba por identificar uma função que chama “vida prática do que possui razão”, que é capaz tanto de obedecer à razão quanto de possuí-la, exercitando o intelecto (*noûs*). De um modo ou de outro o argumento parece depender de uma concepção teleológica de mundo. Essa concepção, no primeiro caso, indica simplesmente um propósito para tudo quanto há. No segundo caso, indica um tipo de raciocínio que vai de um propósito relativo a um propósito absoluto. Mas, caberia entender o argumento da função como a defesa de um propósito para o homem? Mesmo que se assuma o argumento em questão, é preciso esclarecer por que o bem humano está atrelado ao bom desempenho de uma função.

Há entre função e virtude uma ligação conceitual da qual não podemos prescindir, pois, como Reeve salienta, o argumento prepara o campo para a teoria da virtude. Segundo tal teoria, o exercício de uma função poderia ser compreendido como melhor estado das capacidades que se agrupam em um todo que pode ser entendido como a melhor forma de vida humana. Entendemos, também com Reeve (2013, p. 38), que essa vida é proposta sagazmente por Aristóteles como agrupamento dos aspectos que considerava os melhores dentre todas as opiniões correntes à época sobre o tipo de vida tido como felicidade. Diante disso, explica Korsgaard, a virtude é uma qualidade que faz o homem bom ao desempenhar sua função, composta por qualidades que o tornam

bom quanto à atividade racional¹⁰. Contudo, fazemos questão de frisar que a virtude igualmente deve ser entendida como desempenho excelente de todas as atividades cuja execução pelo homem é possível. Korsgaard esclarece: “Então Aristóteles precisa da conclusão do argumento da função não somente para dar suporte à sua visão sobre que tipo de vida é o melhor, assim como a fim de nos dar uma base teórica à afirmação que certas qualidades são virtudes” (KORSGAARD, 2008, p. 133-134, tradução nossa). O argumento nos permite compreender melhor as virtudes e com isso a proposta sobre o bem ou fim humano, entendido por Aristóteles como atividade em conformidade com a virtude.

O mau entendimento do argumento em questão pode vir do fato de interpretá-lo teleologicamente, pensando *érgon* como propósito. Haveria alternativas de interpretação, como um significado mais amplo de trabalho, funcionamento, produtos ou atividades características, indicando igualmente a ligação entre função e atividade, que levaria o homem ao bem que procura. Não reconstruiremos totalmente a proposta de Korsgaard sobre esse assunto, que passaria por complexas noções metafísicas às quais não podemos nos dedicar nesse momento¹¹, mas a melhor alternativa à compreensão da função proposta em *EN I* seria indicada pela autora como a de atividade característica que faz de uma coisa aquilo que ela é. Assim, uma concepção de homem também está em questão, como reforçaremos no nosso terceiro Capítulo, porque quem sabe o que a coisa faz a conhece melhor. O que parece coadunar outra possibilidade de entendimento proposta pela autora, a de como uma coisa funciona, ou seja, como uma coisa faz o que ela faz, não impedindo que tenha vários propósitos. Então, propósito seria diferente de função, mesmo que os dois sentidos estivessem intimamente relacionados, pois saber “o que uma coisa faz” está totalmente ligado ao saber “como uma coisa faz o que ela faz”.

Desse modo, não bastaria saber o propósito da coisa para conhecê-la, explica a autora: “Mas, alguém que sabe para que o coração

¹⁰ De acordo com Boyle, há uma proposta do homem como animal racional que tem sua tradição iniciada com Aristóteles. Conforme a interpretação do autor para essa proposta, que pensamos ser condizente com nossas próprias interpretações sobre o assunto, “Uma implicação crucial da Visão Clássica, eu argumentarei, é que a racionalidade não é uma potência particular de animais racionais que são equipados com ela, mas seu modo distintivo de ter potências” (BOYLE, 2012, p. 6, tradução nossa).

¹¹ Matéria e forma, substância, causa.

serve, seus arranjos estruturais e como aqueles arranjos capacitam o coração a fazer o que ele faz pode dizer verdadeiramente entendê-lo” (KORSGAARD, 2008, p. 139, tradução nossa). Por isso a autora pensa que o melhor candidato à interpretação de função é “como a coisa faz o que ela faz”, indo do conhecimento da estrutura ao conhecimento do propósito atrelado ao objeto estudado. Com isso, poderemos pensar que compreender a alma humana e suas capacidades em relação seria extremamente benéfico, entre outras coisas, para nossa compreensão daquilo que o homem é capaz de fazer, pois nos encaminharia para o conhecimento do próprio homem e de como ele faz o que faz. O que, a nosso ver, não descartaria uma proposta teleológica acerca da felicidade humana, mas a reelaboraria nos termos propostos acima com o apoio de Korsgaard. Não importa se o homem tem um propósito, o que importa é que o homem desempenha suas atividades de um modo que lhe é específico e que pode ser entendido e explicado. Assim, quem entende isso poderá dizer o que é a função humana, além do mais, será possível conhecer melhor o próprio homem.

Por conseguinte, quando Aristóteles afirma que a função humana é a atividade da parte racional da alma não quer dizer simplesmente que o raciocínio é o propósito do ser humano. Igualmente está a dizer que a atividade racional é a atividade característica do homem, caso se entenda que isso significa uma atividade que somente a espécie humana escolhe. Além disso, Korsgaard entende que Aristóteles quer dizer que a “atividade racional é como nós seres humanos fazemos o que fazemos, e em particular, como conduzimos nossa forma específica de vida” (KORSGAARD, 2008, p. 141, tradução nossa). O que nos leva de volta à lista dos tipos de vida. No *DA II 2* Aristóteles elenca três formas de viver conforme as capacidades da alma humana: vegetativa (das plantas e de todos os animais), de percepção e ação (de todos os animais) e de razão ou da escolha racional (apenas dos animais humanos). O homem apresenta todas as três formas de vida, duas em comum com os demais viventes, mas uma que lhe é específica, o que faz com que gerencie de um jeito especial as outras formas que compõem a vida humana. Assim, para Aristóteles, “ser racional transforma a natureza de ser um animal, e assim constitui um jeito novo de ser uma coisa viva” (BOYLE, 2012, p. 16, tradução nossa).

Com as observações feitas a respeito desse assunto, Aristóteles parece entender a vida regida pela razão como mais apropriada aos homens; contudo, o filósofo pondera: neste tipo de vida, e no que a rege, há algo que é obediente à razão, mas há ainda algo que possui e exerce o pensamento. A vida da capacidade racional, portanto, igualmente

poderia ter dois significados, mas nesse ponto específico estar-se-ia a falar da vida como atividade racional. O que, provavelmente, poderia nos levar a interpretar essa proposta como não tratando de algo puramente racional, pois é nesse ponto da argumentação sobre a função do homem que Aristóteles parece ceder lugar a uma racionalidade relacionada e dedicada inteiramente ao cuidado da capacidade não racional e de suas (sub)capacidades, fazendo valer a proposta da atividade humana como aquela feita com razão ou não sem razão. Nussbaum entende que nesse momento Aristóteles começa a abrir mão de algo totalmente divino como função específica do homem, propondo como típico à alma humana uma sabedoria diferenciada daquela compartilhada pela divindade: a sabedoria prática. Diante dessas possibilidades de interpretação, precisamos analisar as propostas em jogo para entender qual seria realmente a função e, portanto, a melhor forma de viver ou o fim humano, pois Aristóteles escreve:

Ora, se há uma função do homem consistindo em uma atividade da alma conforme à razão, ou que não existe sem a razão, e se nós dizemos que essa função é genericamente a mesma em um indivíduo qualquer e em um indivíduo de mérito (assim em um guitarrista e em um bom guitarrista, e isso é verdade, de uma maneira absoluta, em todos os casos) a excelência devida ao mérito se acrescentando à função (pois a função do guitarrista é tocar a guitarra, e aquela do *bom* guitarrista é tocá-la *bem*); se é assim; se nós colocamos que a função do homem consiste em um certo gênero de vida, quer dizer, em uma atividade da alma e nas ações acompanhadas de razão; se a função de um homem virtuoso é cumprir essa tarefa, e cumpri-la bem e com sucesso, cada coisa além estando bem completa quando é segundo a excelência que lhe é própria: - nessas condições, é, portanto, que o bem para o homem consiste em uma atividade da alma em acordo com a virtude, e, no caso de pluralidade de virtudes, em acordo com a mais excelente e perfeita entre elas (EN I 6 1098a7-18)¹².

¹² Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε

A análise do passo em questão gerou celeuma em relação à questão da *eudaímōnía*, provocando discussões propostas em célebres artigos publicados desde 1964 (ou mesmo antes) por estudiosos como Hardie, Ackrill e Kenny. A menção aos três comentadores e respectivos estudos é válida na medida em que há propostas sobre a *eudaímōnía* como aquela elaborada por Kenny, que concebeu a felicidade como um bem dominante e entendia que o passo em questão se opõe às teorias como aquelas dos demais estudiosos mencionados e às suas concepções de *eudaímōnía*. Segundo Kenny, o passo liga as teorias da felicidade apresentadas pelos Livros I e X da *EN*, tomando as teorias de Aristóteles sobre os variados tipos de vida no Livro I como ponto de partida para a interpretação da *eudaímōnía* como vida totalmente dedicada à contemplação. Embora concordemos com a possibilidade de existência de um elo entre as teorias apresentadas nos dois tratados sobre a felicidade, elo do qual trataremos mais detidamente em nosso terceiro Capítulo, os demais comentadores citados parecem-nos mais coerentes com as reais intenções de Aristóteles para sua teoria da felicidade. Pensamos assim especialmente por não tomarem como proposta (ou intenção de proposta do filósofo, segundo a leitura de Hardie (2009, p. 35)) a felicidade como fim dominante, encaminhando-se à defesa de uma vida plena como aquela dedicada ao puro contemplar. Todavia, se um tipo de vida é indicado como o melhor, e se esse tipo for compreendido como um conjunto de atividades operadas de modo racional e não exatamente como uma vida inteiramente direcionada às atividades especificamente contemplativas, qual seria esse tipo de vida? Aristóteles o determinaria?

As questões nos levaram a repensar as propostas do filósofo acerca dos meios e dos fins variados que se nos apresentam ao longo de toda uma vida e que conduzem às muitas opiniões e aos muitos modos de entender o que seja a melhor vida possível e os bens que são necessários a ela (se são necessários). As opiniões quanto à função e à atividade apropriada ao homem, descritos no Livro I 8, variam e por isso

σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

Aristóteles parece entender que essa variedade de opções é devida ao prazer que se sente com as atividades que se desempenha com mais frequência. As atividades virtuosas são deste tipo, e são destacadas pelo filósofo como sendo boas e nobres. Os homens bons igualmente as têm em alta consideração, dão-lhes o valor devido, sendo que tais homens são bons juizes daquilo que conhecem bem, como a virtude. “A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados [...]” (EN I 9 1099a24-25)¹³. O conceito de felicidade esboçado no Livro I é, portanto, preenchido pelos atributos das atividades mais excelentes.

Reforçando essas ideias, o Livro I 9 nos informa que a felicidade é tomada como algo de melhor e mais divino existente na vida humana; portanto, é de acordo com a excelência nas ações e atividades que o homem é capaz de realizar. Diante dessas constatações, Aristóteles declara que os objetivos da ciência política, entre as demais vidas observadas, são o melhor fim que pode haver (EN 1099b30), o que parecerá contradizer as propostas do Livro X e a proposta de Kenny supramencionada. Essas explicações, ainda que lacunares, nos levam à nossa crença que a função específica ao homem seja uma atividade que somente se constituiria com uma vida em comunidade, associando todas as capacidades anímicas acima mencionadas, sendo, por isso, conforme a razão que se configura como elemento diferencial da *psyché* humana. Todavia, ainda precisaremos confrontar essas propostas com aquelas do Livro X acerca da vida contemplativa como melhor das vidas possíveis para garantir o que se afirma aqui.

O Livro mencionado nos apresenta vários argumentos que indicam um Aristóteles aparentemente “racionalista”, propondo que o homem se dedique àquilo que de mais divino há em si, a razão. No entanto, recorrendo ao curso de toda a *EN*, inclusive ao próprio Livro X, encontramos indicações de que não há possibilidade do homem dedicar-se inteiramente às atividades da contemplação filosófica, ao exercício mais alto e puro da razão teórica. Mesmo um filósofo, explica Aristóteles, necessita de comida, bebida, dinheiro, convívio... e todos esses bens, sejam eles necessários ao estabelecimento de uma vida feliz, sejam eles instrumentos para tal estabelecimento, só são encontrados, como propusemos ainda há pouco, na *pólis*. Devemos reforçar que a *EN* nos apresenta o homem como animal político, de vida essencialmente

¹³ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἢ εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώρισται ταῦτα [...].

comunitária. Por conseguinte, todas as suas escolhas serão tomadas tendo em vista essa sua natureza política, explicando que a função própria ao homem seria o bom desempenho de suas capacidades anímicas que o permitissem viver bem na *pólis*, entre seus iguais ou semelhantes, de forma excelente, mas, em conformidade a leitura de Korsgaard e Boyle (2012, p. 6 et seq.), de um jeito racional. Quanto ao assunto Nussbaum escreveu:

O argumento do *ergon* não pode estar nos dizendo que devemos nos preocupar *somente* com a razão. Nem parece dizer isso. Mas a ênfase em tal atividade característica pode ser vista como motivada (1) pelo desafio do hedonismo e (2) pela função *arquitetônica* da razão prática: esta, e só esta, pode arranjar para que ambas, razão e as funções compartilhadas com os animais, obtenham seu devido lugar em uma vida humana complexa. Aristóteles recomenda à sua audiência reflexiva uma vida que (1) envolva o exercício de todas as nossas capacidades humanas, e seja assim uma verdadeira vida humana, antes que uma [vida] que possa justamente ser levada por uma planta ou uma vaca, e que (2) seja governada e planejada de um tal modo a dar a ambas, capacidades compartilhadas e não compartilhadas, seu papel apropriado – e isso significa governada e planejada pela razão prática. Se pensarmos reflexivamente sobre o que é um ser humano, ele sugere, teremos razão em preferir uma vida sob a direção da razão prática à vida escrava ou como a da vaca, de prazer, e também à *alguma* vida que é levada sem ordem ou direção. Queremos uma vida que use todas as nossas capacidades. Uma tal vida inclui tanto o exercício da razão quanto requer a direção racional (NUSSBAUM, 1985, p. 106, tradução nossa).

Embora concordemos em grande medida com as propostas da estudiosa, que entende a opção pelo argumento do *érgon* humano em um tratado ético justificada por ser necessário considerar o que é o homem a fim de melhor entender e acatar um tipo de vida a se buscar, pensamos que a filósofa não esteja de acordo com as propostas de Aristóteles em um certo ponto. Este diria respeito à tônica dada à

proposta de uma vida boa ser governada pela razão, ou melhor, pela razão prática. Nossa ressalva ou discordância vem do fato de pensarmos que essa alternativa seja válida à maioria dos homens, para os homens que são capazes de agir corretamente, embora possam não o fazer, mas não dos homens realmente virtuosos que vivem “com razão” ou de um jeito racional. Pensamos diferente das propostas da autora porque cremos que o bom exercício de todas as capacidades humanas que ela menciona, compartilhadas ou não com outros viventes, resulta em uma vida virtuosa e que o homem verdadeiramente virtuoso tenha em consonância as capacidades anímicas, como defenderemos ao longo de todo esse trabalho. A nosso ver, uma vida conforme o melhor estado dessas capacidades, desempenhadas racionalmente, é o que verdadeiramente se configura como a função humana, exclusivamente humana, dentre todas as funções que o homem se mostra capaz de desempenhar¹⁴.

A pacificação das capacidades anímicas que permite uma vida de plena realização das tarefas necessárias para o convívio em comunidade é o que mais se mostra como exclusividade do homem, não dos deuses nem dos animais em geral. A possibilidade de conciliar a capacidade não racional, por esta ser capaz de ouvir, obedecer e participar da razão por intermédio do desiderativo, com a capacidade racional da alma, representada pela racionalidade prática que harmoniza e participa da capacidade não racional, mas que ao mesmo tempo sabe daquilo que é necessário para garantir o exercício da racionalidade teórica, garante a função apropriada ao homem e a vida feliz. O melhor estado e as melhores atividades de ambas as capacidades da alma, quando em harmonia, permitem que o homem seja o que é, que se perceba como aquilo que é: animal político, razão e emoção em consonância. Devemos, no entanto, trabalhar mais em defesa desse entendimento, porque nos permitirá defender a educabilidade das emoções.

¹⁴Temos ciência de que a vida pode variar, de que a virtude pode se ver ameaçada pelas circunstâncias. O homem virtuoso não está imune às forças do acaso, mas resiste-lhes mais fortemente, como na proposta da feita no Livro I, graças ao seu caráter “firme e imutável”. Concordamos, no entanto, com Frede que explica que mesmo o virtuoso carece de muita deliberação para agir bem, pois mesmo sua boa habituação, que lhe confere certa (e maior que o normal) estabilidade frente às vicissitudes, não lhe tornem totalmente indiferente ao que o mundo apresenta, como proporemos mais adiante.

Nossa proposta é coerente com as interpretações de estudiosos como Korsgaard (2008, p. 143) e Boyle (2012, p. 6) acerca da função humana que entende a vida feliz como atividade racional, no sentido que o poder da escolha racional facultado ao homem muda o modo que os humanos conduzem as atividades que compartilham com os outros animais como a construção, a procriação, alimentação, etc.. A autora defende que os seres humanos abordam essas atividades criativamente e desenvolvem vários modos de desempenhá-las entre os quais nós então escolhemos. Igualmente fazem coisas que os outros animais não fazem de jeito nenhum, como contar piadas, pintar e se engajar na pesquisa científica e filosófica. Então a escolha racional introduz um sentido de vida todo novo no qual uma pessoa pode dizer “ter uma vida”. A vida é entendida nesse sentido quando se diz que alguém vive bem ou mal – se é *eudaimōn* ou não. Então, a autora afirma que esse é o sentido de “vida” relevante para o argumento da função. A razão é a função do ser humano, desde que entendida como uma forma especificamente humana de conduzir a vida, e pensamos que tal tipo de condução só pode ser exercido em comunidade. Assim, atividade racional deveria ser entendida não no sentido de gastar toda a vida em contemplação, mas como um modo de conduzir a vida, o que, provavelmente, seja mais condizente com nossa proposta, embora entendamos que nos virtuosos isso signifique a harmonia das capacidades da alma e não a prevalência da capacidade racional¹⁵.

Discutiremos as virtudes no capítulo seguinte. Por enquanto, destacamos outro motivo para entendermos que a função totalmente humana somente pode ser atualizada na *pólis*, nas atividades e nas ações moralmente avaliáveis que se apresentam na *pólis*. Parece impossível ao homem atualizar as potências de suas capacidades anímicas em consonância que levam a emoções bem educadas se não por meio daquilo que o corpo é capaz de fazer. Todas as atividades e ações completadas pelo composto corpo/alma, chamado por Aristóteles em parte da *Metafísica tò sýnolon* (conjunto) de matéria e forma (*hylē/morphē*), levam à produção de algo útil ao homem, à prática de boas ações e igualmente ao exercício da razão teórica, e estão, de acordo com Lawrence (2009, p. 46) e com nossa interpretação, a serviço dessa vida boa em comunidade. Por isso, deveremos nos concentrar agora em abordar as questões da alma humana como levantadas ao final do Livro I da *EN*, capítulo 13, chamando em nosso auxílio, quando necessárias,

¹⁵ Quanto à classificação do homem como animal racional especificar a essência humana, ver Boyle (2012).

as considerações do *De Anima* sobre o assunto, especialmente quando este tratado puder nos auxiliar a confirmar nossa interpretação hilemórfica que nos permitirá defender nossa teoria da função própria ao homem como necessária ao entendimento do papel das emoções na vida moral.

3. *EN I 13: a alma humana e a emoção*

A felicidade foi proposta em *EN I 13* como atividade da alma conforme a virtude mais completa¹⁶. Por isso, para compreender melhor o que seja a felicidade Aristóteles julga necessário estudar a natureza da virtude. O filósofo explica que a virtude a ser estudada é humana, como são humanos o bem e a felicidade que procura esclarecer. Por conseguinte, escreve: “Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas da alma; e igualmente à felicidade chamamos uma atividade da alma. Mas, assim sendo, é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma.” (*EN I 13 1102a16-19*)¹⁷. O estudo da alma que um legislador buscaria empreender, no entanto, teria por finalidade tornar os cidadãos bons e entender como isso é possível, o que bastaria para o tipo de investigação ora feito; contudo, pensamos que a consulta do tratado da alma, quando necessária, pode ser mais esclarecedora dos problemas que levantamos. Não obstante, começaremos a discussão com as propostas da *EN* a respeito do assunto em questão nesse momento.

Quando o tema é a alma humana, a *EN* aponta a existência de opiniões consideráveis, mesmo que não venham de Aristóteles ou de seus companheiros de estudo. Uma dessas opiniões considerada válida é a mencionada teoria que a alma apresenta uma capacidade racional e outra não racional (*EN I 13 1102a29*). Costuma-se aceitar igualmente uma subdivisão das capacidades anímicas não racionais, propondo à capacidade não racional primeiro uma (sub)capacidade vegetativa, responsável pela nutrição e pelo crescimento. Esta é presente em todos

¹⁶ Embora nos trechos em questão nesse ponto do estudo utilizemos a tradução de Zingano, preferimos usar “virtude completa” a “virtude perfeita” devido à compreensão que temos de tal virtude e que será esclarecida brevemente mais adiante.

¹⁷ Tradução de Zingano (2008), no original: *καὶ γὰρ τὰγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.*

os animais vivos, adultos, embriões, lactantes, etc. A excelência de tal capacidade, por esse aspecto comum aos viventes, é pertencente a todos e não é especificamente humana¹⁸. Além disso, a capacidade nutritiva ou vegetativa trabalha especialmente durante o sono, quando a maldade ou a bondade de caráter não se manifestam. Assim, tal faculdade pode ser posta de lado por ora em nossas investigações, já que na *EN* é tida como não participante da excelência especificamente humana¹⁹. No entanto, Aristóteles segue com o exame da capacidade não racional da alma e escreve:

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe (*EN* I 13 1102b13-21)²⁰.

Esse princípio opositor à racionalidade aparece nitidamente no caso dos incontinentes e dos continentais, pessoas nas quais a capacidade racional e a não racional, esta última na figura dos desejos, entram em conflito quanto aos objetos a serem perseguidos²¹. Aristóteles assim nos

¹⁸ A respeito da forma como a posse de uma alma racional que muda a organização das demais capacidades da alma em um ser classificado como “racional”, ver Boyle (2012, p. 15 et seq). Essa explicação revalida a teoria proposta acima a respeito do viver humano não ser puramente racional, mas organizado de um jeito racional.

¹⁹ De acordo com Boyle (2012, p. 2), a tendência crescente é entender que a diferença entre a mente humana e a dos animais chamados tradicionalmente “não racionais” pousa mais no grau em que tais mentes diferem e não nas suas diferenças por tipo ou espécie. O autor faz tal observação ao falar das divisões propostas para a alma desde Aristóteles.

²⁰ Idem, no original: εἰκε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ.

²¹ A questão da acrasia é muito mais complexa do que esse arremedo de resumo aqui apresentado, mas no momento não nos caberia discuti-la em detalhes, bem

adverte que na alma há algo que é contrário à capacidade racional, resistindo-lhe e fazendo-lhe frente. Isso parece nem participar da capacidade racional, embora no continente obedeça-a; no temperante e no bravo obedece ainda mais, “pois em tais homens ele fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional” (*EN* I 13 1102b28)²². Mesmo que esta capacidade pareça não participar da racional, os exemplos de virtudes e virtuosos dados no passo nos mostram que essa faculdade ou (sub)capacidade da capacidade não racional, constituída por querer (*boúlēsis*), apetite (*epithymía*) e impulso (*thymós*), são desejos aptos a ouvir a racionalidade, obedecê-la e até participar dela, embora pareçam sempre fazer o contrário. Explicaremos melhor essa proposta a seguir, quando tratarmos especificamente a capacidade desiderativa.

Até o momento, a interpretação feita nos permite afirmar que a capacidade não racional é ou parece ser dupla. Isso porque a vegetativa não participa da capacidade racional, mas a desiderativa em geral participa, ao menos de certo modo (*EN* I 13 1102b32), porque, no mínimo, é capaz de escutar e obedecer à razão, como um filho ouve e obedece a um pai. Conselhos, censuras e exortações comprovam, portanto, que o não racional é, de certo modo, persuadido pela razão. O argumento/exemplo do filho e do pai dá azo ao nosso argumento, porque o filho pode ainda não possuir plenamente a razão em ato, mas é considerado, na *Política*, como parte da família cujo elemento racional é figurado pelo pai, sendo este representante da razão prática na analogia apresentada na *EN*. Essa participação, enquanto não se atualiza a potência de razão do filho, é símbolo da participação do que na alma há de menos racional, mas capaz de ouvir à razão prática. Por isso, a virtude recebe distinção semelhante nesse tratado, indicando a existência de uma virtude moral e de uma virtude intelectual, cada destas uma componente indispensável de uma alma humana una, que só pode ver atualizadas suas múltiplas capacidades pelo composto corpo/alma. Quando se fala do caráter humano, no entanto, está-se a falar da virtude moral, entendida por Aristóteles como disposição digna de louvor, quando o agente se comporta bem diante dos arroubos de suas emoções.

Mas, em grau secundário, a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem

como nos faltaria recursos para encampar a tarefa no presente estudo.

²² Tradução de Zingano (2008), no original: πάντα γὰρ ὁμοφρονεῖ τῷ λόγῳ.

com a nossa condição humana. Os atos corajosos e justos, bem como outros atos virtuosos, nós os praticamos em relação uns aos outros, observando nossos respectivos deveres no tocante a contratos, serviços e toda sorte de ações, bem assim como às paixões; e todas essas coisas parecem ser tipicamente humanas. Dir-se-ia até que algumas delas provêm do próprio corpo e que o caráter virtuoso se prende por muitos laços às paixões (EN X 8 1178a8-15)²³.

A vida voltada aos assuntos da *pólis* é, portanto, feliz, mas cercada pelas inevitáveis emoções e pelos desejos. Esta é a vida que procuramos examinar, estando no exercício de sua função própria. Ressaltamos anteriormente, e reforçamos aqui, que uma existência totalmente em contemplação filosófica não parece possível, devido à presença dos elementos não racionais acima mencionados na vida de *todos* e da necessidade humana de viver em comunidade. A despeito das associações da *eudamōnia* com a contemplação, de Aristóteles definir o filósofo como capaz de tal vida por exercer o cultivo da sua razão teórica (ou do uso teórico de sua razão), de propor o filósofo como capaz de desfrutar a melhor disposição de espírito e ser caro aos deuses, devemos dar atenção à ressalva seguinte feita por Sorabji:

Aristóteles [...] aborda a questão: será que é errado, uma vez que somos humanos, aspirar a vida mais divina de contemplação intelectual? Ele responde (embora eu não ache que esta seja sua última palavra) que, pelo contrário, o nosso intelecto é o nosso verdadeiro eu. [...] Aristóteles viu as emoções não apenas como úteis, mas como essenciais à melhor vida que os homens podem alcançar na prática. Embora dividido, ele reconhece que uma vida de nada mais que contemplação não é possível para nós. Até mesmo

²³ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί. δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρείαις καὶ πράξεις παντοίας ἔν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω· ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἕνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνωκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἧθους ἀρετή.

os filósofos devem comer e viver em sociedade, e a vida mais feliz envolverá também o exercício das virtudes em sociedade. As virtudes, por sua vez, envolvem acertar o ponto médio na emoção, bem como na ação (SORABJI, 2000, p. 190-191, tradução nossa).

Assim, percebemos que Aristóteles não deixa os homens comuns fora de suas considerações sobre a vida feliz dos cidadãos, e admite inclusive que esses homens sejam a maioria. Aristóteles igualmente não retira os filósofos do convívio na *pólis*, pois não é o fato de serem filósofos que fará com que deixem de ser humanos e de apresentar função e necessidades específicas à humanidade. Além do mais, entende que mesmo os homens mais excelentes carecem de convívio, para deixar claras as suas aptidões e beneficiar seus amigos com sua companhia (*EN* Livro IX). No convívio desses homens em comunidade é que aparecem as emoções e por isso o papel de destaque que o *páthos* tem na ética aristotélica e na sua proposta da vida feliz, motivo suficiente para nos encorajar a continuar a pesquisar sobre o papel das emoções na boa vida descrita pelo filósofo. Para ressaltar essa interpretação devemos continuar a examinar as propostas de *EN* I 13 acerca das diferentes capacidades anímicas e buscar compreender como essas tais capacidades podem estar associadas à emoção e ao seu papel junto à *eudaimōnía*, além de deixar clara sua possibilidade de participação na razão (prática).

3.a) Capacidades da alma

Diante das propostas de I 13, o que podemos depreender a respeito da alma e suas capacidades? O passo, provavelmente, interessado em introduzir a discussão das virtudes, mais especificamente da virtude moral frente à felicidade humana, acaba por não trazer grandes informações sobre a *psyché*. É possível, porém, apreender um pouco mais que a famosa e, provavelmente, popular bipartição da alma, se contarmos, na medida do possível, com explicações esclarecedoras apresentadas pelo *DA*. Para começar, podemos questionar a ideia de uma alma partível. Em decorrência disso, parece viável o questionamento acerca da capacidade racional e da não racional, e de suas (sub)capacidades, assunto que ganhará ainda mais esclarecimento ao tratarmos as propostas do Livro VI sobre as virtudes intelectuais no capítulo que se seguirá.

A discussão sobre as emoções nos conduziu à reflexão acerca das chamadas “partes” da alma, às quais nos referiremos aqui pela palavra “capacidades”²⁴, ideia que parece mais adequada àquilo que interpretamos como real teoria da alma em Aristóteles, pois o termo grego em questão é *dýnamis*. Com *EN* I 13 propusemos uma capacidade racional da alma e uma capacidade não racional, sendo que nesta última é demasiado importante à presente investigação sua possibilidade de ouvir a razão. É dúvida frequente entre os estudiosos da *psyché*²⁵ e do assunto, especialmente no *DA*, se Aristóteles realmente haveria dividido a alma, como observa Bastit, ao se perguntar “*O que é uma parte da alma para Aristóteles?*”²⁶. A questão é importante para o nosso estudo porque nos levará a entender melhor as possibilidades de mudanças nas/das emoções a fim de que concordem com a razão prática. Essas variações são necessárias à vida feliz, além de nos ajudar a entender melhor a postura de Aristóteles acerca da relação corpo/alma, colocando nossa investigação no centro de debates ativos e atuais a respeito das propostas do nosso filósofo.

Ao tratar uma possível divisão da alma em partes, Aristóteles ressalta que existem aqueles pensadores que a dividem e julgam que em uma destas secções estaria o pensar, em outra o apetite. Se assim fosse, questiona, o que manteria a alma unida? Afirma que não seria o corpo e pondera: “Ao contrário, parece mais que é a alma que mantém junto o corpo, pois, quando ela o abandona, ele se dissipa e corrompe” (*DA* I 5 411b7-8)²⁷. Se algo diferente do corpo mantém a alma una, seria a própria *psyché* e seria necessário investigar novamente se é uma unidade ou se se divide em muitas partes. O tal unificador sendo uno, seria igualmente correto afirmar que a alma é una? Se fosse divisível, seria preciso novamente buscar o que mantém esse unificador coeso, mas isso

²⁴ Escolhemos traduzir *dýnamis* por “capacidade” também pelo fato de termos traduzido *érgon* por “função”. Traduzir ambos os termos por “função” poderia comprometer o entendimento de nossas propostas.

²⁵ Novamente, a conversa pode ser travada com Platão que, por exemplo, no *Timeu* (69c et. seq.), trata da partição da alma em racional e não-racional, mortal e imortal, base para a tripartição da alma em racional, impulsiva e apetitiva proposta pelo filósofo ateniense.

²⁶ A frase que, convenientemente, nos serve como indagação é o título do artigo redigido pelo estudioso em questão, e que nos ajudará a defender algumas das ideias que aqui apresentaremos.

²⁷ Todas as citações feitas do *DA* têm tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), e serão indicadas em rodapé no original: δοκεῖ γὰρ τοῦναντίον μᾶλλον ἢ ψυχῇ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σίηται.

levaria a uma progressão ao infinito, e seria ininteligível, o que não é aceitável para Aristóteles.

Quanto às partes ou capacidades da alma, igualmente há um problema: “que potência cada uma possui no corpo?” (DA I 5 411b15)²⁸. Se a alma inteira é responsável por manter o corpo unido, seria conveniente que cada uma das suas partes mantivesse unida uma parte do corpo. Para Aristóteles, isso parece impossível, pois seria difícil imaginar qual parte do corpo o intelecto manteria unida, já que parece não haver um órgão específico correspondente à função intelectual, o que dificultaria igualmente saber o modo como o faria. Ademais, é sabido que algumas espécies de plantas e animais, quando seccionados, continuam a viver como se tivessem a mesma alma, embora não numericamente, já que cada uma das partes tem sensação e se move localmente ainda por um tempo. Caso não sobrevivam, não seria um absurdo, pois não manteriam órgãos que lhes permitiriam continuar a viver. Assim, em cada uma das partes do corpo estão todas as partes ou capacidades da alma, como nos explica Bastit no passo abaixo.

Assim, é preservada uma certa determinação local dos atos de certos sentidos – a vista é o fato do olho – que não implica a separação nem das partes da alma nem das funções dos sentidos, e que por consequência não causa subordinação das partes da alma às partes do corpo mas, bem ao contrário, uma subordinação dos órgãos ao ato da parte da alma da qual são o instrumento, o olho à visão, por exemplo. Por analogia, a faculdade é subordinada à alma inteira e não é separada.

Por conseguinte, o ato da alma inteira deve poder efetivamente se manifestar em todas as partes do vivente. Tratando-se de um ato, este deve ser constatável. É justamente por isso que Aristóteles recorre ainda, para repelir simultaneamente a separação real das partes da alma e sua localização, a uma observação no quadro do qual o ato do vivente, inteiramente presente, atualiza as faculdades da alma do observador. Ele nota na verdade que “é evidente que as plantas divididas vivem”. Cada buquê de flores nos mostra isso. [...] Isso significa que a alma inteira, princípio de vida, está presente em cada segmento vivente. O que o

²⁸ No original: τίν' ἔχει δύναμιν ἕκαστον ἐν τῷ σώματι;

indica é sua capacidade de se mover e de sentir (BASTIT, 1996, p. 23-24, tradução nossa).

Tais informações conduzem o estudioso da alma em Aristóteles a pensar qual a natureza do objeto em questão. Ao longo do *DA* existem algumas tentativas de definir o que seria a alma, e estas parecem levar a entender que a melhor forma de defini-la seria a partir das capacidades que faculta ao corpo desempenhar. Para informar melhor ao interessado nas coisas anímicas o que seja a *psyché* e sua função própria, Aristóteles escreve: “digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos se diz o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento” (*DA* II 2 413a20-25)²⁹. Mesmo que as capacidades não estejam presentes em todos os viventes, parece que a melhor forma de entender a alma, desde as plantas até animais mais complexos como o homem, é como princípio animador que confere capacidades. A *psyché* conferiria vida ao todo orgânico constituinte do corpo, sendo este conjunto de matéria e forma, como já propusemos³⁰. Tais capacidades permitem ao homem desde o mais simples tato, até a percepção sensível mais sutil que conduziria à *phantasia* como podemos ler no passo que segue:

O viver subsiste nos seres vivos por conta deste princípio, e o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível. Pois dizemos que são animais – e não apenas que vivem – também os que não se movem nem mudam de lugar, mas possuem percepção. E, da percepção, é o tato que em todos subsiste primeiro. E, assim como a capacidade nutritiva pode estar separada do tato e de toda e qualquer percepção sensível, também o

²⁹ Tradução de Maria Cecília dos Reis, no original: λέγομεν οὖν, ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτὸ φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὐξήσις.

³⁰ Sobre a questão da alma como conjunto de matéria e forma, questão que renderia ao menos um capítulo à parte, é possível ler mais nos dois capítulos escritos por Robinson e dedicados à questão da alma em Aristóteles em seu *As origens da alma*.

tato pode estar separado dos demais sentidos. Denominamos nutritiva tal parte da alma, da qual participam também as plantas. Todos os animais, por outro lado, revelam possuir o sentido do tato – e diremos posteriormente por meio de que causa cada uma dessas coisas. Por ora, é suficiente dizer apenas isto: que a alma é princípio das capacidades mencionadas – nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento – e que por elas é definida (DA II 2 413b1-13)³¹.

Conferindo unidade à sua *psychē*, Aristóteles abre para nós uma possibilidade maior de entender a participação do sensível no inteligível, bem como do racional no não racional da alma descrita na *EN*. Sendo capacidades de algo uno, não seriam totalmente desconectadas, relacionando-se de algum modo, como explica o Zingano: “A alma é uma única forma com diferentes funções” (Zingano, 1998, p. 37).

Retornando às capacidades que vivificam o corpo, podemos entender que alguns seres têm capacidade perceptiva e igualmente desiderativa, porque o desejo é querer (*boúlēsis*), impulso (*thymós*) e apetite (*epithymía*; DA II 3 414b2). Capacidades que estão, ao menos a princípio, associadas às formas da percepção sensível e aos sentidos que lhes correspondem, que, na descrição de Aristóteles, são os mesmos que ainda conhecemos: tato, olfato, paladar, visão e audição.

Para que os viventes sejam classificados como animais, todos devem possuir ao menos um desses sentidos: o tato. Os animais que apresentam percepção sensível igualmente têm prazer e dor. Ao serem capazes de perceber o prazeroso e o doloroso também apresentam apetite, que é desejo pelo prazeroso (DA II 3 414b5-6), fogem ou buscam o que lhes aparece como prazeroso. Tais animais apresentam, obviamente, percepção do alimento pelo tato sentido por meio do

³¹ Tradução de Maria Cecília Reis (2006), no original: τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἴσθησιν πρῶτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μὴδ' ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ' αἴσθησιν, ζῶα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον. αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφή· ὥσπερ δὲ τὸ θραπετικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἀφῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἡ ἀφή τῶν ἄλλων αἰσθήσεων (θραπετικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μῦριον τῆς ψυχῆς οὐ καὶ τὰ φύόμενα μετέχει), τὰ δὲ ζῶα πάντα φαίνεται τὴν ἀπτικήν αἴσθησιν ἔχοντα· δι' ἣν δ' αἰτίαν ἐκάτερον τούτων συμβέβηκεν, ὕστερον ἐροῦμεν. νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισταί, θραπετικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει.

paladar. Todos os seres vivos se alimentam de coisas secas e úmidas, quentes e frias percebidas pelo tocar, mas os seres vivos que possuem tato igualmente possuem desejo. Aristóteles parece mesmo admitir a existência de imaginação nesses animais, embora afirme que esse assunto não está esclarecido e que a *phantasia* será analisada posteriormente, análise que também efetuaremos posteriormente. Com as descrições e afirmação feitas até agora, percebemos uma espécie de hierarquia entre as capacidades. Mas, qual a razão de serem dispostas em sucessão? A resposta do filósofo é que:

[...] sem a nutritiva não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva e outros não. Por fim, pouquíssimos têm cálculo e raciocínio. Pois, entre os seres percíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (e alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela). O intelecto capaz de inquirir requer uma outra discussão. É claro, então, que o enunciado de cada uma destas capacidades é também o mais apropriado a respeito da alma (*DA* II 3 415a1-13)³².

A relação entre as capacidades em sucessão indica, como buscamos defender, a unidade da alma que permite falar de emoções educáveis graças aos seus contatos com a capacidade racional e aos elementos de racionalidade presentes em sua constituição, sendo por

³² Tradução de Maria Cecília Reis (2006), no original: ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς. πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἀπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἀφ' ἧ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει· πολλὰ γὰρ τῶν ζώων οὔτ' ὄψιν οὔτ' ἀκοὴν ἔχουσιν οὔτ' ὁσμῆς αἴσθησιν. καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τὸπον κινητικόν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ' ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμὸς, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτῃ μόνῃ ζῶσιν. περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος. ὅτι μὲν οὖν ὁ περὶ τούτων ἐκάστου λόγος, οὗτος οἰκείωτατος καὶ περὶ ψυχῆς, δῆλον.

isso assunto relevante à nossa pesquisa. Fazemos tal afirmação porque a capacidade perceptiva mencionada no passo mantém contato com a desiderativa e, portanto, aparece como relacionada às afecções do corpo e da alma dentre as quais estão aquilo que buscamos entender como emoções. Estando tal capacidade atrelada igualmente às formas que facultam ao homem conhecer o mundo ao seu redor, voltaremos ao assunto da percepção sensível mais tarde. Por ora, nos damos por satisfeitos em compreender e esclarecer certas questões levantadas pelo começo da *EN* acerca da alma e de suas capacidades: a) Aristóteles, assim como pensadores precedentes, realmente propôs uma divisão da alma? Entendemos que na *EN*, e em Aristóteles de um modo geral, não há cisão na alma e nem entre corpo e alma. b) Então, por que falar em parte (*móron*) da alma? A discussão sobre as partes da alma aparece mais detalhadamente no *DA*, em uma franca discussão com os filósofos que se dedicaram anteriormente à questão. Em Aristóteles, mesmo na *EN*, aquilo que costuma ser chamado “parte” da alma parece ser capacidade daquilo que o filósofo entende por *psyché*, sendo esta definida pelo que faculty ao corpo com o qual forma um todo substancialmente uno desempenhar: o exercício de suas capacidades - das mais básicas às mais complexas. Acrescentamos ainda, após o estudo dos dois tratados em questão nesse momento, que a alma move sem ser movida, quando se trata do movimento local e de certas partes do corpo. Por esses motivos compreendemos também que as afecções da alma, dentre as quais estão as emoções aqui estudadas, causam mudanças físicas, embora não necessariamente causem movimentos de deslocamento, mas podem influenciar nos movimentos dos animais dotados de percepção sensível. “Pois o perceber é ser afetado por algo; de maneira que o agente torna como si mesmo em atividade aquele que é tal em potência” (*DA* II 11 423b30-424a1)³³.

O estudo da alma e de suas capacidades nos levou à discussão da existência de “partes” distintas e componentes de uma alma, teoria que, com ajuda de Aristóteles e de alguns comentadores como Zingano e Bastit, acabamos por rejeitar. Mas, por que deveríamos nos deter em uma pesquisa sobre uma alma partível ou unitária em um trabalho que se pretende de cunho ético? A questão começa a ser respondida ainda por *EN* I 13, passo no qual Aristóteles menciona uma alma bipartida a fim de defender a existência de diferentes virtudes que comporiam a

³³ Tradução de Maria Cecília Reis (2006), no original: τὸ δὲ αἰσθητήριον αὐτῶν τὸ ἀπτικόν, καὶ ἐν ᾧ ἡ καλουμένη ἀφή ὑπάρχει αἴσθησις πρώτη, τὸ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστι μόριον

vida feliz. Entender essa proposta somente às luzes da *EN* não nos pareceu suficiente e, por isso, optamos por recorrer ao *DA*, obra dedicada quase exclusivamente ao assunto. Nesse tratado, bem como ao longo da exposição da *EN*, percebemos que a interpretação de uma alma não divisível, apesar de contrariar boa parte dos filósofos precedentes que dedicaram tempo à questão, contemplaria nossa interpretação das emoções, já que o filósofo estudado as propõe como “pertencentes” à capacidade desiderativa da alma capaz de participar da razão.

Creemos que a única forma de acatar essa proposta seria compreender a alma como algo uno, sem partes totalmente isoladas umas das outras. Defendemos essa interpretação a fim de que as capacidades anímicas pudessem se comunicar, de que o desiderativo participasse da razão, a despeito da proposta da capacidade nutritiva acima apresentada. Esta capacidade igualmente participa da vida humana mais completa, pois não é possível a homem nenhum, nem mesmo aos filósofos, deixar de se alimentar, por exemplo. Tendo em vista nosso interesse nas relações das emoções com a razão, e sendo a capacidade desiderativa o caminho possibilitador de tal relação em uma alma una que reflete um desejo capaz de se associar à razão, cabe-nos agora estudar, ao menos em grandes linhas, a capacidade desiderativa da alma humana. Voltaremos à questão da unidade da alma no capítulo III, a fim de concluir nossos estudos sobre as emoções na alma humana e sua possível racionalidade.

3.b) A capacidade desiderativa da alma, as ações e as emoções na vida feliz

Para dar prosseguimento à nossa busca por esclarecer os pontos suscitados por *EN* I 13, trataremos agora a capacidade desiderativa da alma humana. As considerações supramencionadas nos levam a pensar um desejo que apresenta três formas quanto à sua capacidade de ouvir e obedecer à razão³⁴ (*DA* II 12 414b2). Essas possibilidades, por sua vez, perfazem uma capacidade desiderativa global e uma (*haplós orektikón*): a *órexis*. Vejamos melhor qual a influência desta capacidade anímica no se emocionar e no agir, mas comecemos seguindo o conselho de Aristóteles e buscando entender o desejo.

O desiderativo está entre aquelas capacidades que permitem ao

³⁴ Ver *EN* II - III 1111a23-35; 1111b1-3 sobre as emoções não racionais, conformes aos desejos não racionais. também Sorabji (2002, p. 323) e AGGIO (2017, no prelo).

corpo executar as atividades indispensáveis à sua existência: a nutrição, a percepção e o raciocínio. A função desiderativa seria comum a todos os animais, embora somente o homem possuísse todas as *dynámeis* (capacidades) mencionadas, sendo o desejo natural ao homem. Como isso pode ser importante, se nesse ponto do estudo temos em vista a definição de emoção frente a uma vida feliz? A resposta é: Aristóteles considera que na alma há três fatores determinantes da ação e da verdade: sensação, intelecto e desejo (*aísthēsis*, *noûs*, *órexis*), mas a sensação não é princípio da ação moral, pois mesmo as bestas a possuem. Ocasionalmente o movimento, comum a todos os viventes, mas a ação é composta por movimentos físicos; todavia, tendo em vista um fim específico e bom quando da associação entre desejo e intelecto seria propriamente humana, assunto que abordaremos em maiores detalhes adiante.

A afirmação e a negação são da ordem do pensamento, o buscar e o fugir são da ordem do desiderativo (*EN VI 2 1139a20-22*). As aparências que excitam o desejo levam à emoção e podem levar a formulação de tipos de juízos (*DA III 9; MA II*). Ainda que o *orthòs lógos* (reta razão), segundo Tricot (2012, p. 298), seja a máxima geral da conduta, e que, deste modo, o pensamento deva determinar aquilo a ser alcançado, o intelecto por si mesmo não move, pois “da parte do intelecto prático, seu bom estado consiste na verdade correspondente ao desejo, ao desejo correto” (*EN 1139a29-31*)³⁵. Sem a *órexis*, que define o fim a se buscar, não há ação. Assim, o desejável é a causa final da ação, e o desejo pode ser sua causa eficiente, quando conjugado ao intelecto prático, fazendo mover na direção do que é correto. Este intelecto, depois que a *órexis* determina o objeto a se buscar, põe-se a procurar os meios necessários para que se alcance aquilo que é desejado. Após determinados os meios, a tarefa de tal intelecto está completa e vem a ação: quem move, portanto, é um intelecto que tem em vista um fim e que é de ordem prática, ou seja, associado ao desejo que precede a atividade no tempo (*EN X 5 1175b30-33*)³⁶. Quanto a isso, o *DA* explica:

Além disso, mesmo que o intelecto ordene e o raciocínio diga que se evite ou busque algo, o

³⁵ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

³⁶ Mas o prazer lhe é simultâneo.

indivíduo não se move, mas age de acordo com o apetite, como no caso dos incontinentes. [...] Tampouco o desejo é responsável por esse movimento, pois os que são continentais, mesmo desejando e tendo apetite, não fazem essas coisas pelas quais têm desejo, mas seguem o intelecto. Mostra-se então que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento. Pois muitos seguem sua imaginação em vez da ciência, mas nos outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação. Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação (DA III 9-10 433a1-17)³⁷.

Assim, confirma-se que são o desejo e o intelecto prático que fazem mover, porque o objeto desejado leva ao movimento e o intelecto determina como buscá-lo. Em última análise, existe “algo único, de fato, que faz mover: o desejável” (*tò orektón*; DA 433a18-20; cf. Besnier, 2008, p. 58)³⁸. Isso acontece porque o desejo é princípio indispensável da ação; e quando a imaginação move, igualmente não o faz sem desejo. Se intelecto e desejo movessem quanto ao lugar, moveriam segundo uma forma comum. Isso implica que quando o desejo concorda, desde o início e sem grandes resistências, com o intelecto é sua forma querer

³⁷ Tradução de Maria Cecília Reis (2006), no original: ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής. [...] ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ἂν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ. Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινα· πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῷοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία. ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικὸς· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις <δ'> ἐνεκά του πᾶσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ·

³⁸ Idem, no original: ἐν δὴ τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικόν.

(*boulēsis*) que move. O desejo, contudo, é capaz de mover sem o raciocínio, já que o apetite (*epithymía*) pode ser um tipo de desejo não conformado ou minimamente conformado ao intelecto. “Intelecto, então, é sempre correto; ao passo que o desejo e a imaginação, ora corretos, ora não corretos. Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas. E o praticável é o que admite ser de outro modo” (DA III 10 433a26-30)³⁹. Fica claro, então, que é uma capacidade da alma do tipo desiderativo que move (DA III 10 433a31-32), embora o próprio desejável se mantenha estático. “Em suma, é isto o que foi dito: na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover” (DA III 10 433b27-28)⁴⁰, portanto, sem desejo não há ação. Deste modo, Aristóteles apresenta a equação cujos termos resultam na ação:

[...] primeiro, o que faz mover, segundo, aquilo por meio de que move, e terceiro, aquele que é movido. E de dois tipos o que faz mover – um é o imóvel, outro é o que faz mover sendo movido - , o bem praticável, por sua vez, é imóvel; o que faz mover sendo movida é a capacidade de desejar (pois aquele que deseja move-se enquanto deseja, e o desejo é um certo movimento, quando é desejo em ato), e aquele que é movido, por fim, é o animal. O órgão por meio do qual o desejo move é, de sua parte, algo corporal – e por isso, é nas funções comuns ao corpo e à alma que se deve inquirir sobre ele (DA III 10 433b13-21)⁴¹.

³⁹ Tradução de Maria Cecília Reis (2006), no original: νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθή καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ αἰεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτόν ἀγαθόν. πρακτόν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.

⁴⁰ Idem, no original: ὅλως μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, ἢ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτη αὐτοῦ κινητικόν·

⁴¹ Idem, no original: ἐπεὶ δ' ἔστι τρία, ἐν μὲν τὸ κινεῖν, δεῦτερον δ' ὃ κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινεῖν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον, ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτόν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησις τίς ἐστὶν, ἢ ἐνεργεῖα), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον· ὃ δὲ κινεῖ ὄργανον ἢ ὄρεξις, ἥδη τοῦτο σωματικόν ἐστὶν – διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ.

O passo do *DA* esclarece que o desejo é entendido como uma capacidade da alma que move a ação, por isso dizendo respeito aos fins. É, todavia, especificamente *EN* I 13 que primeiro indica o desejo como devendo se harmonizar com as sugestões de ação do intelecto prático, para que este mova de certo modo (ou do modo certo). Estes podem se harmonizar, pois o desejo, pelo que foi exposto nas obras estudadas, apesar de não racional é capaz ouvir e seguir a razão, mais ou menos: quando educado, e bem-educado, ouve-a mais. O mesmo parece ser válido quanto às emoções, devido à sua natureza desiderativa: podem ouvir e obedecer, ou seja, ser educadas conforme o *orthòs lógos*, como proposto na exposição de Aggio.

Pois bem, ao contrário da moral estóica, Aristóteles pressupõe uma possível e necessária harmonia das nossas afecções da parte não racional, tais como os desejos e as emoções, com a nossa racionalidade prática. Para ele, desejo e razão são inseparáveis, como o corpo e a alma, a cera e o selo impresso, o mármore e a 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. (AGGIO, 2017, no prelo).

Sendo assim, o desejo é o que nos move, e sendo o movimento um tipo de alteração, imprescindível à *práxis*, sofrida ao mesmo tempo pelo corpo e pela alma, entendemos por que o apetite está na lista das *páthē* na *EN*. Tal presença confirma nossa proposta da existência de um significado mais amplo para o termo que o nosso entendimento hodierno de emoção ou paixão; mas, como vimos, Aristóteles expõe mais de uma forma de desejo, e relaciona tais formas a diferentes emoções. Portanto, será preciso discutir o assunto que ainda nos é um tanto obscuro e problemático para que possamos compreender melhor nosso objeto de estudo, atrelado como está, desde a alma, ao desejo.

3.b.1) Desejos

Após definir brevemente a forma geral do desejo e abordar a capacidade anímica que é responsável por ela, resta tratar suas formas específicas. Como expusemos pouco acima, Aristóteles distingue três formas de sentir dentro da faculdade desiderativa: querer, impulso e

apetite. Estas são importantes, à medida que se associam às diferentes emoções, bem como influenciam ações variadas e que estão em poder dos agentes. Ao falar de três tipos de desejo, contudo, deveríamos inferir que a capacidade desiderativa é passível de divisão? Aristóteles estaria a concordar com Platão e a propor um desejo dividido em três? Trechos como *Retórica* 1369a1-7 nos apresentam diferentes desejos, racionais e irracionais; todavia isso não implica que o desejo em Aristóteles seja seccionado. Pensamos já ter esclarecido que Aristóteles fala de uma cisão da alma para se posicionar frente aos pensadores de sua época e, provavelmente, para abordar a existência de virtudes morais e intelectuais. Existem, contudo, posturas, como as de Cooper (1999, p. 256 et seq.), que defende a existência de desejo racional e desejos não racionais. Se, todavia, classificamos o desiderativo como capacidade da alma e entendemos que esta não pode ser fracionada, respondemos negativamente à possibilidade de fracionamento do desejo. Temos uma capacidade que pode ouvir mais ou menos à razão, conforme seus objetos, sendo por isso una e complexa, como nos explica Aggio:

Primeiramente, se já é um erro dividir a alma em partes, 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 reconhecêssemos 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 (*órexís*) é tanto o querer (*boúlēsis*), o apetite (*epithymía*) e impulso (*thymós*) (AGGIO, 2017, no prelo).

Há diferentes desejos sob a capacidade desiderativa da alma que são capazes de participar da razão de modos diferentes, negando a possibilidade de perceber em Aristóteles uma tripartição do desejo de tipo platônica. Por tal motivo, trataremos sucintamente de cada forma do desejo, e buscaremos ressaltar suas qualidades patéticas, bem como suas relações com as emoções. Cremos que isso, ao fim de nossa pesquisa, nos permitirá responder às questões que propomos, devido à possibilidade de educação e de habituação dos desejos às boas ações, conformes à razão. Portanto, observaremos agora, e brevemente, as formas particulares do desejo.

3.b.2) Os desejos menos racionais

Aristóteles nos apresenta dois tipos de desejo não racionais, embora capazes de ouvir a razão⁴². Tal proposta, sugerida em *EN* I 13, tem sua comprovação em *Rhet.* I, com sua descrição do apetite. O passo aparenta propor este desejo como irracional, porém acaba por desfazer tal embaraço se lhe prestamos a devida atenção. O apetite é descrito pelo filósofo como desejo pelo que é prazeroso, embora afirme também que todo desejo está relacionado ao prazeroso. Por conseguinte:

Faz-se pelo desejo tudo o que parece agradável. Também o familiar e o habitual se contam entre as coisas agradáveis; pois muitas coisas que não são naturalmente agradáveis se fazem com prazer quando se tornam habituais. Assim, em resumo, todos os atos que os homens praticam por si mesmos são realmente bons ou parecem sê-lo, são realmente agradáveis ou parecem sê-lo. Ora, como os homens fazem voluntariamente o que fazem por si mesmos, segue-se que tudo o que fazem voluntariamente será bom ou aparentemente bom, será agradável ou aparentemente agradável. [...] Agradável é também tudo aquilo que temos em nós o desejo, pois o desejo é apetite do agradável. Dos desejos, uns são irracionais e outros racionais. Chamo irracionais aos que não procedem de um ato prévio da compreensão; e são desse tipo todos os que se dizem ser naturais, como os que procedem do corpo; [...]. São racionais os desejos que procedem da persuasão; pois há muitas coisas que desejamos ver e adquirir porque ouvimos falar delas e fomos persuadidos de que são agradáveis (*Rhet.* I 10 1369b15-23; I 11 1370a16-21 e 25-27)⁴³.

⁴²Novamente, a conversa pode ser travada com Platão que, por exemplo, no *Fedro*, fala da alma como um carro conduzido por dois cavalos que simbolizam as forças irracionais da *psyché* que conflitam entre si, uma seguindo à esquerda enquanto outra puxa para a direita.

⁴³Todas as citações da *Rhet.* têm tradução de Alexandre Júnior, Alberto e Pena (2012), com o original em grego anotado no rodapé, tal como a seguinte anotação: δι' ἐπιθυμίαν δὲ πράττεται ὅσα φαίνεται ἡδέα. ἔστιν δὲ καὶ τὸ σύνηθες καὶ τὸ ἐθιστὸν ἐν τοῖς ἡδέσιν· πολλὰ γὰρ καὶ τῶν φύσει μὴ ἡδέων, ὅταν

Este passo da *Retórica* nos diz muito sobre o apetite: busca o agradável; é “irracional” quando não “proceder de um ato prévio da compreensão”, ressaltando sua possibilidade de ouvir a razão quando proceder da compreensão; e é natural, já que não é engendrado no homem por hábitos ou ensinamentos, existindo por toda a vida humana; é responsável por aqueles prazeres como os que vêm do corpo. O próprio Aristóteles admite a dificuldade em se fugir desse tipo de prazer (*EN* II 2 1105a7-8) e, com isso, entendemos igualmente a dificuldade em controlar ou mesmo evitar o desejo relacionado ao prazer corporal, pois o filósofo o associa às afecções ligadas aos prazeres corporais. Em certo passo da *EN* (III 3 1111a30-31), curiosamente, Aristóteles afirma que os apetites e, por sua vez, os prazeres do corpo, não ouvem à razão, ao contrário do impulso. “Assim, o apetite, enquanto um desejo não racional (*álogos*), toma o que é prazeroso como aquilo que simples e naturalmente aparece ao agente como prazeroso. E o que nos parece ser prazeroso é o que nos parece ser bom, mesmo que não o seja” (AGGIO, 2017, no prelo). A interpretação do passo não é simples, já que na *Ética Nicomaqueia* podemos ler também uma afirmação que diz não ser correto considerar ações praticadas por apetite e impulso como involuntárias.

Sendo involuntária a ação realizada por força e por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação. Não é presumivelmente correto dizer, pois, que as ações praticadas por impulso ou por apetite são involuntárias, pois neste caso, em primeiro lugar, nenhum outro animal poderá agir voluntariamente, tampouco poderão as crianças. Depois, quer isto dizer que não fazemos nada voluntariamente por apetite ou por impulso, ou

συνεθισθῶσιν, ἡδέως ποιοῦσιν· ὥστε συλλαβόντι εἰπεῖν, ὅσα δι' αὐτοὺς πράττουσιν ἅπαντ' ἐστὶν ἢ ἀγαθὰ ἢ φαινόμενα ἀγαθὰ, ἢ ἡδέα ἢ φαινόμενα ἡδέα. ἐπεὶ δ' ὅσα δι' αὐτοὺς ἐκόντες πράττουσιν, οὐχ ἐκόντες δὲ ὅσα μὴ δι' αὐτούς, πάντ' ἂν εἴη ὅσα ἐκόντες πράττουσιν ἢ ἀγαθὰ ἢ φαινόμενα ἀγαθὰ, ἢ ἡδέα ἢ φαινόμενα ἡδέα.[...] τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου. λέγω δὲ ἄλογους ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπο-λαμβάνειν ἐπιθυμοῦσιν (εἰσὶν δὲ τοιαῦται ὅσαι εἶναι λέγονται φύσει, ὥσπερ αἱ διὰ τοῦ σώματος ὑπάρχουσαι [...]) μετὰ λόγου δὲ ὅσας ἐκ τοῦ εἰσθῆναι ἐπιθυμοῦσιν· πολλὰ γὰρ καὶ θεάσασθαι καὶ κτήσασθαι ἐπιθυμοῦσιν ἀκούσαντες καὶ πεισθέντες.

que fazemos as coisas belas voluntariamente e involuntariamente as ignóbeis? Não é isto risível, havendo uma única causa? É igualmente absurdo dizer que são involuntárias as coisas que é preciso desejar: é preciso encolerizar-se a respeito de algumas e ter apetite por outras (por exemplo: pela saúde e pela instrução). E as ações involuntárias parecem ser penosas; as por apetite, agradáveis. Além disso, qual é a diferença quanto ao ser involuntário dos erros cometidos por cálculo ou por impulso? Por um lado, ambos são a evitar; por outro, parecem não ser menos humanas as emoções não-rationais, de sorte que também as ações por impulso e por apetite pertencem ao homem. Postular que são involuntárias é, assim, um absurdo (*EN* III 3 1111a22-35; 1111b1-3)⁴⁴.

A nosso ver, o passo desfaz a dúvida quanto à participação do apetite na razão, concordando com o que expusemos anteriormente. Tal desejo difere dos demais por ser mais resistente à razão, não por ser-lhe totalmente surdo; portanto, quando em acordo com o *lógos*, leva a prazeres convenientes e a ações adequadas, bem como a emoções moderadas.

Os trechos supracitados, ao falarem do impulso e do apetite, indicam que há mais coisas comuns aos desejos em questão que seu caráter não racional e os impasses quanto a isso: por exemplo, ambos existem nos animais. O Livro VII da *EN*, entretanto, aumenta nossos conhecimentos e dúvidas acerca dos apetites, ao passo que esclarece algumas coisas sobre os impulsos. Faz isso ao tratar da incontinência

⁴⁴ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: ὄντος δ' ἀκουσίῳ τοῦ βία καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξις. ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζῴων ἐκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες· εἴτα πότερον οὐδὲν ἐκουσίως πράττομεν τῶν δι' ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν, ἢ τὰ καλὰ μὲν ἐκουσίως τὰ δ' αἰσχροῦ ἀκουσίως; ἢ γελοῖον ἐνός γε αἰτίου ὄντος; ἄτοπον δὲ ἴσως ἀκούσια φάναι ὧν δεῖ ὀρέγεσθαι· δεῖ δὲ καὶ ὀργίζεσθαι ἐπὶ τισὶ καὶ ἐπιθυμεῖν τινῶν, οἷον ὑγείας καὶ μαθήσεως. δοκεῖ δὲ καὶ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι, τὰ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν ἡδέα. ἔτι δὲ τί διαφέρει τῷ ἀκούσια εἶναι τὰ κατὰ λογισμὸν ἢ θυμὸν ἀμαρτηθέντα; φευκτὰ μὲν γὰρ ἄμφω, δοκεῖ δὲ οὐχ ἧττον ἀνθρωπικὰ εἶναι τὰ ἄλογα πάθη, ὥστε καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου αἱ ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, ἄτοπον δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.

(mais que da continência), separando-a em incontinência por *epithymía* (prazer) e incontinência por *thymós* (raiva). O incontinente em sentido estrito, ou seja, por *epithymía*, não age por escolha deliberada, mas age por apetite. O continente escolhe deliberadamente, mas não age de acordo com a *epithymía*. A escolha deliberada se opõe a este último desejo, e não é o apetite que se opõe a um outro apetite (*EN* III 4 1111b14-17). Este está relacionado ao agradável e ao penoso, enquanto a escolha deliberada não está relacionada a nenhum dos dois.

Eis aí uma segunda semelhança: o impulso também não leva a agir por escolha deliberada (*EN* III 4 1111b19), mas parece estar relacionado principalmente à dor, o que é percebido quando a *Retórica* (I 10 1369a4) o liga à raiva e a *EN* (III 3 1111a30-31) ao enraivecer-se. A natureza impetuosa é combativa, guerreira. Pede por justiça e vingança, manifestando-se por meio da injúria, do ultraje e do desprezo. O apetite é naturalmente sedutor, manipulador, dado a tramas, tem o prazer por objeto, mesmo que se valha do ultraje, do engano e da ilusão para consegui-lo, e sua manifestação pode surgir com o prazer proporcionado por estes tipos de atos. As ações do impulso causam dor ao agente, mas as do apetite causam prazer (*EN* VII 7 1149b20-21). O impulso reage a algo doloroso, aparentemente desmerecido e injusto como um ultraje sofrido. Por isso, a ação impulsiva parece mais dolorosa e involuntária que a ação por apetite, sendo uma ação voluntária prazerosa mais grave moralmente do que uma ação voluntária dolorosa. Sobre esse assunto, Aristóteles escreveu:

A primeira forma de incontinência é a impetuosidade, e a outra fraqueza. Alguns homens, na verdade, depois que deliberaram, não persistem no resultado de sua deliberação, e estão sob o efeito da paixão; para outros, ao contrário, é graças à sua falta de deliberação que são levados pela paixão: alguns, em verdade (semelhantes nisso àqueles que tendo sido tomados por cócegas não são eles mesmos os que fazem cócegas), se eles sentiram e viram antecipadamente que vai lhes acontecer, e se eles puderam antes dar o despertar à eles mesmos e à faculdade de raciocinar, não sucumbem então pelo efeito da paixão, quer este seja um prazer ou uma dor. São acima de tudo homens de humor vivo e os homens de temperamento excitável que estão sujeitos à incontinência sob a forma de impetuosidade: os

primeiros por sua precipitação, e os segundos por sua violência não têm a paciência de ouvir a razão, inclinados que estão a seguir a sua imaginação (EN VII 8 1150b19-28)⁴⁵.

Nesse passo, a incontinência pela raiva (*akrasía tou thymou*) é considerada menos desonrosa que aquela por apetite. Aristóteles enumera alguns motivos para tanto, e nós o seguiremos: 1) como dissemos, devemos pensar que a raiva (*thymós*), até certo ponto, parece ouvir a razão, mas daquele modo como os servos que mal escutam a ordem do senhor e saem correndo para fazer o que é ordenado, sendo sua ação resultado de um impulso não educado. Assim, a raiva, devido ao seu calor e precipitação naturais, não ouve direito a ordem do racional (não entende, mas pensa ter entendido), e se lança à vingança; portanto, pode ser excitada por razão ou imaginação, enquanto o apetite pode ser despertado por razão ou sensação (EN VII 7 1149a30-36). Essas afirmações são confirmadas pelo passo abaixo:

A razão ou a imaginação, na verdade, apresentam a nossos olhos um insulto ou uma marca de desdém sentido, e a cólera, depois de ter concluído por um tipo de raciocínio é engajar as hostilidades contra um tal insultador, explode então bruscamente; o apetite, ao contrário, uma vez que a razão ou a sensação apenas disse que uma coisa é agradável, se lança por gozá-la. Em consequência, a cólera obedece à razão em um sentido, enquanto o apetite não obedece. Portanto, a vergonha é maior nesse último caso, já que o homem intemperante na cólera é em um sentido vencido pela razão, enquanto o outro é pelo apetite e não pela razão (EN VII 7 1149a31-35;

⁴⁵Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους· ἔνιοι γάρ, ὥσπερ προγαργαλίσαντες οὐ γαργαλίζονται, οὕτω καὶ προαισθόμενοι καὶ προϊδόντες καὶ προεγείραντες ἑαυτοὺς καὶ τὸν λογισμὸν οὐχ ἡττῶνται ὑπὸ τοῦ πάθους, οὗτ' ἂν ἡδὺ ἢ οὗτ' ἂν λυπηρόν. μάλιστα δ' οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς· οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτῆτα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῆ φαντασία.

1149b1-3)⁴⁶.

2) Outra coisa a se pensar é que perdoamos com maior facilidade aqueles que são levados por desejos naturais, mesmo no caso dos apetites, quando cedem aos desejos comuns a todos e na medida em que são comuns. A raiva e o mau humor são mais naturais que os apetites pelos prazeres excessivos e desnecessários. 3) Ainda uma coisa a se considerar é que se é tanto mais injusto quanto mais se vale de manobras pérfidas. O raivoso não tem perfídia, mas o apetite é ardiloso: se a incontidência por apetite é mais injusta, é igualmente mais vergonhosa e é um vício em certo sentido (em um certo sentido, porque lhe falta a escolha deliberada). 4) Uma última consideração feita por Aristóteles acerca do assunto é que, se ninguém faz sofrer um ultraje com um sentimento de aflição (ao contrário), um homem que age por raiva age sentindo dor, ao passo que quem ultraja sente prazer. Se os atos contra os quais uma vítima se enraivece mais justamente são mais injustos que outros, a incontidência por apetite é igualmente mais injusta que a por raiva, pois na raiva não há ultraje.

Diante disso, entendemos que não é o fato de amar e desejar coisas como o prazer que faz de um homem culpável, mas o modo como se ama, o objeto amado e o fato de desejar tais coisas: excessivamente. Assim fazem os que burlam a regra como o incontinente, sendo que a incontidência deve ser evitada, pois é má e culpável. Há, contudo, incontidência por analogia, naqueles casos mencionados em que chamamos “*acrasia por...*”, caso da incontidência por raiva. Com essas considerações, fica claro que incontidência e continência verdadeiras só se aplicam ao caso em que os objetos buscados são os mesmos buscados pelos temperantes e pelos intemperantes, sendo os demais, mesmo no caso da raiva, incontidência por similitude. É claro também, que há tipos

⁴⁶Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: ἀκρασία ἢ τοῦ θυμοῦ ἢ ἢ τῶν ἐπιθυμιῶν, θεωρήσωμεν. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἴτα ἀμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέπασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν· οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτητα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἢ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιοῦτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς· ἢ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἢ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πῶς, ἢ δ' ἐπιθυμία οὐ. αἰσχιῶν οὖν· ὁ μὲν γὰρ τοῦ θυμοῦ ἀκρατίας τοῦ λόγου πῶς ἡττᾶται, ὁ δὲ τῆς ἐπιθυμίας καὶ οὐ τοῦ λόγου.

de incontinência, sendo que Aristóteles considera aquela por apetite mais desonrosa que aquela por raiva, como ademais é claro que incontinência e continência em sentido absoluto se relacionam com apetites e prazeres do corpo.

A descrição dos apetites como o que não ouve a razão⁴⁷ parece acontecer nos trechos mencionados e nos quais o filósofo enfatiza somente a incontinência. Nesse caso, não está a estudar o continente que, claramente percebemos, é um homem que sofre com maus apetites, mas que, por meio de seu raciocínio, consegue se desviar dos maus fins que o atraem. Se observada a continência, teremos nela a possibilidade, como ressalta Nussbaum, do apetite poder ser posto, se não em acordo, ao menos sob o comando da razão prática. O homem que cai em descontrole devido aos mesmos objetos com os quais se relacionam os intemperantes e os temperantes é chamado simplesmente ‘incontinente’. Enfim, mesmo que haja diferenças entre o apetite e o impulso, que um seja apontado, por certos trechos da *EN*, como incapaz de ouvir à razão prática, a verdade que a leitura e a interpretação dos passos analisados nos levam a alcançar é que todas as formas do desejo são capazes de participar da razão prática, conforme os hábitos introjetados pelo agente, como podemos ler na citação abaixo.

Mesmo que o apetite seja menos permeável à razão, mais entranhado em nossa vida e forçosamente determinante na escolha das ações, Aristóteles atribuiu voluntarismo à ação causada por ambos os desejos; embora a ação por apetite possa ser eventualmente mais voluntária do que por impulso [...]. Ambos os desejos são emoções ou afecções não racionais (*áloga pathé*), que também pertencem à natureza humana, “de sorte

⁴⁷Aggio propõe a seguinte saída para a questão: “Portanto, 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, nesse caso, entendermos que este último se refere ao *orthòs lógos*, à reta razão, àquela que apreende verdadeiramente o que deve ser feito, e o primeiro se refere ao sentido corrente de *logos*, i.e., de um pensamento que concebe algo como prazeroso” (2011, p. 161-162). A autora ainda observa que o apetite *que não ouve de jeito nenhum a reta razão é aquele do descontrolado e do intemperante*. No virtuoso é diferente, seu apetite já está educado e por isso não segue qualquer prazer além do gozo apropriado às ações virtuosas. Mas, quando os desejos menos racionais não estão educados, o apetite é mais vergonhoso que o impulso e por isso também é menos perdoável.

que também ações por impulso e por apetite pertencem ao homem” (*EN III 1: 1111b2-3*). Tais ações são próprias ao homem no sentido do seu princípio residir nele (*hé arché en autōi*), ou seja, o agente sempre poderia ter agido de outro modo. Desse modo, o homem que age por impulso ou apetite não poderia ser considerado uma marionete vítima de seus desejos. [...] Dizer, portanto, que ambos os tipos de ações são voluntárias implica dizer que está em nosso poder e sob nossa responsabilidade agir por apetite ou por impulso. E isso parece ser plausível mesmo que se assuma que um desses desejos – o apetite – seja mais avesso à razão (AGGIO, 2017, no prelo).

A análise precedente parece demonstrar que é possível responsabilizar quem age sob impulso e apetite por seus atos. Parece apontar igualmente a possibilidade de adequação destes desejos, como esclarece Aggio (2017, no prelo), pela habituação e por sua capacidade de ouvir à razão. Esta é, se não toda, ao menos parte crucial da educação moral do desejo. Quando o comando da razão é obedecido, os desejos não racionais ou menos racionais participam da razão e facilitam o acesso à virtude e à vida feliz, devido a possibilitarem a procura pelo bom fim e a ação correta na direção de tal fim. Quando, todavia, o desejo é sempre mais facilmente concorde com a razão, sem necessidade de grandes esforços educacionais, estamos diante da terceira forma de desejar, o querer, que trataremos agora.

3.b.3 O desejo mais racional

Resta-nos tratar o desejo considerado racional, ou o mais racional (*DA III 10 433a24-25*): o querer (*boúlēsis*). Apesar desse seu aspecto, o querer pode se direcionar a objetos impossíveis, mas está relacionado com ações que são escolhidas por si mesmas, ou seja, relaciona-se com coisas que igualmente podem ser escolhidas deliberadamente e que são entendidas por Aristóteles como variáveis, além de ser relativo aos fins ou bens. Mas, que tipo de bem é o fim buscado pelo querer? O objeto deste desejo não existe por natureza, mas é aquilo que parece bom a cada um, e sendo as pessoas diferentes, coisas diferentes lhes parecem boas. Assim, não seria melhor delimitar o fim deste tipo de desejo como o bem buscado pelo virtuoso, embora o que se apresenta a cada um seja

um bem aparente?

A resposta pode começar a ser dada com a explicação de que o querer é um tipo de desejo naturalmente mais apto a concordar com as coisas que são sugeridas pela reta razão. Concilia-se com o que há de racionalmente necessário para que haja boas ações e um bom caráter, sendo de sua natureza estar de acordo com a razão prática. Por conseguinte, o querer é o elemento não racional mais capaz de acatar as sugestões (ou ordens) do *orthòs lógos*. Por isso concordamos com Aggio quando escreve:

[...] 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, como se 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 *boulēsis* (AGGIO, 2017, no prelo).

O querer é o desejo “cultivado”, especialmente sentido pelo homem bom e virtuoso que se habituou a desejar conforme à razão prática e que sente prazer com as coisas realmente boas e virtuosas. Tal tipo de desejo - veremos em detalhes maiores no segundo momento de nosso estudo - coloca-se ao lado da escolha deliberada, do cálculo deliberativo e do julgamento correto, sendo consoante com a virtude intelectual e é necessário à virtude moral, graças à educação que recebe⁴⁸. É igualmente um desejo relacionado ao sentimento de prazer,

⁴⁸ Fazemos tal afirmação com base nas propostas de Aggio, que entende que para a virtude é necessária a educação moral do desejo, implicando também, como veremos mais adiante, a forma correta de se emocionar (AGGIO, 2017, no prelo). A ética de Aristóteles é uma ética da ação, já que o querer não é suficiente para uma mudança real (EN 1114a13-15). É preciso agir, ou seja, educar o desejo, para o meio termo. Por isso, a ação é o principal meio para que a razão aceda ao desejo. Então, há um momento em que o desejo ainda não foi educado e um no qual ouve e obedece a razão. Porque não nascemos virtuosos, mas pelo hábito podemos sê-lo. Educar o desejo é se tornar moralmente virtuoso. Se o desejo busca o prazer e fuge da dor, educado buscará e fugirá destes dois de modo conveniente, quando conveniente. Educado, desejo é desejo pelo fim, levando à boa ação que é apreendida pela razão persuasiva ou pela capacidade de persuadir da razão (EN 1139b4-5).

porque a *Rhet.* explica que os “desejos são na sua maioria acompanhados de um certo prazer; pois as pessoas gozam de algum prazer, quer lembrando-se de como o alcançaram, quer esperando o que alcançarão” (*Rhet.* I 11 1370b15-19)⁴⁹. Por isso, mesmo as ações virtuosas que são direcionadas por essa terceira forma de desejo são prazerosas a quem as faz desejando bem. Vale reforçar que qualquer tipo de desejo associado à reta razão pode ser considerado participante dela, sendo bom e direcionado ao bem verdadeiro, como explica Aggio:

Isso porque, o querer, tendo como objeto o que julgamos ser um bem, não é capaz de vencer o desejo pelo prazeroso (*epithymía*) ou o impulso de aversão ao doloroso (*thymós*). É preciso inculcar 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. Não basta, portanto, querer apenas o que é bom. É preciso que isto apareça como prazeroso, i. e., como objeto do apetite. Menos ainda basta saber o que é bom para desejá-lo, como queria Sócrates. 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 (AGGIO, 2017, no prelo).

O bom desejo sempre é conforme a reta razão. Para a estudiosa isso leva a entender que é preciso desejar antes o bem que aquilo que é prazeroso ou impulsivo. Assim, o prazeroso e o impulsivo devem ser desejados tendo em vista o bem; então os desejos não racionais também, de algum modo, podem estar em harmonia com o querer agir retamente. Aristóteles explica: “quando se é movido com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade” (*DA* III 10 433a24-25)⁵⁰. Isso acontece porque somente os desejos ordenados pela reta razão (*bons* desejos) constituem *bons* fins.

Com os estudos empreendidos sobre o desejo entendemos

⁴⁹ Tradução de Alexandre Júnior, Alberto e Pena (2012), no original: *καὶ ἐν ταῖς πλείσταις ἐπιθυμίαις ἀκολουθεῖ τις ἡδονή· ἢ γὰρ μεμνημένοι ὡς ἔτυχον ἢ ἐλπίζοντες ὡς τεύξονται χαίρουσίν τινα ἡδονήν, οἷον οἱ τ' ἐν τοῖς πυρετοῖς ἐχόμενοι ταῖς δίψαις καὶ μεμνημένοι ὡς ἔπιον καὶ ἐλπίζοντες πιεῖσθαι χαίρουσιν [...].*

⁵⁰ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: *ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται.*

que, para Aristóteles, há três formas de desejar o bem: pela razão, pelo prazer ou pelo impulso. Aggio (2017, no prelo) explica que cada tipo de desejo não inclui nem exclui o outro, o que significa que é possível e mesmo necessário que o objeto daquele desejo conforme o prazer também seja conforme a razão (*EN* III 14 1119a12-21) devido à unicidade da alma que defendemos acima e, conseqüentemente, da unicidade do desejo. Por exemplo, o homem virtuoso age com um apetite governado pela razão, tem o apetite em harmonia com seu querer, sendo-lhe possível igualmente desejar alguns objetos inadequados de prazer, mas escolher não os realizar, pois o desejo pode ou não ser realizado. Ter prazer, portanto, difere de desejar ter prazer, ou seja, de realizar a atividade prazerosa. O estudo do desejo mostrou-nos igualmente que a capacidade desiderativa é aquela que propõe o fim a ser buscado ou evitado e com isso pede ação. Por isso, estudaremos agora, na medida que contemplar nossas intenções, a relação dos desejos com a ação humana que pode ser moralmente avaliada, já que o objeto do desejo foi identificado com o que move as ações desse tipo e igualmente aquela que entenderemos como boa ação.

3.b.4) Desejo e ação rumo à ação boa moralmente

Como vimos, o desejo é associado às emoções, aos prazeres, às ações e, portanto, à virtude, que vem com a prática de boas ações solicitadas pelos desejos por fins adequados, e à vida feliz, considerada atividade (*enérgeia*) segundo a virtude mais completa. Por conseguinte, a teoria da ação é central na ética de Aristóteles, porque, tanto na *EE* quanto na *EN* a definição de felicidade é baseada na noção de atividade (*EN* I 6 1098a16-17; *EE* II 1 1219a38-39), que aparece atrelada àquela de ação. Algumas passagens destes tratados apresentam o conceito de *enérgeia*, não o de *práxis*, associado à *eudaimônia*; mas, qual a diferença entre os dois conceitos em Aristóteles? E quais são seus papéis junto a uma teoria do desejo, e, por conseguinte, da emoção?

Natali (1996, p. 101) afirma que Aristóteles entende que a *enérgeia* humana é feita de *práxeis*, o que pode ser confirmado por *EN* 1098a12-14, onde se lê: “a função do homem consiste em um certo gênero de vida, isto é, em uma atividade da alma e das ações acompanhada de razão” (*EN* 1098b15-16), o que nos lembra de que ainda estamos a discutir as questões sugeridas por *EN* I. Tendo em vista o passo citado, Natali explica que o homem feliz é aquele que realiza *kalai práxeis* (belas ou boas ações) ou *práxeis kat'aretên* (ações segundo a virtude). Isso leva a embasar a definição de felicidade e a de

bem humano no conceito de ação, a pensar e determinar que a felicidade requiera que se conheça o que é uma *prāxis*; portanto, além de ser assunto associado ao tema do desejo e das emoções, a questão nos interessa porque pode nos dizer mais sobre a relação destes com a felicidade, tema do nosso primeiro Capítulo.

Após ter exposto brevemente a ligação da função humana como associada à ação em *EN* I 13, Aristóteles começa suas discussões no Livro II da *EN* com a lembrança de que anteriormente havia sido discutido um problema importante: a questão das ações determinarem a qualidade do caráter (*EN* II 2 1103b30-31). Afirmção associada àquela de que as virtudes aparecem com a prática de ações virtuosas (*EN* II 2 1103a31-33), porque a “ação é princípio da virtude em sentido causal” (NATALI, 1996, p. 103), sendo a boa ação que leva à virtude. Como vimos, para que haja ação realmente verdadeira, é preciso que intelecto prático e desejo estejam agindo juntos, porque é preciso raciocínio verdadeiro e desejo reto para que haja ações dignas daquilo que é próprio ao homem, prosseguindo no esclarecimento do que foi proposto com *EN* I 13. A relação do desejo, do intelecto prático e da boa ação reafirma que aquilo que Aristóteles chama ação seja relevante ao nosso estudo.

Para compreender melhor a questão pode-se contar com o auxílio especial do Livro VI, que parece entender a ação e sua relação com o que se pretende moralmente dela, passando pela comparação e distinção entre *prāxis* e *poiēsis*. O início da *EN* apresenta tal distinção ao diferenciar dois tipos de fins: uns são identificados com as próprias atividades, outros diferem das atividades, que levam até os fins (*EN* I 1 1094a3-5). A separação essencial entre *prāxis* e *poiēsis*, portanto, que também aparece em *EN* VI 4, propõe-nas como objetos de duas formas diferentes de saber, a *phrónēsis* e a *téchnē*, que lidam com dois tipos diferentes de ser. Este último Livro mencionado explora suas relações (*EN* VI 2 1139a35-b4) quando Aristóteles afirma que o pensamento sozinho nada move, sendo que apenas o pensamento prático é capaz de mover a ação quando associado ao desejo, e de mover a produção, quando se tenciona algum produto. Este é feito tendo algo além de si em vista, não é um fim absoluto, mas o fim da ação poderia ser absoluto, quando o desejo levasse a agir bem⁵¹.

Dessas reflexões apresentadas pela *EN*, Natali (1996, p. 110) ressalta que poderíamos entender que: 1) o pensamento prático (*diánoia*

⁵¹Haveria, segundo o Livro VI, dois tipos de deliberação e de *phrónēsis*, um relacionado à *prāxis*, outro à *poiēsis*.

praktiké) domina (*arché*) a *prāxis* e também a *poietiké*; 2) o que é produzido não é um fim absoluto, apenas um fim em vista de algo mais; 3) a ação realizada (*praktón*) é o próprio fim ou o fim absoluto; 4) há uma hierarquia de fins que organiza também os saberes a eles direcionados, sendo a *phrónēsis* superior à *téchnē*; 5) e a *phrónēsis* teria a *eupraxía* por fim, como explicitaremos no capítulo seguinte.

Essas observações levariam a entender que o agir humano, segundo Aristóteles, se dividiria em duas partes com características diferentes e opostas. Para dar conta dessa teoria da ação, Natali pensa ser preciso primeiro saber se todos os movimentos intencionais feitos pelo homem são objeto da teoria da ação ou se tal teoria teria interesse apenas nas ações em acepção própria.

Aristóteles, diferentemente dos modernos e contemporâneos, não estaria interessado em distinguir ação e movimento físico (distinção óbvia para o filósofo). Ações, segundo o filósofo e a interpretação feita por Natali (1996, p. 111), são comportamentos complexos dentre os quais é possível diferenciar *prāxis* e *poiēsis*. Simples movimentos físicos não permitiriam tal distinção, podendo ser tanto parte da *prāxis* quanto da *poiēsis*, ainda mais se não se levasse o fim em conta. Assim, segundo o estudioso: “Para Aristóteles, o significado da ação é dado pelo *télos*, pelo fim. Em exemplos como “levantar um braço”, aquilo que está oculto é propriamente o *télos* [...]” (NATALI, 1996, p. 112). Para Aristóteles, nessa observação do fim, os movimentos físicos não podem ser compreendidos como ações, mas essas informações não completam a teoria da ação; é preciso ir além, como o comentador faz.

Para distinguir *prāxis* e *poiēsis* nas éticas, Aristóteles recorre a uma diferenciação de tipo metafísico entre *kínēsis* e *enéргеia*. Em *Met.* Θ 6 1048b18-23 fala-se que não são ações ou que não são ações perfeitas aquelas cujo fim não se encontra nelas mesmas. O passo, no entanto, é visto por Natali (1996, p. 113) como duvidoso por muitos motivos que não elencaremos aqui por ultrapassarem as nossas intenções com essa explicação. A passagem, mesmo assim, condiz com as propostas que depreendemos rapidamente de *EN I*, importando aquilo que a *Met.* nos apresenta como relações e dissociações entre *kínēsis* e *enéргеia*, bem como suas relações com *prāxis* e *poiēsis*. Para explicar melhor a questão podemos citar as palavras de Natali sobre o assunto:

Consideradas do ponto de vista do fim, *enéргеia* e *kínēsis* são de todo distintas, ao menos aparentemente:

- à primeira, no campo da ação humana,

corresponde a *prāxis*, e é um agir com um fim em si mesmo. O exemplo corrente que hoje é dado de uma *prāxis* está ausente em Aristóteles mas já aparece em Alexandre de Afrodísias: o dançar.

- a segunda, sempre no campo do agir humano, corresponde a *poiēsis*; para dar um exemplo, Aristóteles frequentemente refere-se à construção de uma casa. Os dois casos são distintos pela relação ao fim: enquanto na *poiēsis*, afirma Aristóteles, a obtenção do fim põe termo ao processo, na *prāxis* isto não acontece; aliás, a obtenção do fim está presente em cada instante do processo [...].

De fato em uma *kínēsis* a obtenção do fim tem valor em si, mas tem valor apenas como modo de atingir o próprio fim (NATALI, 1996, p. 113-114).

Conforme essa explicação, que aparece em *Met.* Θ 6 1048b23-28, a *prāxis* não teria seu fim apenas ao termo de um processo, enquanto a *poiēsis* seria composta por momentos de um processo que levaria a um fim almejado. Na *prāxis* todo instante contemplaria àquilo que é seu objetivo, estando o fim da ação em cada momento do processo que a constituiria. Dito de outro modo, a *poiēsis* seria um processo que só resultaria em seu fim quando completado, mas a *prāxis* seria um processo completo em cada um de seus instantes. Mas, toda *poiēsis* seria *kínēsis*? O movimento físico implicado na *poiēsis* poderia ser esmiuçado em uma série de movimentos menores estruturantes do todo da produção e que não poderiam ser tomados em separado. O exemplo é a construção de casas, que aparece em *EN* 1174a21-29: cada movimento do processo de construir pode ser percebido separadamente, mas só tem sentido com o fim que lhe excede, a casa construída. Então, a *poiēsis* é composta por “*poiēseis* parciais incompletas” (NATALI, 1996, p. 116) que resultarão em um produto homogêneo ontologicamente.

Agora, resta saber se toda *prāxis* é uma *enérgeia*. *Met.* IX 6 dá exemplos de *enérgeiai* que não parecem precisar de movimentos físicos. Estariam, portanto, fora da alçada da física, pois excluiriam a *kínēsis*. Aristóteles, no entanto, nos apresenta a vida como exemplo de *enérgeia*... e a vida comporta movimentos. Caberia, portanto, questionar: a *prāxis* é ou não é *kínēsis*⁵²?

⁵² Vale ressaltar também, com Natali (NATALI, 1996, p. 117), que haveria

Ao analisarmos os exemplos de *práxeis* virtuosas veremos que são compostas por uma série de atos parciais com a estrutura da *kínēsis*. Um desses exemplos poderia ser o mover a espada para golpear um inimigo. Segundo Natali,

[...] estes movimentos são dirigidos à obtenção de um fim e não são fins em si mesmos como se fossem passos de dança. De fato, contra o que se disse na *Metafísica*, na qual havia se afirmado que nenhuma *prāxis* é uma *kínēsis*, Aristóteles afirma, na *Ethica Eudemia*, que toda *prāxis* é uma *kínēsis*” (EE 1220b26-27; 1222b28-29). Assim, segundo tal *Ética*, toda *prāxis* seria uma *kínēsis*, mas qual seria a verdade sobre a questão: toda *prāxis* é uma *kínēsis* ou nenhuma *prāxis* é uma *kínēsis*, como propõe a *Metafísica*? (NATALI, 1996, p. 117).

Natali responde com o auxílio de outro passo da *Met.* (B 2 996a27) no qual é possível ler que todas as ações implicam movimento. Nesse trecho aparece a preposição *meta*, traduzida pelo estudioso como “implica”, o que diferenciaria a *prāxis* da *poiēsis* por ser *composta implicando movimentos*, enquanto a *poiēsis* aconteceria *por meio de movimentos*, usando a preposição *diá* como diferencial, dando à *prāxis* uma heterogeneidade ontológica.

Ainda segundo a *Met.* IX 6 (1048b6-9) e segundo a interpretação do passo feita por Natali (1996, p. 119), vários movimentos singulares compõem uma *prāxis*, sendo os movimentos como que a matéria e a ação, a forma. Assim, o estudioso chega à seguinte formulação: “Toda *prāxis* é, do ponto de vista formal, uma *enérgeia* e, do ponto de vista material, é composta de *kínesis*” (NATALI, 1996, p. 119). O que faz a diferença entre *prāxis* e *poiēsis* é que, na explicação do estudioso:

Ambas são eventos humanos que se dão no mundo sublunar, são compostas de movimentos, mas enquanto a *poiēsis* tem uma estrutura ontológica de movimento *in toto*, a *prāxis* tem uma estrutura ontológica apenas em parte similar àquela das *enérgeiai* mais puras, como a auto-

poiēseis feitas com fim moral, como poderemos ver ao propor elementos favoráveis a uma educação emocional moral no Capítulo III.

contemplação divina, porque, mesmo sendo fim em si mesma, na sua atuação é composta de movimentos. O todo da ação tem seu fim em si, mas as partes das quais se compõe têm, cada uma, o seu fim particular (NATALI, 1996, p. 119).

Haveria, segundo essa proposta, ações componentes particulares que perseguiriam outros objetivos, como o levantar uma espada para golpear um inimigo em batalha, mas que tenderia à vitória. Haveria, assim, o todo da ação, com objetivos em si, como as ações virtuosas que não tenderiam a um resultado prático fora delas mesmas? Ou as ações virtuosas igualmente deveriam ser eficazes, como o golpe de espada? Desse tipo de interrogação surge a questão da *eupraxía*, que Natali pensa responder ao problema em curso e que voltará ao nosso estudo no capítulo seguinte, mas que, por ora, pode ser entendido do modo descrito abaixo.

A *prāxis* humana propriamente dita não é totalmente *enérgεια*, como seria a contemplação divina. É composta por *kíneseis* que buscam um resultado, e, no caso da ação moralmente avaliável, esse resultado seria um conjunto de sucesso na ação e valor moral. Essa proposta condiz com a descrição que Aristóteles faz do homem, ser o intermediário entre divino e animal que discutimos desde o argumento da função humana porque a *eupraxía*, aos olhos de Natali, não seria apenas a ação boa moralmente, mas a ação completa, bem-sucedida, senão Aristóteles não daria tanta importância à deliberação em suas reflexões éticas. Caso o fim da ação fosse sempre ela mesma, ou somente ela mesma, a deliberação seria inútil porque um ato corajoso, por exemplo, seria um fim em si mesmo, não buscando nada mais. Então, não seria preciso investigar (*zēteín*) o modo mais eficaz ou, nas palavras de Natali (1996, p. 122), “mais rápido e elegante” para alcançar um fim. Por isso a *prāxis* humana não pode ser pura *enérgεια*, mas deve ser também composta de *kíneseis*, justificando que as ações humanas são tributárias de deliberação, de escolha deliberada e da *phrónēsis*. Estas são essenciais à boa ação humana, pois dizem respeito tanto à determinação dos fins a serem buscados como dos meios que permitam alcançá-los e que são solicitados pelos desejos e mudados pelas emoções.

No entanto, antes de saber como as *páthē* se encaixam nesse processo que conduz à *eupraxía* e como podem influenciá-la, é preciso buscar delimitar, a partir das indagações surgidas com a *EN* e do que foi inferido até o momento, o que vem a ser “emoção”. Fazer essa

delimitação será necessário para que possamos responder às questões que foram postas até o momento, mas também para podermos compreender como pode ser possível mudá-las para que se liguem às sugestões da razão, permitindo-nos tratar a educabilidade e a racionalidade das emoções. A discussão acima apresentada sobre a relação da *eupraxía* com o *páthos* é crucial para que isso seja feito, pois insere definitivamente a emoção entre as coisas relacionadas à *eudaímōnía*, pois, como buscaremos apontar no próximo Capítulo, *eupraxía* e *eudaímōnía* são indissociáveis.

4. Em busca da definição de emoção em Aristóteles

Na *Ética Nicomaqueia* (Livro I, capítulo 7), Aristóteles propõe que uma investigação deva começar com o estabelecimento, ao menos em linhas gerais, daquilo que é o objeto investigado. Contudo, pelo menos nesse tratado, o filósofo não parece dar contornos bem definidos a uma noção geral daquilo que entende por *emoção*, nem em sentido moderno⁵³, nem ao menos em seus próprios termos. Uma definição, segundo Aristóteles, deveria apresentar o *génos* (gênero) e a diferença específica daquilo que é definido, mostrando o que o objeto estudado realmente é (*Top.* I 5 101b38 et seq.)⁵⁴. A *EN*, todavia, a princípio apresenta apenas o gênero da emoção, *páthos*, e uma lista de coisas às quais chama emoção, como podemos conferir na passagem abaixo:

Dado, pois, que os estados que se geram na alma são três⁵⁵: emoções, capacidades, disposições, a

⁵³ Uma definição, em ‘sentido moderno’, buscaria explicar o que é uma emoção. Carlo Natali explica desse modo a deficiência na definição que *EN* II fornece da ação (1996, p. 102), pois à ética não caberia tal tipo de explicação, própria à metafísica. Podemos também pensar em uma proposta feita por Barnes que justificaria tal insuficiência, bem como a insuficiência de definição de outros termos chave na teoria ética aristotélica: o autor, ao escrever para si, não elaboraria tais propostas, ou talvez não o fizesse por tratar de assunto que julgava suficientemente conhecido daqueles a quem discursava.

⁵⁴ Tradução Valandro e Bornheim (1978), no original: ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων [...].

⁵⁵ Note-se que no Grego aparece a palavra “*gnómena*”, ‘traduzida’ por Zingano (2008) como “estado”. Julián Marias (2009), bem como Bornheim e Vallandro (1979) optaram por “coisas”, Ross (1995) opta por “sentimentos” e Tricot (2002) por “fenômenos” para a tradução do termo. Contudo, é difícil escolher uma das propostas para interpretar o que é pouco explicado por Aristóteles. Os

virtude será um deles. Entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor; por capacidades, os estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções: por exemplo, aqueles em função dos quais somos capazes de encolerizar-nos, afligir-nos ou apiedar-nos; por disposições, aqueles em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções (*EN* II 4 1105b19-29)⁵⁶.

O passo do Livro II 3 da *Ética Nicomaqueia* nos apresenta algumas dificuldades, mas igualmente algumas ideias de por onde possamos caminhar a fim de entender o que Aristóteles propõe como emoção. A primeira inquietação que nos traz é justamente a supramencionada definição insatisfatória, o que, todavia, pode sofrer a seguinte objeção: o texto apresenta-nos igualmente a especificação de que tais coisas são acompanhadas de prazer ou dor. Essa afirmação não satisfaz a nossa curiosidade porque entendemos que uma lista com substantivos no acusativo não serve como definição (sequer em termos aristotélicos). Não nos satisfaz também porque há outras coisas mencionadas nos tratados aristotélicos que são descritas como acompanhadas de prazer ou dor, como as ações, afirmação que pode ser lida nos Livros VII e X, por exemplo, não levando esse traço a constituir-se realmente como uma diferença específica.

O prazer e a dor, todavia, são indicados na definição das emoções feita pela *EN* como seu traço distintivo, traço que é repetido em quase

tradutores parecem utilizar o que lhes parece calhar melhor à sua própria interpretação.

⁵⁶ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: ἐπει οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἐπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι· ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνεμιμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα.

todas as outras definições apresentadas nos demais tratados que chamaremos em nosso auxílio, o que não nos permite ignorar essa característica. Aristóteles explica que, comumente, se admite o prazer como o que toca mais de perto a natureza humana, ideia relevante para nossa investigação, porque há prazeres ligados ao não racional, e prazeres do intelecto, como aqueles associados à vida contemplativa, que são descritos pelo filósofo como maiores e melhores dentre os prazeres. Por isso, na educação dos jovens são usados prazer e dor para direcioná-los, pois se pensa que para formar a excelência do caráter é preciso se comprazer com as coisas certas e detestar as que devem ser detestadas (*EN X 1 1172a19-24*). Percebemos, contudo, o filósofo a abordar os prazeres não racionais com a cautela costumeira dispensada aos elementos não racionais, pois parece pensar ser necessário educá-las conforme a reta razão. Assim, Aristóteles não nega que prazer e dor nos acompanham por toda vida, que tenham grande importância e força para a virtude e para a vida feliz, porque escolhemos o que é agradável e fugimos do que é doloroso, sendo que o prazer é naturalmente buscado pelo desejo e a dor evitada. Portanto, prazer e dor estão ligados igualmente à ação que conduzirá ao alcance dos fins desejados.

Além do passo do Livro II no qual Aristóteles relaciona prazer e dor às emoções, o pensador aborda-os especialmente em três momentos de sua *EN*. Primeiro, trata esses assuntos quando estuda as propostas correntes sobre a melhor forma de vida humana. Nesse ponto, vimos que ainda no Livro I percebe que boa parte dos homens busca uma vida voltada totalmente para o prazer, considerado, indiscriminada ou vulgarmente, um bem ou o bem supremo. A consideração é feita e descartada pelo filósofo, que concorda que o prazer seja um bem, mas que seja impossível considerá-lo o bem supremo, ainda que se configure como um bem final.

O segundo momento em que a temática é discutida é o Livro VII, que apresenta um diálogo com Platão e sua proposta do prazer como um processo, ideia descartada pela *Ética* em questão. O terceiro ponto do tratado no qual o prazer aparece é a primeira “metade” do Livro X da *EN*, quando o filósofo parece retomar as propostas sobre os prazeres da vida vulgar abordados no Livro I, reforçando sua ideia de que o prazer não pode ser o bem supremo, mas que ainda assim pode ser um bem porque apesar de poder ser escolhido por si mesmo não apresentaria a autossuficiência e completude da felicidade, deixando espaço em uma vida voltada à busca de prazer ainda para a necessidade de outras coisas. Nesse trecho o filósofo apresentaria sua real concepção do prazer e chegaria a relacioná-lo com a moralidade. Como propõe Frede (2009, p.

241), Aristóteles dá lugar às inclinações em sua moral, embora as ações corretas moralmente não dependam apenas das inclinações; dependem igualmente da racionalidade prática exercida na figura da deliberação. “Ainda que sentimentos, gostos e desgostos desempenhem um importante papel para estabelecer o fim último da ação, eles não determinam a deliberação racional acerca do caráter apropriado de uma ação” (FREDE, 2009, p. 241). Então, os prazeres podem e devem ser bem-educados moralmente, o que possibilitará realizar a recomendação de *EN II*, de que é preciso ser educado a fim de sentir prazer com o que é devido e para desprezar o que é devido.

A estudiosa observa que na *EN*, contudo, Aristóteles não discute o tipo de prazer e dor envolvido nas emoções. Por isso, e por sugestão de Frede, é preciso recorrer à *Retórica* para saber de tal assunto. Neste livro Aristóteles usa a tese que havia rejeitado na *EN*, aquela que propõe o prazer como um processo (*Rhet. I 10 1369b33-35*). De acordo com Frede (2009, p. 249):

Não é difícil ver por que Aristóteles recorre à definição das dores e dos prazeres como “processos de interrupção e restauração”: as emoções são baseadas em necessidades, quereres, desejos ou em suas aversões correspondentes. Todos esses fenômenos pressupõem algum tipo de carência, uma necessidade que deve ser satisfeita. Os oradores tratam das necessidades humanas de diferentes modos. [...] os prazeres e as dores relevantes estão ligados às necessidades e aos quereres das pessoas.

A autora entende que a *Retórica* contém um tipo de análise que Aristóteles deve ter pressuposto na *EN* e isso não requer que se assumam tratamentos diferentes para o prazer e para a dor em diferentes fases do pensamento de Aristóteles. Ambos os conceitos sobre o prazer devem ter existido na época do filósofo, que os apresenta em textos diferentes (*Top. I 2 121a35-36*). Aristóteles pode ter escrito a *Retórica* consideravelmente cedo, mas continuou a usá-la e reformulá-la, o que é apontado por marcas posteriores de revisão. Nem assim sentiu necessidade de alterar sua explicação sobre prazer e dor quando tratou das emoções neste livro. Frede pensa que o filósofo deve ter considerado a familiaridade dos leitores com as *páthē* (da *Retórica*)

quando não fez descrição minuciosa do tema na *EN*⁵⁷. “Aristóteles parece, assim, ter reconhecido diferentes tipos de prazer e dor em sua ética sem chamar a atenção do leitor para esse fato” (FREDE, 2009, p. 249), o que justificaria a postura da *Retórica*.

Às observações de Frede acrescentamos que o prazer associado às emoções, como no caso das propostas da *Rhet.*, da *Poet.* e também da *EN* tem um quê de racionalidade. Nos tratados de ciência produtiva é fácil perceber o que afirmamos porque as emoções trágicas, bem como aquelas despertadas pelo discurso retórico, acontecem por um tipo de ‘identificação’ entre o público e as imagens criadas pelo enredo ou pelo proferimento do orador. Essas imagens provocam certo tipo de pensamento (ao menos imaginação) em quem tem contato com elas. É o caso do reconhecimento de que “esse é aquele” mencionado em *Poet.* IV e provocado pela tragédia, que causa prazer próprio a este tipo de literatura ou encenação. Tal prazer não é advindo somente da aparência da arte em questão, mas das formulações racionais que leva o público a elaborar.

Pensamos que o mesmo seja válido para a *EN* porque o prazer e a dor causados pelas emoções descritas neste tratado têm a ver com certas elaborações que se encadeiam a partir do contato com algumas aparências e resultam em determinados tipos de operações psíquicas como as opiniões. O prazer vem com o sentir certa emoção, e igualmente com a lembrança ou a imaginação, pois estas causam ao menos certas alterações no corpo, pondo-o em movimento: por isso, são também classificados como *páthos* (*EN* II 2 1105a2), pois afetam o homem, embora, como observa Konstan (2006, p. 42), os prazeres não sejam exatamente emoção, pois são sensações (*aisthéseis*) resultantes da percepção ou da imaginação. O jovem, ao ser educado, deve adquirir o hábito de sentir prazer e dor com o que é adequado; seu caráter deve se familiarizar previamente com a virtude, gostando do que é belo e desprezando o vil⁵⁸, indicando a forma correta de sentir.

⁵⁷ Talvez por isso também não faça grandes explicações sobre as emoções.

⁵⁸ Segundo Frede, das considerações acerca das emoções e do prazer feitas por Aristóteles, o que fica para pensarmos atualmente é a proposta da necessidade de uma educação moral apropriada das emoções, do sentir prazer e dor com atividades e atitudes corretas. Um segundo benefício seria o enfoque na qualidade de vida, na qual se preze o desenvolvimento das qualidades que apresentamos naturalmente para termos uma vida satisfatória e, pensamos, em harmonia dentro de nossas comunidades. Aristóteles entendeu que a moralidade é compatível com inclinações pessoais e pressupôs tais inclinações. Isso é o

Além da menção ao prazer e à dor e das listas apresentadas no passo que, provavelmente, deveria explicar o que Aristóteles entende por emoção, devemos considerar em que medida a “definição” apresentada pode ser útil em nossa busca por maior especificidade sobre o assunto. Para começar, podemos observar um pouco mais *EN II 4 1105b19-29* e com isso notar a relação do *páthos* com as capacidades (*dynámeis*) e as disposições (*héxeis*). A passagem busca esclarecer o que são as virtudes, e, por isso, as diferencia das emoções: estas não seriam nem disposições, ou seja, aquilo que nos faz ter bom ou mau comportamento frente às emoções; nem *dynámeis*, que são as capacidades que se tem de sentir as emoções. O passo, todavia, diz muito da importância ética do *páthos*, pois, se a virtude é disposição e é fundamental à felicidade - e, sendo a felicidade o fim humano -, se está ligada desde a alma à emoção - por ser disposição de se posicionar bem diante das emoções - percebemos que o papel desses elementos desprezados ou postos em segundo plano por outros filósofos é realmente grande em Aristóteles, como bem observa Zingano (2007, p. 145; *EN II 1 1103b25*). As emoções interferem no ser e no agir virtuosamente (*EN II 2 1104b4-13*), pois há modos diferentes de se sentir e lidar com a emoção, conforme o estado e a *héxis* nos quais nos encontramos. Então, ser virtuoso implica se comportar bem em relação à emoção e senti-la de modo (ou na quantia) adequado.

A partir das observações feitas, podemos afirmar que o passo em questão deixa claro que as virtudes não são emoções, embora se relacionem com estas, pois virtudes e vícios (*kakíai*) levam a considerar um agente como bom ou mau, a ser louvado ou censurado e envolvem escolha deliberada. Um homem que apresenta uma virtude é dito disposto de certo modo, mas ninguém é considerado bom ou mau, ninguém é louvado ou censurado, nem considerado disposto de certo modo por sentir uma emoção, ou por ser capaz de sentir uma emoção.

A relação da emoção com a virtude moral em *EN II* confirma as propostas de *EN I 13* a respeito da alma humana bipartida, cuja capacidade desiderativa “comportaria” as emoções. Tal capacidade, é forçoso lembrar, seria não racional, mas capaz de ouvir as sugestões da razão prática; portanto, deveríamos supor que aquilo que fosse de sua alçada refletisse tal capacidade de ouvir a razão. A possibilidade de as emoções seguirem a reta razão, todavia, se configura como um

mérito da teoria em questão e a proposta de que a ação deve ser feita com inclinação e não por inclinação pouparia muita discussão se tivesse sido levada a sério pelos filósofos posteriores.

problema, pois ainda no Livro II Aristóteles nos fala de emoções que são moralmente más e que não admitem mudança⁵⁹.

Dado que os trechos da *Ética Nicomaqueia* em análise por ora nos trouxeram mais dúvidas que respostas - ao mostrar-nos o “lugar” das emoções na alma, e com este, sua capacidade de participar do racional - consideramos que, para entendermos esses assuntos, igualmente seja relevante consultar tratados que se dedicaram mais especificamente ao tema e consultar o texto no qual particularmente se analisa as questões relativas à alma. Essa consulta nos permitirá trazer soluções às questões suscitadas desde *EN I 13* a respeito da possibilidade de participação do não racional na razão humana, dado que ambos são capacidades de uma alma una que se manifestam no corpo. Por isso julgamos que o tratado sobre a alma, assim como os demais textos que serão nossos auxiliares, nos permitirão ter maior clareza sobre as relações das emoções com corpo e alma e com a razão humana.

4.a) Alma, corpo e emoções interpretadas a partir de *EN I*, com o auxílio do *DA*, da *Rhet.* e da *Poet.*

No *De Anima* o estudo da *psyché* está entre aqueles dedicados às coisas da natureza, por ser um tipo de investigação que pretende conhecer a natureza, a substância e os atributos da alma, dentre os quais estão as afecções (*páthē*) que lhes são próprias. Essas afirmações conduzem à questão complexa da separação ou unidade entre corpo e alma. Devemos retomar o problema, ainda que brevemente, já que Aristóteles faz com que alma e corpo compartilhem as emoções, afirmação feita anteriormente. Frente a esse assunto cabe a questão da inseparabilidade entre corpo e alma. Quanto à questão, Aristóteles parece pôr-se em franca oposição às teorias dualistas de Platão, como aquelas apresentadas no *Fédon*, quando escreve:

Há ainda uma dificuldade de saber se as afecções

⁵⁹ É o que confirma Sorabji, quando fala da proposta de Aristóteles sobre o meio termo nas emoções: “Pois ele diz que o que conta muito ou pouco depende de quem nós somos, da ocasião, do para quê e para quem a nossa emoção é dirigida, do resultado provável e do modo de reagir. Além disso, ele aponta que algumas emoções como *Schadenfreude* (sentir prazer com o insucesso alheio) e inveja têm a ideia de maldade construída nelas, de modo que não há espaço para a ideia de moderação em exercê-las” (SORABJI, 2000, p. 195, tradução nossa).

da alma são todas comuns àquilo que possui alma ou se há também alguma afecção própria à alma tão somente. E embora não seja fácil, é necessário compreender isto. Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se o pensar também é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável. [...] Parece também que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comisseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar – pois o corpo é afetado de algum modo simultaneamente a elas (DA 403a3-19)⁶⁰.

O passo apresenta simultaneidade nas afecções do corpo e da alma, inviabilizando a separação destas duas instâncias⁶¹, pois, como observa Everson (2012, p. 238), “se o corpo deve ter órgãos que são capazes de realizar suas funções constitutivas, estes igualmente precisam ter particulares constituições materiais”. Reforçamos, portanto, que para Aristóteles não há separação entre corpo e alma, o que nos mostra sua teoria das emoções, pois nesta teoria o filósofo explicita que

⁶⁰ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ράδιον δέ. φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθέν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὄλωσ αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' εἰκεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. εἰ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχεται ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μὴθὲν ἐστὶν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστὴ [...] εἰκε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τοῦτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.

⁶¹ A questão é bem mais complexa, porém não poderíamos estudá-la em detalhes nesse momento. Sobre o assunto sugerimos a leitura de textos como os de Robinson e Everson, indicados nas referências. Estes lidam com a questão com muito mais cuidado do que nós podemos lhe dispensar no presente.

quem se emociona não é o corpo, mas o composto corpo/alma, apresentando claramente sua perspectiva hilemórfica. A prova que Aristóteles dá para tanto é que, às vezes, as emoções fortes e violentas (*hiskyròn kai enargòn pathēmaton*) não produzem excitação ou medo, mas, às vezes, emoções pequenas e imperceptíveis (*mikròn kai amaurón*) nos movem (*kineísthai*). Isso se torna ainda mais evidente, por exemplo, quando não acontece nada de temível, mas se sente medo (DA I 1 403a20-24), tendo o corpo a tremer, como é o caso em um teatro. Por isso, o filósofo considera evidente que as afecções são determinações na matéria - ou seja, implicam ou envolvem matéria, mas não somente (DA I 1 403a24-25; *lógoi ényloi eisín*⁶²). Por isso também, as definições que dá para as emoções são do tipo *o encolerizar-se é um movimento no corpo, do sangue na região que está em volta do coração, ocasionado por certo desejo*⁶³. Tais potências são despertadas por percepções, imagens e imaginações, fatores que estão atrelados ao exterior e à percepção sensível, e estão associadas ao desejo e ao pensamento daquele que se emociona.

Dessas considerações do tratado sobre a alma acerca das emoções, além da velha lista das *páthē*, é possível entender que afetam simultaneamente alma e corpo e que neste provocam alterações e mesmo movimentos. Teorias que parecem ser de grande ajuda à nossa pesquisa, embora no DA Aristóteles possa não estar preocupado em especificar o valor moral das emoções, dado o caráter biológico (ou psicológico) do texto. Pelas propostas observadas, entendemos “que as afecções da alma são assim inseparáveis da matéria natural dos animais, na medida em que de fato subsistem neles coisas tais como ânimo e

⁶²Everson traduz a expressão por “explicações materiadas” e Tricot por “des formes engagées dans la matière” (as formas determinadas da matéria). Este último explica o raciocínio de Aristóteles no passo da seguinte forma: “as emoções variam segundo os diferentes indivíduos; elas tanto se produzem, e elas tanto não se produzem. Ora, essa diferença não é devida ao πάθημα que é o mesmo para todos; é devida à diferença dos temperamentos, da constituição física. Portanto, uma emoção é sempre acompanhada, mesmo no caso em que o fato não é aparente, de um concomitante físico” (2010, nota 2, p. 29, tradução nossa).

⁶³Embora nos interesse em demasia, a questão de como as afecções da alma se manifestam no corpo é mais bem discutida por Aristóteles em seus tratados biológicos, mas não aparecerá aqui por questões de exequibilidade de nosso estudo.

temor, e não são como a linha e a superfície” (*DA I 1 403b17-19*)⁶⁴. Constatação possível porque o estudioso da natureza trataria as afecções de modo diferente do que o faria um dialético, como Everson escreve:

Nós já vimos que, ao definir as afecções da *psyche*, Aristóteles dá prioridade à identificação das causas das mudanças relevantes e aqui ele insiste que também ter (sic) de ser feita referência ao corpo. Que aqui “este tipo de corpo” não represente uma referência à forma é confirmado pelo que se segue. Ele contrasta as definições de ira que seriam oferecidas pelo dialético e pelo físico: o primeiro definiria a ira como “‘o desejo de retribuir a dor’ ou algo parecido”, enquanto o último a definiria como a agitação do sangue ao redor do coração (EVERSON, 2010, p. 241).

Essa diferença nas descrições das afecções acontece porque: “Um discorre sobre a matéria e o outro sobre a forma e a determinação” (*DA I 1 403b1-2*)⁶⁵. A determinação é a forma da coisa e precisa existir em uma matéria que possua tal qualidade. O estudioso da natureza é, portanto, aquele que aborda as afecções correspondentes a um corpo específico e a uma matéria específica, não tratando das afecções que não são deste tipo, assunto que cabe a estudos como os da arte retórica, dos quais falaremos na sequência.

Por ora seguiremos com a investigação do *DA* que continua questionando afirmações sobre a acomodação da alma no corpo e afirmando que tal consideração é necessária, pois é devido à comunhão corpo/alma que um faz e outro sofre, um move e outro é movido, sendo que nada disso acontece casualmente a um ou ao outro. Aristóteles observa, em contrapartida: parece que cada corpo apresenta configuração própria. Nesse ponto, provavelmente, tenhamos a importância de chamar as considerações de um tratado biológico para uma discussão ética: se o primeiro tipo de investigação tem por preocupação o mover, poderá auxiliar na resolução de questões morais, pois não há ação (*prāxis*) ou atividade (*enérgeia*) moralmente considerável sem movimento (*kinēsis*), tampouco sem o movimento

⁶⁴ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: ὅτι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὕτως ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων, ἢ γε τοιαῦθ' ὑπάρχει <οἷα> θυμὸς καὶ φόβος, καὶ οὐχ ὥσπερ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον.

⁶⁵ Idem, no original: ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον.

daquilo que pede as ações ou as atividades como vimos pouco acima.

Diante da questão do mover e do que faz mover, podemos explicitar a proposta precedentemente mencionada que a alma é o que move sem ser movido, tratando-se do movimento local: “é possível, como dissemos, que a alma se mova por acidente, e que mova a si mesma – é possível, por exemplo, que aquilo em que ela está seja movido, e seja movido justamente pela alma -, mas não é possível, de nenhuma outra maneira, que a alma se mova quanto ao lugar” (DA I 4 408a30-34)⁶⁶. A partir dessa afirmação, Tricot (2010, nota 2, p. 65) esclarece que a alma se move no corpo em que está por acidente, pois move-o, e que o movimento quanto ao lugar, bem como as alterações fisiológicas provocadas pelas *páthē*, podem nos preocupar justamente pela relação da *kinēsis* com as ações e as atividades morais que mencionamos. Aristóteles pensa que o deslocamento da alma poderia ser inferido mais verossimilmente das suas capacidades, consideradas pela opinião comum como movimento. Esta é a interpretação, dada por Tricot (2010, nota 4, p. 65), para o passo que segue:

E seria mais razoável alguém ter certa dificuldade em relação à alma como movida, tendo em vista o que se segue: dizemos que a alma se magoa, se alegra, ousa, teme, e ainda que se irrita, percebe e raciocina, e há a opinião de que todas estas coisas são movimentos, donde alguém poderia pensar que a alma se move. Isso, contudo, não é necessário. Pois, mesmo que o magoar-se, o alegrar-se ou o raciocinar sejam especialmente movimentos, e que cada um deles o seja pela alma – por exemplo, que o irritar-se ou o temer seja um tipo de movimento do coração, e que o raciocinar seja um tipo de movimento desse órgão ou talvez de outro diverso; e que, dentre estes casos, uns ocorram segundo a locomoção de certas partes movidas, outros segundo a alteração das mesmas (quais e como, é outra questão) – dizer que a alma se irrita é como dizer que a alma tece ou edifica. Talvez seja melhor dizer não que a alma se apieda ou apreende ou raciocina, mas que o homem o faz

⁶⁶ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἵπομεν, ἔστι, καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἔστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ' οὐχ οἷον τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν.

com a alma. E isso não porque o movimento existe nela, mas porque o movimento ora chega até ela, ora parte dela: na percepção sensível, por exemplo, ele parte de fora, e na reminiscência, parte dela até chegar aos movimentos e às estabilizações nos órgãos da percepção (*DA* I 4 408a34-35; 408b1-17)⁶⁷.

Assim, dando por fim nossa breve discussão sobre a questão do movimento provocado pelas *páthē* da alma no corpo, confirmamos que a alma não é o que faz mover e o que é movido. Ela é somente o que faz mover (*DA* 409a18; *allà tò kinoûn mónon*), e não é preciso que se mova para que conceda movimento aos corpos, embora por esses argumentos não fosse possível explicar as funções (*tà érga*) e as afecções (*tà páthē*) da alma⁶⁸. Essas propostas do *DA*, portanto, não põem fim às nossas dúvidas acerca da definição de emoção.

Frente às indefinições apresentadas pela *EN* e pelo *DA*, a *Retórica* ressalta algo novo e importante. Esse tratado propõe que as emoções são “as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras

⁶⁷ Tradução de Maria Cecília Gomes (2006), no original: ἄλλως δ' οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν. εὐλογώτερον δ' ἀπορήσειεν ἂν τις περὶ αὐτῆς ὡς κινουμένης, εἰς τὰ τοιαῦτα ἀποβλέψας· φαμὲν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν, θαρρεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαι τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. ὅθεν οἰηθεῖη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον. εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἰσὶ, καὶ ἕκαστον κινεῖσθαι τι τούτων, τὸ δὲ κινεῖσθαι ἔστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ ὀργίζεσθαι ἢ φοβεῖσθαι τὸ τὴν καρδίαν ὡδὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἢ τι τοιοῦτον ἴσως ἢ ἕτερόν τι, τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φοράν τινων κινουμένων, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν (ποῖα δὲ καὶ πῶς, ἕτερός ἐστι λόγος), τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὐσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τωνδὶ, ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.

⁶⁸ Raciocínios (*logismóis*), percepções (*aisthésis*), prazeres (*hēdonás*), dores (*lýpas*), etc.

semelhantes, assim como as suas contrárias” (*Rhet.* II 1 1378a19-22)⁶⁹. Mais adiante no texto, lemos outro passo que parece proceder a uma exemplificação ou lista de emoções: “Por paixões entendo a ira, o desejo e outras emoções da mesma natureza de que falamos anteriormente” (*Rhet.* II 12 1388b32-33)⁷⁰. O que pode chamar nossa atenção nesses trechos é resumido por Konstan (2006, p. 33, tradução nossa) do seguinte modo: “A definição de emoção ou *páthos*, entretanto, que Aristóteles oferece na *Retórica* – o mais perto que ele chega de dar uma tal definição do que em nenhum outro de seus escritos [...] – não relaciona emoção com sua causa externa ou estímulo, mas insiste antes em seu efeito sobre o julgamento”. Observação extremamente válida, embora entendamos que as definições das emoções particulares trazidas pelo Livro II da *Rhet.* apresentem as referências aos mencionados estímulos ou causas externas, como mostraremos pouco adiante. Deixemos isso por ora; concentremo-nos na tentativa de definição dada pelo texto e nos juízos que se diz serem alterados.

Começemos com uma interrogação: como o destaque na capacidade de “mudanças nos juízos” poderia ser importante para nossa pesquisa, se as coisas que dizem respeito à retórica diferem daquelas específicas à ética? Sendo a retórica considerada uma arte e, se a arte trata do universal, como poderia nos ajudar a esclarecer questões éticas, se vemos Aristóteles sempre a ressaltar o caráter particular das ações morais? Antes de responder às questões, vale frisar que a ética também aborda universalmente suas questões, graças ao seu caráter filosófico, já indicando certa proximidade entre as investigações dos dois tratados. Diante disso podemos ir às respostas: o filósofo nos informa que a arte retórica não teoriza sobre o provável para o indivíduo, mas sobre o que parece verdadeiro para pessoas de certa condição, formando silogismos a partir daquilo sobre o que estamos habituados a deliberar. Esse envolvimento do hábito e da deliberação, mesmo que não implique necessariamente uma ação particular, ainda é de grande importância para nossos estudos, porque a função da retórica “consiste em tratar das questões sobre as quais deliberamos e para as quais não dispomos de artes específicas, e isto perante um auditório incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo ou de seguir uma longa cadeia de raciocínios”

⁶⁹ Tradução de Alberto, Alexandre Júnior e Pena (2012), no original: ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

⁷⁰ Idem, no original: λέγω δὲ πάθη μὲν ὀργὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὰ τοιαῦτα περὶ ὧν εἰρήκαμεν πρότερον.

(*Rhet.* I 2 1357a1-4)⁷¹.

A arte retórica tem o poder de incitar a deliberação e tal poder é empregado em julgamentos e em outras instâncias importantes às decisões da *pólis*. Por isso, Konstan (2006, p. 34) observa que os momentos nos quais as emoções eram excitadas por artifícios retóricos são representantes de como as *páthē* estão presentes no cotidiano político ateniense, e mesmo moral. Assim, nosso empenho em estudar as emoções propostas no tratado é válido, mesmo que estudiosos como Fortenbaugh (2008, p. 114) entendam que os intentos da *Retórica* são distintos daqueles da *Ética Nicomaqueia*. Esta proposta pode sofrer abalo se confrontada com a interpretação de Nussbaum (1996, p. 306 et. seq.), que vê elemento cognitivo na constituição das emoções (e não só nas emoções propostas pela *Poética* e pela *Retórica*), aproximando suas teorias sobre a emoção da tese de Konstan acerca dos ajuizamentos influentes no cotidiano da *pólis*.

Tendo em vista a objeção de se relacionar as propostas da *EN* e da *Rhet.* acerca das emoções, reforçamos a importância, mesmo na vida de um filósofo, do convívio político na realização da vida humana feliz. Se a retórica traz as emoções para as práticas comuns da *pólis*, consideramos o exercício de conjugação das ideias dos dois tratados como válido porque a *Rhet.*, além de trazer algo mais próximo de uma definição de emoção, fala mais detalhadamente do nosso objeto de pesquisa e da possibilidade de mudança nas/de emoções operadas pelo discurso. As *páthē*, sendo coisas que fazem alterar os homens e que mudam seu juízo, e sendo acompanhadas por prazer ou dor (ou ambos)⁷², na arte retórica estão relacionadas às disposições do público e ao caráter apresentado pelo orador, assegurando ao tratado um lugar em nossa investigação.

Para que o discurso tenha o poder da persuasão e da mudança nos juízos, Aristóteles pensa ser conveniente distinguir três aspectos em cada uma das emoções que possa suscitar: 1) em que estado de espírito

⁷¹ Tradução de Alberto, Alexandre Júnior e Pena (2012), no original: ἔστιν δὲ τὸ ἔργον αὐτῆς περὶ τε τοιούτων περὶ ὧν βουλευόμεθα καὶ τέχνας μὴ ἔχομεν, καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις ἀκροαταῖς οἱ οὐ δύνανται διὰ πολλῶν συνορᾶν οὐδὲ λογίζεσθαι πόρρωθεν.

⁷² Sobre o misto de sentimentos que acompanha as emoções da *Retórica*, ver FREDE, D. “Mixed feelings in Aristotle’s *Rhetoric*”. In.: *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkeley, Los Angeles, London, 1996, p. 258-285. Ver também Konstan (2006, p. 41 et. seq.), que admite, por exemplo, o misto de prazer e dor com a raiva.

se encontra quem se emociona; 2) com o quê costuma se emocionar; e 3) em que circunstâncias se emociona. Com base nesses critérios, o filósofo elabora descrições das emoções particulares implicadas com a arte de persuadir: se uma pessoa concentra um ou dois destes aspectos, e não todos, não inspira a emoção. Aristóteles faz uma distinção das *páthē*, conforme esse método, que será de grande ajuda aos nossos propósitos de definir o que são as emoções e sua natureza e, embora não apresentemos aqui uma reprodução da definição dada para cada *páthos*, mais adiante, no entanto, recorreremos ao medo (*phóbos*) como exemplo do que expomos⁷³. As descrições, contudo, nos levam a perceber as emoções a serem despertadas com o discurso que tem por base caracteres já estabelecidos, sejam estes aparentes ou reais. Estes caracteres podem ser apresentados pelos espectadores dos discursos, pelos envolvidos nas situações apresentadas em uma exposição, ou pelos oradores que proferem uma fala. Nesse ponto, provavelmente, existe uma pequena diferença entre as propostas da *Retórica* e aquelas da *Ética Nicomaqueia*, texto no qual as emoções ainda têm a ver com um caráter em formação⁷⁴, embora as considerações apresentadas no Livro X mostrem tal tratado preocupado igualmente com a conservação de um caráter bem formado.

As diferenças entre os dois escritos cessam quando lidam com pessoas e com o mundo que cerca quem se emociona, como explica Nussbaum (2008, p. 46-47). A partir desses estudos entendemos que estes fatores despertam e sofrem influência das emoções, trazendo sempre o olho do outro para nosso mais íntimo⁷⁵, embora no âmbito

⁷³Tal escolha se justifica, porque o medo parece ser uma das emoções que comporta todas as características que consideramos importantes para essa classe (subclasse) de coisa seja entendida.

⁷⁴ Hutchinson observa que os estudantes que acompanhavam Aristóteles deveriam ser jovens das melhores classes sociais de Atenas.

⁷⁵ Isso porque, segundo Konstan (2006, p. 27-28, tradução nossa), “dado que o julgamento e a crença são centrais para a dinâmica das emoções como Aristóteles as concebe, é natural que um entendimento das *pathē* deve fazer parte da arte da persuasão. Aristóteles caracteriza as emoções como consistindo de dois elementos básicos: primeiro, todo *páthos* é acompanhado por dor e prazer; segundo, as *pathē* são, nas palavras de Aristóteles, aquelas coisas ‘em consideração das quais as pessoas mudam e diferem em observação aos seus julgamentos’. [...] nós podemos observar que alguém deve estar alerta à possibilidade que um foco no papel da emoção no argumento condicionou o tipo de sentimentos que Aristóteles e outros estudantes de retórica selecionaram para análise. Mas pode ser também que ambientes forenses e deliberativos

político, sendo as paixões entendidas também como respostas a interações na *pólis*. O que implica que há uma relação de identidade ou dessemelhança entre as pessoas envolvidas com determinada emoção. Por isso, parece que todas as *páthē* da *Retórica* envolvem um tipo de pensamento - ou ao menos opinião - ou imaginação, devidos a determinadas situações e posturas dos outros com relação àqueles que se emocionam. Essas emoções parecem ser despertadas por pessoas ou relatos aos quais se dá importância, envolvendo tipos de crenças⁷⁶ (*pístis*) e/ou opiniões (*dóxai*) e juízos do público, permitindo-o se emocionar, por exemplo, com o que é exposto em um julgamento. Com isso, a plateia pode deliberar e tomar certa decisão, os ouvintes dos discursos tratados na *Retórica* agem ou ao menos reagem de formas semelhantes, em conformidade com aquilo que o orador deixa transparecer e do modo como busca afetá-los. Informações de grande relevância aos nossos propósitos, por implicar “ações” particulares (*EN VI 12 1143a28 et seq.*).

Esse tipo de postura pode ser confirmado ainda por outra arte de emocionar: a poesia trágica. Quando Aristóteles faz sugestões para a boa composição de enredos e personagens trágicos, deixa ainda mais aparentes as propostas sobre as emoções que destacamos como aquelas

fossem vistos como exibindo cenários intensificados do modo como as emoções operavam geralmente na vida grega, onde elas estavam proximamente ligadas a interações públicas e [eram] manifestadas principalmente em uma negociação de papéis sociais contínua e pública. Emoções, vistas deste modo, não são expressões estáticas resultantes de estímulos impessoais, como com os pacientes sujeitos a choque elétrico nas fotografias publicadas por Darwin, mas [são] antes elementos em conjuntos complexos de trocas interpessoais, nas quais os indivíduos estão conscientes dos motivos dos outros e prontos a responder na mesma moeda. Não é que Aristóteles esteja certo quanto às emoções e Darwin errado, mas antes que a abordagem de Aristóteles pode descrever melhor o que as emoções significam na vida social da cidade-estado clássica, enquanto [a abordagem] de Darwin pode ser mais adequada ao modo que as emoções são percebidas no universo moderno, pós-Cartesiano. A visão de Aristóteles das emoções depende implicitamente de um contexto narrativo”.

⁷⁶ Quanto à presença da crença nas emoções, Nussbaum (2008, p. 34, tradução nossa) escreveu: “Aristóteles, Crisipo, Sêneca, Spinoza, Smith, e mesmo Descartes e Hume [...] – todas essas figuras definem emoções em termos de crença”. Sugere-se conferir também, da mesma autora, *The fragility of goodness*. Konstan, em seu *The emotions of the ancient greeks* (2006, p. 261) ressalta a presença da crença na constituição das emoções aristotélicas. Sobre a opinião na base da emoção ver Zingano (2007, p. 152).

pretendidas pelo futuro orador na *Retórica*, contudo, lançando mão de um instrumento emocional diferente, com intenções diferentes. Vejamos em que medida caracteres, emoções e ações - bem como as virtudes e os vícios que deixam transparecer - podem estar ligados às emoções, mesmo quando se trata das emoções trágicas.

Assim como a retórica, a poesia pode ser encarada como uma arte de emocionar porque a *Poética* composta por Aristóteles apresenta-se, até certo ponto, como um manual do fazer poético. Sendo a função da poesia trágica descrita como provocar medo, piedade e a *kátharsis* (catarse, purificação, purgação) dessas emoções, entendemos que também ensina, ao menos em linhas gerais, o que são as tais emoções, embora a *Poética* não apresente uma definição de emoção. Esse texto, todavia, nos ajuda a compreender o que é o *páthos* para Aristóteles, além de dar excelentes dicas a respeito do papel ético das *páthē*, ressaltando duas emoções em especial: o medo (*phóbos*) e a piedade (*eleeinós*). Uma hipótese demasiado interessante, defendida por Nussbaum quanto a estas é a de que, de acordo com Aristóteles, as emoções não são particulares apenas por derivarem da percepção sensível, assim como por serem individualizadas por crenças e julgamentos que são internalizados por cada pessoa. “Uma típica emoção aristotélica é definida como um composto de um sentimento, ou prazer ou dor, e de um tipo de crença particular sobre o mundo [...]. O sentimento e a crença não estão somente incidentalmente ligados: a crença é a base do sentimento” (NUSSBAUM, 2001, p. 383). Por conseguinte, se as emoções trágicas têm um quê moral e implicam crença, como aquelas emoções que estudamos com a *Retórica*, é possível entendê-las como constituídas de ao menos um elemento de racionalidade. Composição que pode ser comprovada pelas exigências aristotélicas da racionalidade atrelada ao tipo de prazer sentido com a poesia trágica. Assim acontece, conforme Ricoeur (2012, p. 72), porque “Aprender, concluir, reconhecer a forma: é esse o esqueleto inteligível do prazer da imitação (ou da representação)” presente nas emoções trágicas, sendo um tipo de prazer intelectual.

A reação que cada espectador tem diante de um espetáculo pode ser mesmo sinal de suas disposições de caráter. Desse modo, podemos entender que, para Aristóteles, as paixões que são despertadas através da ficção expressa na poesia trágica dizem muito a respeito do caráter e da virtude humana. Sua manifestação através de gestos, ou de simples e quase imperceptíveis sinais do corpo, podem revelar as disposições morais de um cidadão; podem mesmo ser úteis à consolidação de um caráter virtuoso ou à correção de um caráter vicioso. As reações

apresentadas pelo homem quando acometido por emoções, ou mesmo quando inspirado poeticamente a sentimentos como os provocados pelas emoções, podem, deste modo, deixar transparecer o caráter desenvolvido pelo cidadão e prepará-lo para reagir ao mundo⁷⁷. O agente será instigado a agir de modo a demonstrar, por meio da beleza de suas ações que serão dignas de louvor, a boa forma de suas disposições e sua retidão moral⁷⁸, ao ser tocado por uma emoção verdadeira ou simulada por meio de *mimesis*.

Apesar do caráter ficcional da tragédia, que pode afetar o teor das emoções que tem por função despertar, boa parte do que foi proposto às emoções suscitadas pela retórica parece valer também àquelas provocadas pela tragédia. Percebemos a presença do prazer e da dor, embora o prazer das emoções trágicas pareça um tanto paradoxal e mais complexo, devido à sua racionalidade de tipo específico à tragédia e ao fato de vir da dor que cada um sente com o estímulo do ficcional. Assim, a tragédia é exemplo de como é possível juntar os dois lados da alma humana, pois suas emoções dependem da racionalidade apresentada pela forma como o enredo é composto e pela racionalidade do público, que consegue compreender o encadeamento lógico apresentado pelo texto ao ponto de se emocionar com as sugestões feitas pela composição trágica. Sempre percebemos a necessidade de se imitar homens a agir, de modo que a unidade do enredo e da ação apareça, necessária e verossimilmente, a partir de sua estrutura. Esse tipo de elaboração textual leva a reações por parte do público e este é conduzido, ao que parece, a pensar e até mesmo a julgar, devido à racionalidade do enredo, a respeito do caráter dos personagens, o que também emociona. Assim, a *Poética* faz mais que nos propor como despertar emoções: conta-nos sobre a constituição das emoções que pretende provocar.

Essa afirmação pode ser confirmada pela proposta que ter simpatia pelos personagens - emoção que não consta das listas de Aristóteles, mas que é mencionada na *Poética* - faz com que percebamos a forte necessidade da relação com o outro, também nesse

⁷⁷Além de apresentarem o caráter do poeta, ligando novamente a poesia trágica à concretude do mundo, mas dessa vez a um mundo prévio à composição trágica (a *mimesis* I descrita por Ricoeur em *Tempo e Narrativa*).

⁷⁸Provavelmente nesse ponto seja validada a proposta de Ricoeur que percebe na *Poética* de Aristóteles os primeiros passos de uma estética da recepção, já que a poesia teria ecos em um depois da composição, a chamada *mimesis* III (RICOEUR, 2010, p. 86 et. seq.).

tipo de exposição, sendo que leva a plateia a imaginar, de certo modo, as situações apresentadas. A tragédia pode mesmo fazer pensar sobre as possibilidades de acontecimentos, obviamente não idênticos aos expostos, mas de teor minimamente semelhante. É isso que toca o espectador e o leva a temer e a se apiedar, mas isso também nos conta o que são medo e piedade. A presença de um forte elemento de racionalidade implicado no despertar das emoções que o espectador das tragédias sente indica-nos os componentes da emoção trágica e geral. É possível que haja mesmo crenças, opiniões e certos tipos de pensamentos, além da inegável imaginação envolvida nas emoções, mesmo que estas sejam emoções trágicas.

Após esses apontamentos, parece que estamos prontos para tentar uma delimitação com contornos um pouco mais bem determinados daquilo que entendemos, juntamente com Aristóteles, acerca do que seja a emoção.

5. A emoção

Diante de tudo o que estudamos, entendemos que quanto ao gênero a emoção classifica-se como *páthos*, sendo uma afecção sofrida conjuntamente por corpo e alma, seja ela visível ou não em uma manifestação física. Pode ser traduzida biologicamente em termos de processos desencadeados no organismo, que podem incorrer em movimento local, embora, por vezes, somente ponha certos órgãos e partes do corpo afetado em movimento. Pertence à capacidade da alma desiderativa, sendo por isso híbrida como tal capacidade. Por conseguinte, Nussbaum (1996, p. 306) chega mesmo a interpretá-la como subclasse do desejo. Igualmente por isso, a maioria das emoções tem a possibilidade de ouvir e até de obedecer à razão, todavia, a emoção não pode ser escolhida deliberadamente: não se escolhe se emocionar ou não, bem como não se escolhe desejar ou não e o que se deseja (EN 1106a3-4). Por isso, as emoções não se confundem com as virtudes morais, fruto de escolha deliberada que é digna de elogio, mas têm um papel crucial junto à constituição e possibilidade destas virtudes. Um homem, portanto, pode ser responsabilizado pelo modo como escolhe agir, mas não por suas emoções; entretanto, parece poder ser responsabilizado, desde que minimamente educado moralmente, pela forma como se emociona e pela intensidade com que sente emoção, bem como pode controlar em direção a quem e a quem leva suas *páthē*.

As emoções são indubitavelmente acompanhadas pelos sentimentos de prazer, de dor ou ambos, contudo, caracterizam-se ainda

por fazerem alterar mais que o corpo: alteram os juízos dos homens. Juntamente com sua natureza desiderativa, tal possibilidade aponta para um elemento racional em certa medida constituinte ou decorrente da emoção. Para que alguém se emocione, é preciso que apresente certas opiniões e mesmo juízos sobre determinadas coisas ou pessoas no mundo, ou é preciso ao menos que se imagine em certas situações, mas as emoções também podem influenciar a formulação de juízos, opiniões e pensamentos sobre certas questões. Por isso, como explica Tricot (2010, nota 3, p. 107, tradução nossa), “πάθος que quer dizer afecção, emoção, sentimento em geral é um movimento da alma provocado por um objeto exterior”. O dito elemento racional é também constitutivo, porque a forma como alguém toma uma circunstância sob certo aspecto, o perceber um estímulo externo que interage consigo, leva o agente a ser afetado, ou seja, a se emocionar ou ao menos a responder emocionalmente, de uma ou outra forma.

Tal afetação faz jus ao caráter patético da emoção aristotélica, bem como abre a possibilidade para que entendamos o *páthos* proposto pelo filósofo como, muitas vezes, resultante da interação entre os cidadãos na *pólis* e influente em tal relação. Igualmente parece nos permitir acatar a ideia de que a emoção faz com que o agente perceba a si mesmo como impotente e vulnerável às coisas importantes do mundo que podem lhe atingir. No entanto, a emoção não pode, em hipótese alguma, ser tomada somente como uma passividade, e nem todas essas emoções podem ser postas em acordo com a reta razão. Assim sendo, quanto à sua diferença específica, o *páthos* descrito por Aristóteles não é apenas algo que atinge o homem, porque existe a partir de um movimento iniciado por certas formas de racionalidade como a percepção sensível e que pode despertar certas formas da racionalidade humana, pondo mais do que o corpo em ação. Deste modo, a emoção movimentava o homem, ou põe-no em um certo tipo de movimento, seja quando julga e decide sobre questões políticas ou jurídicas, quando impele um espectador à *kátharsis*, mas também quando pode levar o agente moral a agir. Por esses motivos, concordamos com a seguinte proposta sobre a constituição da emoção:

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

estruturais da emoção (TRUEBA, p. 53, tradução nossa).

Acrescentamos a esses componentes a importância do papel do outro e do mundo que cercam cada agente na formulação e no desencadeamento de um tipo de pensamento ou de raciocínio que pode ser diferente, mas não exatamente dissociado, das opiniões e das crenças, como a imaginação e as conjeturas, presentes na constituição da emoção ou na boa forma que ela venha adquirir graças ao seu possível contato com a razão prática. Quando internalizadas, por exemplo, na memória, nas imaginações ou nos pensamentos, as emoções podem também partir da alma. São, portanto, afecções do conjunto corpo/alma passíveis de serem educadas, recebendo a boa medida concebida como virtude moral e que é necessária à vida feliz. Pensamos que a boa medida, no entanto, só é possível devido a um quê de racionalidade que pode acompanhar as emoções desde sua constituição, como procuramos e procuraremos provar ao longo desse estudo.

Em suma, podemos esboçar a seguinte definição de emoção, conforme os tratados estudados: a emoção é uma afecção ocasionada por uma consideração acerca de determinada situação. Tal consideração é acompanhada de alterações fisiológicas, mas nem sempre de movimentos, sendo que a emoção é igualmente capaz de alterar o julgamento de quem acredita que determinada situação tem influência relevante em sua vida, tendo, por isso, inegável papel na vida humana descrita pelo filósofo.

A presença da emoção, híbrida como o desejo, é indispensável às propostas éticas de Aristóteles, seja como ocasionadora (biologicamente) de alteração, seja como causadora de mudança no ajuizamento e mesmo de reflexão, ou seja, como (eticamente) elemento do desiderativo que concorre para a ação boa ou má moralmente. Todos esses aspectos se completam, em um entendimento de algo que realmente tem seu lugar na ação humana e que pode influenciá-la ao ponto de ser valorado moralmente. Ainda precisamos saber, contudo, como e por que meios é possível que as *páthē* ouçam e obedeçam à razão prática para que dela realmente participem. Por isso julgamos interessante e mesmo necessário pensar a exigência de sua moderação a fim da virtude moral: como isso interferirá na caminhada rumo à vida feliz na *pólis*?

Capítulo II

Virtude como possibilidade de acordo entre razão e emoção

1. Virtude completa⁷⁹, virtudes, virtude moral

A discussão sobre a virtude aparece no primeiro Livro da *EN* em meio à primeira discussão sobre a *eudaimōnia* ou naquele que pode ser chamado de primeiro tratado sobre a felicidade. Nesse ponto do texto, a identificação do bem supremo com a felicidade parece uma coisa acertada para Aristóteles, mas o filósofo considera preciso esclarecer qual a natureza da felicidade. Admite que um caminho possível a tal esclarecimento seja a determinação da função do homem. Por isso defendemos, no Capítulo anterior desta tese, que a função própria ao homem, e com esta a vida feliz, deve ser atividade sempre pautada pela razão, mas defendemos igualmente que nos parece impossível uma vida totalmente voltada à contemplação teórica. É por isso que nesse momento nos dedicaremos ao estudo daquela vida ativa segundo a razão, excelente quanto às coisas propriamente humanas e, portanto, virtuosa nesse sentido. Entendemos que tal vida cumprirá as exigências de Aristóteles para a felicidade, o que pode ser confirmado pela nossa interpretação da função que é própria ao homem: executar bem atividades e ações em comunidade, de acordo com o mais racional em cada circunstância.

Para que isso seja possível, será preciso se emocionar de modo adequado, associando, “elegantemente” (LEBRUN, 2009, p. 16), emoção e razão, associação que mostraremos resultar em virtude moral e na virtude que entenderemos como a mais completa. Para apresentar essa possibilidade, começaremos nossa pesquisa com o estudo do ideal de *eudaimōnia* pensado pelo filósofo no primeiro Livro da *EN*. Escolhemos essa via, para dar prosseguimento às discussões iniciadas no Capítulo I e porque justificará a necessidade de se tratar as virtudes,

⁷⁹ Existe uma polêmica quanto à forma correta de se traduzir o termo que define a característica que Aristóteles atribui para atividade conforme a alma que chama de felicidade no Livro I 7: “*teleíān*”. Não discutiremos a questão nesse momento, por isso deixaremos a termo traduzido conforme a edição brasileira mais conhecida, a da coleção Os Pensadores de 1973, texto que apresenta 1098a14-15 da seguinte forma: “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”. No original: σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται.

bem como ressaltará seu aspecto de representante da função propriamente humana e de bem se emocionar. A escolha nos parece apropriada porque, graças à natureza não racional capaz de concordar com a razão que identificamos na base das emoções, é possível pensar a proposta de Aristóteles acerca da melhor vida possível como resultante do bom desempenho da função humana, sendo que este somente pode acontecer com a harmonização das emoções com o que a razão demanda, sendo, como veremos, virtuoso.

No primeiro tratado sobre a felicidade o filósofo analisa o que muitos dizem acerca da *eudaimōnía*: que é uma atividade de tipo específico; que alguns dos outros bens (externos) são necessários e parte integrante da felicidade, mas outros são auxiliares e úteis como instrumentos naturais. A questão é destacada como assunto tocante à política, pois a principal preocupação dessa ciência é fazer com que os cidadãos sejam seres de certa qualidade, ou seja, fazer com sejam pessoas honestas e capazes de agir nobremente (EN I 10 1099b31). Por isso, os animais não humanos não são chamados felizes, já que não podem participar desse tipo de atividade. Igualmente por isso a criança não pode ser feliz, por ainda não ser capaz desse tipo de ação e porque a felicidade requer uma virtude completa, mas, para tal completude seria necessária a observação do termo da vida. Isso porque as vicissitudes que ocorrem ao longo da existência podem fazer com que um homem próspero sofra males enormes em sua velhice, como no caso de Príamo⁸⁰. Um fim de vida desastroso impede uma pessoa de ser considerada feliz, pois: “A causa verdadeiramente determinante da felicidade reside na atividade conforme à virtude, a atividade em sentido contrário sendo a causa do estado oposto” (EN I 10 1100b9-11)⁸¹; ou seja, não é o acaso ou a fortuna a causa da felicidade, mas a virtude, que cabe ao homem.

A virtude recebe tamanha importância porque em nenhuma das outras atividades humanas há maior fixidez. Entre as atividades virtuosas, as mais altas são as mais estáveis⁸², porque é no seu exercício

⁸⁰ HOMERO. *Íliada*. V.

⁸¹ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: κύρια δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ' ἐναντία τοῦ ἐναντίου.

⁸² As atividades da *sophía*, segundo Tricot (2010, p. 78, nota 3), mas será que não poderíamos estender tal fixidez às atividades do prudente (que certamente apresentará a *sophía*) e também daquele que dispõe da virtude moral? Seriam essas virtudes separáveis?

que o homem feliz gasta boa parte de sua vida e com maior continuidade. Deste modo, a estabilidade procurada é aquela do homem feliz, ao longo de toda sua vida, e por esse motivo o homem feliz se engaja em ações e contemplações que são conformes à virtude, suportando os golpes da fortuna com maior dignidade e perfeição, honesto e acima de censura. Frente a estas afirmações, a definição de felicidade que parece ser a mais completa apresentada no Livro I é posta em forma de questão:

[...] que nos impede de chamar feliz o homem cuja atividade é conforme a uma virtude perfeita⁸³ e suficientemente provida dos bens exteriores, e isso não por uma duração qualquer, mas durante uma vida completa? Não devemos acrescentar ainda: cuja vida se prosseguirá nas mesmas condições e cujo fim estará em relação com o resto da existência, já que o futuro nos é oculto e que nós colocamos a felicidade como um fim, como alguma coisa de absolutamente perfeita? (EN I 11 1101a14-17)⁸⁴.

Essa proposta leva o filósofo a refletir: se é assim, qualificaremos como venturoso (*makários*) o homem que entre os vivos possui e irá possuir os bens necessários a esse tipo de vida, mas venturoso do modo como o homem pode sê-lo, ou seja, conforme as virtudes que são próprias ao homem. O destaque dado a essas virtudes indica o grande papel que têm na vida humana feliz, e por isso doravante tratá-las-emos. Faremos tal apreciação devido ao fato de as virtudes, e em especial as morais - como poderemos ver ao longo de nossa investigação e como já ressaltamos em alguns dos momentos precedentes - , serem estreitamente relacionadas às emoções e necessárias ao bom

⁸³ Para Zingano (2008, p. 77) a virtude perfeita, própria, é aquela que faz o que deve fazer seguindo boas razões (*metà phronéseos*; EE 1234 a29-30). Portanto, é a composição entre razão e virtude moral, virtude dianoética e ética.

⁸⁴ Coisa semelhante a respeito da *eudaimōnia* é proposta pela *Retórica*, como veremos logo em seguida. Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαιμόνα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον; ἢ προσθετέον καὶ βιωσόμενον οὕτω καὶ τελευτήσοντα κατὰ λόγον; ἐπειδὴ τὸ μέλλον ἀφανὲς ἡμῖν ἐστίν, τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντη πάντως.

desempenho de todas as funções anímicas que compõem aquilo que se entende como função propriamente humana, condição para a *eudaimōnía*. Prova do que afirmamos é o passo da *Retórica* que indica a necessidade da virtude para a vida feliz, como destacaremos a seguir. Fazemos tal proposta, pois, como vimos e veremos, consideramos virtudes os melhores estados das faculdades da alma.

Seja, pois, a felicidade o viver bem combinado com a virtude, ou a autossuficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos juntamente com a faculdade de os conservar e usar; pois praticamente todos concordam que a felicidade é uma ou várias destas coisas.

Ora, se tal é a natureza da felicidade, é necessário que as suas partes sejam a nobreza, muitos amigos, bons amigos, a riqueza, bons filhos, muitos filhos, uma boa velhice; também as virtudes do corpo como a saúde, a beleza, o vigor, a estatura, a força para a luta; a reputação, a honra, a boa sorte, e a virtude [ou também as suas partes: a prudência, a coragem, a justiça e a temperança]. Com efeito, uma pessoa seria inteiramente autossuficiente se possuísse os bens internos e externos, pois fora destes não há outros. Os bens internos são os da alma e os do corpo; os externos são a nobreza, os amigos, o dinheiro e a honra. Cremos, contudo, que a estes se devem acrescentar certas capacidades e boa sorte, pois assim a vida será muito mais segura (*Rhet.* I 3 1360b14-29)⁸⁵.

⁸⁵ Tradução de Alexandre Júnior, Alberto e Pena (2012), no original: ἔστω δὴ εὐδαιμονία εὐπραξία μετ' ἀρετῆς, ἢ αὐτάρκεια ζωῆς, ἢ ὁ βίος ὁ μετὰ ἀσφαλείας ἡδιστος, ἢ εὐθηνία κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων· σχεδὸν γὰρ τούτων ἐν ἡ πλείω τὴν εὐδαιμονίαν ὁμολογοῦσιν εἶναι ἅπαντες. εἰ δὴ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τοιοῦτον, ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη εὐγένειαν, πολυφιλίαν, χρηστοφιλίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, πολυτεκνίαν, εὐγηρίαν· ἔτι τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς (οἷον ὑγίειαν, κάλλος, ἰσχύν, μέγεθος, δύναμιν ἀγωνιστικὴν), δόξαν, τιμὴν, εὐτυχίαν, ἀρετὴν [ἢ καὶ τὰ μέρη αὐτῆς φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην]· οὕτω γὰρ ἂν αὐταρκέστατος τις εἴη, εἰ ὑπάρχοι αὐτῷ τὰ τ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ· οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλα παρὰ ταῦτα. ἔστι δ' ἐν αὐτῷ μὲν τὰ περὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐν

O passo nos mostra Aristóteles a discutir tanto a virtude (*he aretê*), no singular, quanto as virtudes (*hai aretai*) particulares, no plural, tornando-as coisas que só podem ser alcançadas por corpo e alma em conjunto quando estão na *pólis*. Isso acontece porque para satisfazer às exigências da boa vida ou da melhor vida possível há ainda a exigência da capacidade racional associada e tentando conferir boa forma à capacidade não racional da alma, responsável pelas virtudes morais. Por isso, é indispensável à nossa investigação tratar também as virtudes intelectuais e suas relações com a moralidade, pois a função própria ao homem é uma atividade da alma em conformidade com a razão (*metà toû orthoû lógou*) ou não sem a razão (*katà tòn orthòn lógon*). Como vimos, somente esse tipo de atividade, ou esse conjunto de atividades, permitiria que o homem desempenhasse bem sua função, do modo como o homem faz especificamente, garantindo com esse bom desempenho a felicidade devido ao bom cumprimento daquilo que somente os humanos são capazes de fazer e que entendemos como resultado da virtude completa. As virtudes, todavia, não são tomadas somente no sentido comum de qualidades que um homem possa apresentar, mas como excelência de suas capacidades. Assim, a discussão da virtude e das virtudes se faz necessária a quem reflete sobre a *eudaimōnía*, mas obedecendo os contornos próprios à terminologia aristotélica, pois:

[...] felicidade é a boa ou bem-sucedida atividade, ou a atualização da faculdade que é peculiar à alma humana; e o vocábulo grego para ‘virtude’, *aretê*, vem para indicar não que *cada*, mas somente a *boa* atividade da alma deve ser associada à felicidade; portanto, é claro que o que importa na definição de felicidade é a intenção da palavra *aretê*, a saber, que significa um estado *excelente*, algo que exerce bem sua função e atinge os padrões mais elevados. Este é um sentido possível e comum da palavra grega *aretê*, mas o emprego no singular, referindo o melhor estado possível em qualquer campo particular, é ainda, com efeito, mais distante do emprego da palavra no plural, por meio do qual referimos as

σώματι, ἔξω δὲ εὐγένεια καὶ φίλοι καὶ χρήματα καὶ τιμή, ἔτι δὲ προσήκειν οἰόμεθα δυνάμεις ὑπάρχειν καὶ τύχην· οὕτω γὰρ ἀσφαλέςτατος ὁ βίος.

virtudes ‘corriqueiras’ como justiça, coragem, moderação (RAPP, 2010, p. 408).

Se as propostas de Rapp estiverem corretas, podemos pensar que a felicidade existe graças ao melhor estado possível à alma, mas que requer igualmente as virtudes particulares. Por isso, Aristóteles entende que os pensadores que identificaram a felicidade com a virtude, ou com a *phrónēsis*, ou com a *sophía* (saber teórico), com uma delas, algumas delas ou todas elas, acompanhadas ou não de prazer e prosperidade exterior, parecem ter razão ao menos em um ponto, se não em todos (*EN* I 8 1098b20-29). O filósofo igualmente pensa que acerta quem identifica a *eudaimōnia* com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, porque a atividade virtuosa pertence à virtude, embora seja diferente entender o bem supremo como posse ou como uso, em uma disposição ou em uma atividade. A diferença pousa no fato da disposição poder existir sem provocar um bom resultado, quando se dorme, por exemplo, mas a atividade virtuosa deve agir, e agir bem, pois as coisas nobres e boas da vida só vêm a quem age bem (*EN* 1099a1-7). Se as propostas apresentam como virtude o que permite agir bem e o melhor estado de uma ou de todas as capacidades da alma humana, mantemos nossos estudos no campo das questões anímicas e por isso devemos recordar que anteriormente entendemos que a *aretē*, assim como a alma, se “divide”: umas são intelectuais outras morais⁸⁶; mas, quanto ao caráter, as virtudes são morais e são entendidas como disposições de caráter. Assim, é preciso que sejam examinadas algumas questões a respeito da

⁸⁶ Rapp (2010, p. 409) explica a relação dos diferentes sentidos de virtude e virtudes: “Deve estar mais evidente agora que a relação entre ‘virtude’, significando o excelente estado da alma, e ‘virtudes’, referindo os louváveis traços de personalidade admitidos correntemente e socialmente, é um ponto crucial em toda filosofia moral de inspiração platônica e que é exatamente a esta relação que Aristóteles devota sua atenção estrita. Uma vez que é o primeiro sentido de ‘virtude’ que está em jogo no primeiro livro da *EN* (i.e., na definição de felicidade) e o último sentido que se torna proeminentemente no terceiro e quarto livros, estamos agora justificados em esperar que a definição geral de virtude – que é desenvolvida entre o primeiro e o terceiro livros e do qual a doutrina do meio termo é um tema indispensável – ajudará o leitor a compreender a ligação entre a excelência da alma humana e as virtudes corriqueiras tais como as conhecíamos antes de lidar com a filosofia moral”. Diante dessas dissociações e associações, podemos tomar o sentido geral de virtude e questionar o sentido da virtude moral como meio termo, que apresenta enorme importância para a tese que buscamos defender.

virtude moral.

2. A virtude moral

Pode parecer dispêndio desnecessário de energia e tempo devido a ser um longo e antigo debate, mas neste momento entendemos ser conveniente à nossa inquirição questionar a natureza da virtude moral, ainda que Aristóteles a defina a seu modo. Lidaremos com a discussão na medida em que é importante auxiliar no esclarecimento quanto às questões que propomos acerca das emoções, bem como de sua relação com a racionalidade. A questão se impõe porque há comentários recentes sobre a ética de Aristóteles que consideram imprópria a proposta da virtude como mediania⁸⁷ nas emoções e nas ações, pois, entre outras falhas da doutrina, seria relativa a cada agente e circunstância, sendo inútil como parâmetro moral. Seria também considerada questão paradoxal, pois o filósofo recomenda que a medida seja “relativa a nós”, ao mesmo tempo em que exemplifica tal medida com quantidades contáveis. Apesar de não concordarmos com essas interpretações, decidimos tratar o assunto porque remete diretamente à proposta das virtudes morais como medida na emoção, pelo fato de o filósofo não admitir a *eudaimōnia* sem virtude moral e por algumas questões intrigantes que surgem ao longo do passo da *EN* chamado, por Zingano, *Tratado da virtude moral (EN I 13-III 8)*. Com isso buscaremos reavaliar a definição de virtude moral como boa medida nas ações e nas emoções, tentando evitar o aspecto relativista que tantas vezes foi conferido à doutrina.

A partir do que já foi exposto percebemos que, além da doutrina da boa medida, temos Aristóteles a definir o tipo de virtude ora estudado como uma espécie de excelência moral, mas define-a também como uma disposição ligada à escolha deliberada em II 6, e como virtude na qual é possível que a razão opere. Aristóteles resume a *areté ethiké* do seguinte modo: “Discutimos em geral e em grandes linhas a respeito das virtudes o gênero, que são mediedades, que são disposições por si

⁸⁷Hurtshouse, em seu *A doutrina central da mediania em Aristóteles*, afirma-se cética quanto à utilidade da teoria em questão. Sorabji (2002, p. 7-194-195), embora aponte os estoicos, alguns pré-socráticos e acadêmicos como propositores de uma perspectiva negativa quanto à teoria da mediedade, afirma que tal doutrina em relação às emoções não é banal, tendo grande papel social. Assim, podemos perceber que as críticas à doutrina não são recentes. Mesmo Kant já havia dado sua opinião negativa quanto à proposta.

mesmas de praticar aqueles atos pelos quais se engendram, que estão em nosso poder e são voluntárias e que são como a reta razão ordena” (*EN* III 8 1114b28-30). O estudo da *phrónēsis*, no Livro VI da *EN*, seria um complemento às possibilidades de virtude e da vida boa moralmente, que só seriam completas juntamente com a virtude intelectual da prudência. Adiantando o assunto deste último Livro mencionado e dando coesão à obra, em *EN* II o filósofo obteve a seguinte definição de virtude moral:

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor é o bem, é um ápice (*EN* II 5 1106b35; II 6 1107a1-8)⁸⁸.

Essa investigação acerca da natureza da virtude moral, que começa em *EN* I, é o foco de nossa investigação nesse ponto. Por isso nosso estudo, nesse momento, se dedicará a entender melhor a virtude considerada desde II 4 como capacidade de se portar bem frente às emoções. Buscaremos também elaborar um breve estudo sobre a virtude intelectual sem a qual não é possível agir bem quanto às mesmas emoções. O bom comportamento frente às emoções é imprescindível às virtudes morais particulares, mas, pensamos também, àquela concepção do que seja a virtude mais completa. O passo da *EN* citado há pouco e que dá destaque à virtude moral nos leva a entendê-la como melhor estado possível à capacidade não racional da alma humana, reforçando a

⁸⁸ Tradução de Zingano (2008), no original: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὕρισκειν καὶ αἰρεῖσθαι. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

proposta da função própria ao homem como resultado da associação das melhores condições das duas capacidades da alma, condição excelente que consideramos possibilitadora da *eudaimōnia*. A questão, no entanto, é entender como isso é possível. Rapp bem observa (2010, p. 410) que é preciso esclarecer de que modo as virtudes podem ser entendidas como melhor estado de cada capacidade da alma humana.

No caso das virtudes intelectuais, o autor pensa que o entendimento seja fácil, já que manifestam o melhor estado da capacidade racional, sendo que tal função está em bom estado quando se tem certas capacidades racionais ou intelectuais e se realiza bem as funções que lhes cabem. Não é claro, contudo, o modo como é possível definir o bom estado da capacidade não racional, embora tal definição seja crucial para nossa pesquisa. Tendo em mira esta dúvida podemos então questionar: qual é o critério para o bom funcionamento da capacidade não racional desiderativa? Sendo esta capacidade apta a ouvir e obedecer à razão, seu bom estado é perceptível se ela realmente concorda com as propostas racionais ou se reage como a razão pede, mas:

‘Obedecer ao que a razão demanda’ pode significar duas coisas bem diferentes: que a pessoa controlada (*enkrates*) faz o que a razão demanda enquanto existem impulsos opostos incitando-a a agir de outra maneira; ou a pessoa virtuosa faz o que pede a razão, porém sem ter impulsos contrários ou concorrentes. Estes são dois níveis de obediência, visto que Aristóteles diz que, no último caso, a parte não-racional da alma é muito mais facilmente obediente (*euekómeteron*) e tudo em uma tal pessoa é consoante à razão (*homophónei tōi lógoi*) (RAPP, 2010, p. 410-41)⁸⁹.

A partir dessa explicação surge nova questão: Quando a capacidade não racional concorda com a racional? Pensamos que nossa questão também caiba aqui: o que pode facilitar a concordância entre racional e não racional para que as emoções sejam educadas e para que a vida feliz seja possível? A resposta para essas questões nos permitirá entender por que as virtudes éticas manifestam o bom estado da capacidade não racional, embora o Livro I da *EN* não solucione a

⁸⁹ Igualmente em *EN* I 13 1102b27.

indagação. A resposta buscada é deixada a cargo do Livro II que, em seu fim, com a exposição de uma espécie de resumo dessa discussão, apresenta um elemento definidor para a consonância da capacidade não racional com a reta razão. Então, esse Livro deve explicar como as virtudes éticas podem ser o bom estado da capacidade não racional. Mas será que tal resposta virá com a doutrina do meio termo? Rapp entende que esta doutrina ao menos contribuirá para a solução do problema e nós concordamos com esse entendimento. Por isso, julgamos ser interessante discutir a validade e a aplicabilidade da teoria da boa medida, já que Aristóteles considera virtude moral como boa medida nas emoções. Apesar das possíveis falhas e das objeções que têm sido apresentadas ao longo dos tempos à doutrina, buscaremos uma abordagem sucinta e não exaustiva do assunto, mas na medida em que reforce a importância de tal teoria no que diz respeito à relação da virtude moral com a boa medida nas emoções.

2.a) Caráter tautológico ou trivial da doutrina da virtude moral como mediania

A doutrina da boa medida, como é chamada por estudiosos como Rapp (2010, p. 405 et. seq.) e Urmson (1984, p. 157 et seq.), é tomada por alguns como trivial ou mesmo tautológica. Um dos motivos para esse tipo de acusação à teoria é o fato de ela propor que a medida seja ‘relativa a nós’, afirmação que daria à proposta do meio termo um tom relativista ou subjetivo, gerando dúvidas sobre sua utilidade e aplicabilidade como padrão para as ações moralmente boas. A crítica também é feita porque parece pretender quantificar o que Aristóteles defende ser, em muitos passos, “relativo a nós”, e que tem como parâmetro o homem bom, suas ações, o bem e as circunstâncias⁹⁰.

⁹⁰ Kant, por exemplo, se posiciona contrariamente à doutrina da boa medida, porque entendeu o princípio como falso. Pensava que não se pode buscar diferenças entre virtude e vício no grau segundo o qual algumas máximas são observadas. As diferenças deveriam ser buscadas na qualidade específica de tais máximas. Seria falso, portanto, propor a virtude como meio termo entre dois vícios, pois cada um deles teria sua própria máxima, e por isso um contradiria o outro, impedindo a doutrina de ser tomada como proposta universal que guiasse a ação humana. A postura ética kantiana, contrária as propostas aristotélicas sobre a virtude moral como boa medida, é posta à prova de modo interessante e favorável a Aristóteles por Anscombe em seu *Modern moral philosophy*. Por isso, quem deseja reforçar a validade das teorias de Aristóteles em detrimento a propostas como as de Kant, como é o nosso caso, deve ao menos mencionar o

Pensamentos como estes acusariam a mencionada doutrina de um desacordo interno e, como propusemos, levaram filósofos e comentadores a um longo debate sobre o passo em que a virtude moral aparece descrita como mediania entre excesso e falta, o Livro II 6 da *EN*.

Além disso, as objeções atingem diretamente as propostas do filósofo a respeito do comportamento que o virtuoso - ou o homem de um modo geral - deve apresentar diante das emoções. Portanto, julgamos ser conveniente discutir um pouco a questão, para tentar desfazer esses embaraços e na medida em que nos auxilie a por emoção e razão em acordo. Para tanto defenderemos que a doutrina apresenta, conjuntamente e sem complicações, aspectos quantitativos, qualitativos e avaliativos. Buscaremos fazer isso, pois pensamos ser a melhor forma de entender a virtude moral e sua exigência de boa medida raciocinada quanto às inevitáveis emoções. Entendemos que o aspecto avaliativo da doutrina não é invalidado pela proposta conceitual atribuída à mesma, porque a capacidade de avaliação do entorno permite ao virtuoso ser bom juiz⁹¹.

artigo da filósofa, que abre espaço, na contemporaneidade, para uma ética das virtudes com base em Aristóteles.

⁹¹ Rapp explica que há duas possibilidades interpretativas para a doutrina da boa medida e que podemos apresentar aqui com os trechos citados. Por conseguinte, a doutrina tem aspecto conceitual, que pode ser expresso do seguinte modo: ser muito ou muito pouco levam a esquecer a quantia correta. Para o autor esse é um sentido analítico da doutrina que é importante quando em *EN* 2 VI e *EE* 2 III define-se a virtude, contudo esse caráter conceitual se torna pouco claro com a exposição, na *EN*, de uma opção empírica da doutrina em questão. Em 2 II é afirmado que aquilo que se discute pode ser destruído por excesso ou falta, mas preservado pelo meio termo e Aristóteles dá o exemplo da força física conservada ou destruída por treinamento (*EN* 1104a11-13). Nesse ponto excesso, deficiência e meio termo são entendidos como o que gera, preserva ou destrói, o que ultrapassa, segundo o comentador, a questão conceitual, pois o filósofo descreve tal fato como observável (*horômen*).

As duas possibilidades da doutrina, analítica e empírica, dadas pelo livro II induzem em erro, pensa Rapp, e pensa também que, por isso, há comentários que entendem que tal doutrina oscile entre um modelo analítico e alguma outra coisa. “Entretanto, há algumas evidências de que a versão empírica não se equipara à versão analítica: (i) a versão empírica em *EN* 2.2 não desenvolve a doutrina de modo completo, que deveria pelo menos incluir o conceito de ‘meio termo para nós’ etc. (ii) *EE* e *EN* concordam amplamente na definição de virtude ética e na doutrina do meio termo, que é um elemento da discussão; mas a *EE* oferece apenas a versão conceitual e não inclui um equivalente da variação

A desavença quanto à teoria da boa medida pode ter como início afirmações feitas por Aristóteles propondo que os discursos sobre questões práticas são em linhas gerais e não exatas. Isso significaria que, quando se trata das ações particulares, não há fixidez. Se não há fixidez nos discursos sobre as coisas gerais desse tipo, muito menos haverá quando se tratar das coisas particulares⁹². O filósofo entende que por isso os agentes devem apreciar o momento da ação (*EN* II 2 1104a1-9), embora pense que mesmo assim não devemos nos furtar a discutir tais assuntos, pois em ética, ou seja, para o filósofo moral, interessam sobremaneira as ações particulares. Por conseguinte, Aristóteles começa o tratamento da virtude como boa medida afirmando que as coisas ora estudadas são naturalmente corrompidas por excesso e falta, mas que a mediania é aliada das virtudes. Ao exemplificar seu pensamento, contudo, parece se referir a quantidades (*EN* 1104a13-17), como no caso que segue:

Foi dito satisfatoriamente que a virtude moral é

empírica” (RAPP, 2010, p. 414-415). A partir disso, o autor conclui que não é preciso recorrer às referências empíricas para defender a doutrina da boa medida.

⁹² Zingano faz considerações muito interessantes a respeito desse trecho e do que ele realmente pretende dizer. Apoiando-se, para tanto, na proposta de Burnet que sugere voltar aos manuscritos para a leitura e interpretação correta do passo (onde se poderia ler *pâs ho perì tôn praktéon lógos*, diferentemente do que se lê nas edições modernas como a de Bekker: *pâs ho perì tôn praktôn lógos*). Com isso, entende o seguinte sobre o passo: “Segundo a versão dos manuscritos, todo discurso *de* questões práticas, isto é, sobre o que devemos fazer em tal situação, deve ser dado em grandes linhas; na versão dos editores modernos, é antes a imprecisão do discurso *sobre* questões práticas que é posta em realce, isto é, do discurso que porta sobre o que são as ações e questões similares. Aristóteles, porém, como observa Burnet, não está falando de como fornecer regras sobre o que fazer. Como Aristóteles dirá a seguir, os agentes devem *sempre* buscar a solução segundo as circunstâncias; isto é uma consideração que faz o filósofo moral e tal consideração está expressa no registro do que sempre ocorre. No campo prático, o que deve ser feito, por ser sempre circunstancial, varia enormemente, o que ocasiona a referida perda de exatidão. [...] Porém, o ponto da inexatidão e expressão unicamente em linhas gerais vale para as decisões práticas, aquelas que toma o prudente; o que o filósofo faz, a teoria moral, não está aqui sob análise (quando Aristóteles define o que é a felicidade, ele não pensa estar fornecendo uma proposição que é válida somente nas mais das vezes)” (ZINGANO, 2008, p. 104-105). Assim, o discurso moral seria impreciso não por falha cognitiva nossa, mas por seu objeto impreciso: a ação.

um meio termo, como o *é*, que *é* um meio termo nas emoções e nas ações. Por isso *é* árduo ser bom, pois *é* árduo determinar o meio termo em cada situação – por exemplo, determinar o meio de um círculo não *é* para qualquer um, mas para quem sabe; assim também, *é* para qualquer um e *é* fácil encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro, mas não *é* para qualquer um nem *é* fácil o determinar a quem, quanto, quando, em vista do que e como fazer. Por esta razão, o bem agir *é* raro, louvável e belo. Por isso quem mira no meio termo deve primeiramente se apartar do que *é* mais contrário. [...] Entendo por *meio termo da coisa* o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente *é* único e mesmo para todos os casos; por *meio termo relativo a nós*, o que não excede nem falta, mas isso não *é* único nem o mesmo para todos os casos (EN II 9 1109a20-30)⁹³.

Uma argumentação e uma exemplificação desse tipo abririam espaço às dúvidas acima mencionadas e também às dúvidas a respeito das reais intenções de Aristóteles ao propor a teoria da mediania. Questão que aparece com a afirmação de que em tudo que *é* contínuo e divisível se pode tomar mais, menos e igual quantidade, relativamente a nós ou à coisa (EN II 5 1106a24-27). O igual *é* considerado meio termo entre excesso e falta⁹⁴, podendo apresentar um conflito com a ideia de que a boa medida nas emoções deva ser relativa a nós.

Para destacar o problema, podemos tomar a afirmação que a virtude moral está relacionada com ações e emoções (*práxeis kai páthē*),

⁹³ Tradução de Zingano (2008), no original: Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἡ ἠθικὴ μεσότης, καὶ πῶς, καὶ ὅτι μεσότης δύο κακιῶν, τῆς ἐν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἔλλειψιν, καὶ ὅτι τοιαύτη ἐστὶ διὰ τὸ στοχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν, ἰκανῶς εἴρηται. διὸ καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι. ἐν ἐκάστῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλου τὸ μέσον οὐ παντὸς ἀλλὰ τοῦ εἰδότου· οὕτω δὲ καὶ τὸ μὲν ὀργισθῆναι παντὸς καὶ ῥάδιον, καὶ τὸ οὔναι ἀργύριον καὶ δαπανῆσαι· τὸ δ' ὅ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὥς, οὐκέτι παντὸς οὐδὲ ῥάδιον· διόπερ τὸ εὖ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν. διὸ δεῖ τὸν στοχαζόμενον τοῦ μέσου πρῶτον μὲν ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου [...] τὸ μὲν ἄρα τοσοῦτο δηλοῖ ὅτι ἡ μέση ἕξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετὴ, ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ' ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὕτω γὰρ ῥᾶστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ εὖ τευξόμεθα.

⁹⁴ Idem: τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ καθ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς.

pois estas podem admitir excesso ou falta ou meio termo, sendo possível, por exemplo, temer muito ou pouco ou como convém. Essa proposta parece ser referente à quantidade de emoção a ser sentida, mas que não é a única delimitação da boa medida. Aristóteles parece estabelecer, além disso, certos parâmetros para se emocionar adequadamente, pois para que haja a virtude é preciso sentir emoções quando, com o quê e com quem se deve, etc., o mesmo sendo válido para as ações, impedindo uma interpretação meramente quantitativa da boa medida. As questões que se impõem frente a tal proposição são as seguintes: (1) Como interpretar a doutrina da boa medida: quantitativa ou qualitativamente? (2) Como aplicar a proposta da quantia certa às ações? (3) A doutrina é tautológica e trivial? Temos, portanto, três questões em mãos e a resolver antes de aceitar que, para a vida feliz seja preciso que se dê boa medida às emoções.

A primeira questão que devemos responder nos apresenta a boa medida como quantidade certa de emoção sentida e ação praticada. Devemos entender como conciliar a ideia de boa medida que está entre dois extremos com a proposta de que a virtude não é média aritmética. Questão a ser discutida, pois o próprio filósofo admite que, em certas disposições, a virtude moral se aproxima mais de um dos vícios que de outros, como percebemos a partir dos exemplos quantificadores. Com isso, às vezes os extremos estão mais distantes uns dos outros que do meio, este último podendo apresentar mais semelhança com um dos contrários: por exemplo, a covardia é mais oposta à coragem que a temeridade. Outro exemplo é que, por tendermos mais aos prazeres que à moderação, somos mais propensos à intemperança que à temperança e, por isso, os extremos aos quais tendemos mais são mais contrários de seus contrários, sendo a intemperança mais contrária à temperança (*EN* II 6 1107a20 et seq.). Todas essas afirmações não desfazem o incômodo que se sente ao somar esse tipo de distinção do que seja a virtude aos exemplos aritméticos que lhes seguem. A observação que nas ações e emoções excessos e faltas são censurados enquanto o meio termo é digno de louvor, sendo que para o filósofo as marcas da virtude são o acerto e digno de louvor, intensifica a dúvida:

Quem teme e foge de tudo e nada suporta torna-se covarde; quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta, torna-se temerário. [...] a temperança e a coragem, então, são destruídas pelo excesso e pela falta, mas preservadas pela mediedade. [...] Assim também acontece com as virtudes: do abster-se

dos prazeres, tornamo-nos temperantes; tornados temperantes, somos os mais capazes de abster-nos deles. Igualmente com a coragem: habituados a desprezar tornamo-nos corajosos; tornados corajosos, seremos os mais capazes de suportar coisas temíveis (*EN* II 2 1104a20-35; 1104b1-3)⁹⁵.

A virtude é entendida como o que visa o meio termo, mas acertar esse meio só acontece de um modo, embora errar seja possível de várias formas. Diante dessas considerações, destacam-se também as marcas do vício: o erro, o excesso e a falta, todas aparentemente relacionadas às quantidades de ações e emoções praticadas e sentidas.

Assim, da primeira questão viria ainda o segundo problema: enquadrar a teoria do mais, do menos e do mesmo tanto à forma de agir. Seria relativamente fácil entender como é possível exigir medidas quantitativas em relação às emoções, porém determinar quantidades aplicáveis aos modos de agir eticamente não seria tão simples. Aristóteles fala de qualificadores determinantes das ações conforme às circunstâncias, mas seus exemplos práticos não se aplicam exatamente às questões éticas, reforçando o tom problemático das propostas nesse sentido.

Temos que encarar ainda outra questão inquietante, a terceira, que diz respeito à trivialidade da doutrina devido à inexatidão e particularidade do assunto. Caso expresso também ao se afirmar que um dos extremos induz mais ao erro que o outro. Por isso, como é difícil acertar o meio, seria preferível tomar entre os extremos aquele que é o mal menor, cabendo ao agente decidir o que fazer em cada situação. Deste modo, é preciso prestar atenção aos erros aos quais se tem propensão, sendo isto perceptível pelo prazer e pela dor que o agente sente com o que faz (*EN* I 1 1109b4). O filósofo sugere que o agente se encaminhe para o lado oposto ao mais apazível, para se afastar o máximo do erro, pois não é bom juiz quanto ao agradável e ao prazer. Ao se afastar do prazer, corre menos riscos de errar e é mais propenso a

⁹⁵ Tradução de Zingano (2008), no original: ὁ τε γὰρ πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων δειλὸς γίνεται, ὁ τε μηδὲν ὄλως φοβούμενος [...] φθείρεται δὴ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σφύζεται. [...] οὕτω δ' ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν· ἕκ τε γὰρ τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἡδονῶν γινόμεθα σώφρονες, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνάμεθα ἀπέχεσθαι αὐτῶν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας· ἐπιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνασόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά.

atingir o meio termo. Tarefa que não é fácil de ser cumprida, pois se trata de casos particulares e das sensações, matéria da discriminação (*EN* II 9 1109b23). Em todos os casos a postura média é louvável, mas, certas vezes, se deve tender para um dos extremos a fim de atingir mais facilmente o meio termo ou o bem, explicação que novamente não alivia nossas dúvidas. Essas propostas de Aristóteles, que afastam a ação correta moralmente do meio termo como média aritmética, igualmente levam a duvidar da possibilidade de entender como se pode afirmar que as ações só seriam viáveis eticamente se seguissem a doutrina da mediania.

A solução que parece interessante às questões (1) e (3) vem com as considerações de Rapp (2010, p. 414 et. seq.). O autor entende e justifica a viabilidade da doutrina do meio termo, caso interpretada conceitualmente, ou seja, como delimitadora da bondade ou retidão das disposições que concordam com as sugestões da capacidade racional. Segundo tal proposta, não confiaríamos totalmente a validação da teoria da boa medida a exemplos empíricos como aqueles que destacamos acima e que são causadores da confusão que ora apresentamos. Ao compreender deste modo, seria possível salvar a credibilidade da doutrina, por pensar que não interpretaríamos o meio termo apenas quantitativamente. O que faríamos seria tomar como possibilidade entender a proposta de Aristóteles como, simultaneamente, quantitativa e qualitativa, sem anular uma ou outra postura. Temos ainda a questão (2), que nos leva a pensar a teoria da boa medida como útil à vida moral por ser aplicável às ações concretas. Podemos começar a refletir sobre o assunto e a buscar solução para ele a partir da definição da virtude moral como mediania, que tem início juntamente com aquela ‘definição’ de emoção, entendendo as virtudes como

[...] disposições [...] em função das quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamos-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções (*EN* II 4 1105b25-28)⁹⁶.

A forma como um agente se comporta em relação às emoções

⁹⁶ Tradução de Zingano (2008), no original: ἔξεις [...] καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα.

que sente, embora possa sugerir ação particular, determina politicamente a vida, pois tais ações são cometidas na *pólis* e para Aristóteles as virtudes morais eram percebidas por elogios dispensados a um cidadão. Uma pessoa era considerada virtuosa ou viciosa quando elogiada ou censurada pela forma como - ou pela intensidade com que - sentia as emoções, embora não se teça elogios ou censuras em razão das emoções. As pessoas não recebem aprovação ou reprovação da comunidade por sentirem medo excessivo ou fora de hora, por exemplo, pois podem não demonstrar tal medo por meio de gestos, ações e palavras. Sentir temor em excesso não é motivo de louvor ou censura, mas a forma como cada cidadão apresenta tais emoções à sua comunidade é motivo para tanto. Por isso Aristóteles afirma que não se elogia ou censura quem teme, mas quem teme de certo modo (*EN* II 4 1106a1), porque a pessoa sente medo sem escolher deliberadamente, mas as virtudes são escolhas deliberadas ou não acontecem sem escolha desse tipo. Emocionar-se e escolher deliberadamente, contudo, devem ser fruto do hábito e da aprendizagem.

Por isso, as virtudes morais foram tratadas como disposições que levam a agir sem excesso ou falta relativamente às emoções e às ações e que podem ser habituadas. Justamente por essa relação de proximidade entre emoções e ações na ética é que se pode também buscar uma resposta para questão (2), a saber, como estender a boa medida às ações para que estas sejam boas. As ações podem ser tratadas desse modo, como explica Zingano, por sua intimidade com as emoções. Ao se regular as emoções, regular-se-ia também as atividades e ações a estas associadas. “As ações sujeitam-se assim à análise do excesso, falta ou justo meio relativos às emoções que exprimem: encolerizar-se em demasia ou em relação a quem não se deve é um excesso emotivo que coloca a ação fora do compasso da virtude” (ZINGANO, 2008, p. 127). Interpretação que favorece a doutrina do meio termo.

Tal proposta nos faz pensar que são postos parâmetros para a boa ação relacionada às emoções. Seria preciso se emocionar, como já repetimos algumas vezes, em relação a quem é devido, adequadamente e no momento apropriado. Isso, contudo, não favoreceria somente uma interpretação qualitativa da doutrina da boa medida? Parece que não se admitirmos, com Rapp, a ideia de que em relação a cada virtude há escalas contínuas, que vão do agir ‘mais em excesso’ ao ‘agir mais deficientemente’, mas sem que, por isso, seja necessário colocar a boa medida absolutamente no centro de cada escala. Com isso, estaria salva a possibilidade quantificadora da doutrina, embora não seja uma determinação de uma medida exata, natural ou absoluta. A proposta

qualificadora igualmente se conservaria, já que a observação do momento da ação e dos demais parâmetros mencionados (ou não) nos levaria a compreender como é possível tomar o meio sem necessariamente exigir uma média aritmética para tanto, bem como sem incorrer em relativismo.

Assim, após as propostas sobre as questões levantadas, podemos entender que a doutrina pode ser tomada como conceitual ou não empírica, não sendo necessário que entendamos os exemplos matemáticos e a explicação do ‘meio termo relativo a nós’ como contraditórios, mesmo porque são propostas que aparecem no mesmo passo da *EN* (*EN* II 9 1109a19-30). Deste modo, é possível entender que o filósofo descreve toda virtude como o bom estado que leva ao desempenho da função própria àquilo de que ela é virtude. O exemplo dado por Aristóteles é que, há tocadores de cítara, mas os tocadores virtuosos são os *bons* tocadores de cítara, entendimento que igualmente se aplica ao bom agente (*EN* II 5 1106b20-35; II 6 1107a1-6). O homem virtuoso é aquele que busca o bem que lhe é natural, a *eudaimōnía*, e busca cientemente e de acordo com os parâmetros e quantidades adequados na emoção e na ação. Portanto, esse homem e o bem que ele procura são os padrões da bondade e da virtude a serem seguidos, impedindo que a doutrina da boa medida soe como totalmente relativa aos agentes ou às circunstâncias.

Em suma, ao longo das discussões acima propostas, vimos a virtude moral ser descrita como disposição de caráter em acordo com a deliberação, com a escolha deliberada e com a prudência, ou seja, conforme o que a razão prática propõe. A virtude moral, em essência, é boa medida quanto à forma como se age e ao modo como se emociona (*EN* II 9 1109a20-24). A teoria é viável, porque podemos tomar o esquema do excesso/falta/boa medida em termos conceituais, não descartando, mas pondo lado a lado, seus melhores aspectos quantitativos e qualitativos, aplicando a boa medida também às ações. Esses aspectos igualmente se aplicam às ações porque há uma relação indispensável entre ação e emoção, sendo tal relação o motivo de podermos propor a teoria da boa medida como qualitativa e ao mesmo tempo quantitativa, sem o risco de incoerências. Assim, a doutrina igualmente pode ser estendida às ações, mas pensamos que para tanto devem ser observados ainda seus aspectos avaliativos, já que os parâmetros podem sugerir que o homem virtuoso avalie as circunstâncias à sua volta e depois se posicione com o modo adequado de agir.

Embora comentadores como Rapp apresentem algumas dessas

características em separado, pensamos que a proposta apaziguadora que trazemos confere validade e utilidade à teoria da boa medida, e resposta às questões que foram discutidas: (1) A teoria da boa medida é qualitativa ou quantitativa? (2) A doutrina da boa medida pode ser tomada como diretriz prática para a ação e (3) A doutrina é trivial e tautológica? Ratificando, nossa resposta à primeira questão é que a doutrina pode apresentar ambos os aspectos qualitativos e quantitativos, atribuindo-os tanto às emoções quanto às ações. A resposta à segunda questão é que a doutrina não pode ser entendida como diretriz prática, no sentido de um procedimento de decisão, sendo um delimitador da bondade ou da retidão das disposições de caráter que entram em acordo com a razão. Entendemos, contudo, divergindo de Rapp, que se é doutrina conceitual formulada por um filósofo que pensa em agentes possíveis, como os prudentes, pode preparar tais agentes racionalmente e permitir que estejam mais aptos a decisões, não retirando certa praticidade que possa ser ligada, ainda que indiretamente, à doutrina. Ainda quanto à segunda questão, concordamos com Zingano (2008, p. 127) que entende as emoções como intrinsecamente ligadas às ações. Esse elo torna impossível pensar que, se as ações são respostas dadas às emoções, haveria como separá-las, conferindo medida a umas e não a outras. A resposta de Rapp à terceira questão é que a doutrina fornece um esquema geral que serve como guia para a exploração das várias virtudes e concordamos com essa postura. Pensamos que nossas perspectivas, estando ou não associadas às dos comentadores supracitados, se tornarão mais claras com a análise que se seguirá da virtude particular da coragem, que apresentará nitidamente a relação da virtude moral como boa medida com a emoção do medo.

2.b) Exemplo da viabilidade da virtude moral como mediania nas emoções: a virtude particular da coragem e o medo

Para verificar e comprovar tudo que propusemos anteriormente, podemos tomar a emoção do medo como exemplo. Isso nos ajudará a confirmar que o fato da doutrina não prescrever modos de ação não significa que não possa ser empregada⁹⁷ ou ligada às ações.

⁹⁷ A questão da não empregabilidade da doutrina se deve, como propusemos anteriormente, ao aspecto filosófico e não prático que Aristóteles confere à sua investigação ética. Mesmo que proponha que o interesse do estudo é agir e não conhecer, o filósofo ressalta a importância de análise filosófica das questões relativas a ações e casos particulares de ação. Por isso, quando esquadrinha sua

As definições da virtude moral, oferecidas na *EE* e na *EN*, são seguidas por discussões sobre virtudes particulares que têm em sua definição o elemento ‘meio termo’ quanto a ações e emoções. Ao propor, mesmo que com variações, que as virtudes particulares são meio termos, tem-se um certo tipo de aplicação à doutrina, explica Rapp. Tal teoria, a princípio, pode não ser aplicada a decisões ou ações particulares, mas àquilo que o autor chama de “exploração filosófica das várias virtudes éticas” (RAPP, 2010, p. 420). Isso acontece porque a ética de Aristóteles admite níveis variados de particularidade e generalidade e a proposta da virtude como meio termo está em um nível mais alto de generalidade. Por isso, as verdades éticas são um tanto vagas, ou, como escreve o próprio Aristóteles, são em grandes linhas (*týpoi*) e imprecisas (*EN* II 2 1104a1-2). A discussão sobre as virtudes particulares, comparada a isso, é bem mais concreta, mas ainda não tem a concretude de uma deliberação para agir em uma situação particular. “Há, portanto, uma aplicação da doutrina, mas não como um procedimento de decisão”, explica Rapp (2010, p. 421). No entanto, propusemos acima e reforçamos aqui que pensamos um pouco diferente desse comentador, porque acreditamos que essa análise das virtudes particulares, mesmo tomando a teoria da boa medida como conceitual, leva a um ganho real na ética de Aristóteles.

A proposta de excesso/falta/boa medida nas emoções e nas ações, que levam aos vícios ou à virtude, pode não ser aplicada ao processo de decisão, mas faz com que o agente conheça melhor suas reações emocionais e que esteja mais bem preparado para tomar decisões e agir⁹⁸. Além disso, se seguirmos a proposta aristotélica de que o exemplo e a condução exterior são o que, a princípio, ajuda na habituação moral do futuro cidadão, que tal exemplo vem do homem virtuoso moralmente e prudente, provavelmente, encontraremos nisso um passo além da reflexão puramente filosófica mencionada pela *EN*. Ao sugerir que se deva buscar agir como agiria um homem corajoso, provavelmente, a doutrina ultrapasse o campo da teoria moral,

tradução do “quadro” das virtudes morais apresentado na *EN*, Zingano propõe que, nesse ponto da discussão, aparece o que seria o único momento em que Aristóteles se posiciona como o prudente e não como o filósofo, pois aconselha quanto a modos de atingir o meio termo e não teoriza sobre a questão. O passo no qual isso acontece é aquele que mencionamos como apresentando a “cura” pelo contrário, 1109b1, quando a *EN* admite o tom de cartilha moral.

⁹⁸ Nussbaum propõe esse tipo de interpretação, mas a respeito das emoções despertadas pela tragédia em seu *The Fragility of Goodness*.

encaminhando-se para uma possível, embora não insistente, proposta de ação.

Tratando das virtudes morais específicas, a abordagem procederá, nesse ponto, a partir da perspectiva da virtude moral relativa ao medo: a coragem. É interessante lembrar que essa virtude está relacionada com um desejo menos racional denominado impulso (*thymós*) que está relacionado a emoções não racionais (*tà áloga páthē*) ou menos racionais, como propusemos no Capítulo anterior. Vimos também que estas emoções não parecem menos humanas ao filósofo, então ele pensa ser absurdo considerar as ações feitas por impulso como involuntárias (*EN* III 3 1111a34-35; 1111b1-3). A coragem não é conforme esse desejo; sendo uma virtude, parece-nos estar entre aqueles estados nos quais o agente já educou seus impulsos fazendo-os concordes com a deliberação, a escolha deliberada e com o que solicita a reta razão. Deste modo, trata-se de uma disposição moral consolidada por bons hábitos, que escapou à força dos extremos chamados do desejo em uma de suas versões menos racionais⁹⁹, interpretação que favorece o entendimento da

⁹⁹ Mas, se considerarmos a doutrina uma verdade conceitual, no que ela favorece a discussão das virtudes individuais? “O mínimo que podemos dizer é que a doutrina do meio termo estrutura e sistematiza a análise das várias virtudes. Antes de tudo, a descrição de cada virtude em termos da doutrina requer a identificação de uma escala contínua de emoções, com respeito à qual a virtude específica é o ponto médio. Esse não é um passo trivial, porquanto pressupõe o projeto de Aristóteles (tal como descrito acima, nas seções 1.1 e 1.2) de descrever as virtudes éticas enquanto o bom estado da parte não-racional da alma, de modo que toda virtude deve estar ligada a um tipo de impulso ou desejo não-racional. Depois, a doutrina exige que as várias maneiras de errar a virtude ou a ação correta sejam encontradas, identificadas e organizadas de acordo com as duas direções de deficiência e excesso. Esse procedimento também ajuda com as falhas que não são tão frequentes ou não tão óbvias como as falhas opostas o são. Ademais, a reconstrução das várias virtudes em termos da doutrina transforma o catálogo contingente de virtudes comumente aceitas em um sistema organizado de virtudes, no qual toda virtude corresponde a uma certa porção da nossa vida não-racional e todo tipo de falha pode ser localizada nas proximidades da virtude respectiva. Essa sistematização leva até mesmo à identificação de pontos médios que não haviam sido reconhecidos como virtudes até então. E, acima de tudo, ao analisar e explicar cada virtude de acordo com o esquema de excesso, deficiência e meio termo, aprendemos como entender que cada virtude contribui para o bom estado da parte não-racional da nossa alma. E isto, mais uma vez, é essencial para a função que atribuímos ao segundo livro da *EN* na seção 1.1, qual seja, que a discussão das virtudes deve revelar como as várias virtudes normalmente admitidas se relacionam com a

boa medida como concordância entre a capacidade não racional e a capacidade racional, a fim de que a primeira alcance seu melhor estado.

A coragem descrita por Aristóteles em *EN* III 9 1115a8 é um meio termo que corresponde a duas emoções diferentes, o medo e o arrojo ou confiança. Mas, seguindo nossa proposta inicial, observaremos apenas sua relação com o medo. Neste Livro, Aristóteles descreve pessoas que excedem em medo como covardes, enquanto pessoas que sentem tal emoção insuficientemente são temerárias. Ser corajoso, no sentido de não temer como não convém, exige admitir que as coisas que são temíveis parecem ter grande poder de destruição ou de causar danos que produzam grandes tristezas, e ainda assim não fugir e se acovardar diante delas. Isso não significa que ter coragem é medir uma quantia exata de medo a se sentir, pondo de lado o medo excessivo ou deficiente. Ter coragem é saber o quanto temer, porém contando e avaliando as condições que nos indicam também como, quando, em relação a quê e em que circunstâncias se deve temer e o bem a ser alcançado com a ação corajosa.

A disposição em que se encontra quem teme é descrita pela *Retórica* coerentemente aos relatos éticos como seguirá abaixo. Conforme tal descrição, podemos tentar, com o auxílio da doutrina da boa medida e dos parâmetros para que seja aplicável, propor que as posturas de um homem corajoso atendem à exigência de equilíbrio quanto a essa disposição, apresentando-se como disposição mais forte e segura para a vida, marca da virtude.

Se o medo é acompanhado pelo pressentimento de que vamos sofrer algum mal que nos aniquila, é óbvio que aqueles que acham que nunca lhes vai acontecer nada de mal não têm medo, nem receiam as coisas, as pessoas e os momentos que, na sua maneira de pensar, não podem provocar medo. Assim, pois, necessariamente, sentem medo os que pensam que podem vir a sofrer algum mal e os que pensam que podem ser afetados por pessoas, coisas e momentos.

Creem que nenhum mal pode lhes acontecer as pessoas que estão ou pensam estar em grande prosperidade [...] as que pensam já ter sofrido toda espécie de desgraças e permanecem frias perante o futuro, à semelhança dos que alguma vez já

levaram uma surra de paulada. Para que sintamos receio é preciso que haja alguma esperança de salvação pela qual valha a pena lutar. E aqui vai um sinal disso: o medo leva as pessoas a deliberar, ao passo que ninguém delibera sobre casos desesperados (*Rhet.* II 5 1382b29-34; 1383a1-8)¹⁰⁰.

Em associação à proposta sobre o medo supramencionada podemos pensar que a disposição corajosa é apresentada pelas pessoas que se mantêm, de certo modo, entre as posições de quem teme, mas esse ‘entre’ não significa, necessariamente, algo fixo dentro de uma escala quantificável. O corajoso é descrito, na *EN*, como aquele que encara as coisas temíveis convenientemente e como manda a razão, confirmando que a doutrina da boa medida leva à harmonia da capacidade não racional com a racional, conferindo à primeira seu melhor estado. Igualmente apresenta a ‘aplicabilidade’ de tal doutrina conceitual, sendo mesmo possível que um homem, percebendo seu bom estado anímico, ou auxiliado por um bom estado anímico que venha de fora, não se furte jamais às boas ações, já que busca o que é nobre:

Aquele, portanto, que espera de pé firme e teme as coisas que é preciso, por um fim direito, do modo que convém e no momento oportuno, ou que se mostra confiante sob as mesmas condições, este é um homem corajoso (pois o homem corajoso padece e age por um objeto que vale a pena e do modo que exige a razão. E o fim de toda atividade é aquele que é conforme as disposições do caráter do qual ela procede, e está aí uma verdade para o homem corajoso igualmente: sua coragem é uma coisa nobre; por conseguinte seu fim também é

¹⁰⁰ Tradução de Alberto, Alexandre Júnior e Pena (2012), no original: εἰ δὴ ἐστὶν ὁ φόβος μετὰ προσδοκίας τινὸς τοῦ πείσεσθαι τι φθαρτικὸν πάθος, φανερόν ὅτι οὐδεὶς φοβεῖται τῶν οἰομένων μηδὲν ἂν παθεῖν, οὐδὲ ταῦτα ἂ μὴ οἴονται ἂν παθεῖν οὐδὲ τούτους ὑφ' ὧν μὴ οἴονται, οὐδὲ τότε ὅτε μὴ οἴονται. ἀνάγκη τοίνυν φοβεῖσθαι τοὺς οἰομένους τι παθεῖν ἂν, καὶ τοὺς ὑπὸ τούτων καὶ ταῦτα καὶ τότε. οὐκ οἴονται δὲ παθεῖν ἂν οὔτε οἱ ἐν εὐτυχίας μεγάλαις ὄντες καὶ δοκοῦντες [...] οὔτε οἱ ἤδη πεπονθέναι πάντα νομίζοντες τὰ δεινὰ καὶ ἀπεψυγμένοι πρὸς τὸ μέλλον, ὥσπερ οἱ ἀποτυμπανιζόμενοι ἤδη· ἀλλὰ δεῖ τινα ἐλπίδα ὑπεῖναι σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιῶσιν. σημεῖον δέ· ὁ γὰρ φόβος βουλευτικὸς ποιεῖ, καίτοι οὐδεὶς βουλευέται περὶ τῶν ἀνελπίστων·

nobre, já que uma coisa se define sempre por seu fim; e por consequência é em vista de um fim nobre que o homem corajoso faz frente aos perigos e completa as ações que lhe dita sua coragem (*EN III 10 1115b17-24*)¹⁰¹.

Assim, a coragem é a mediania em relação às coisas que inspiram medo nas circunstâncias mencionadas. O corajoso escolhe ou encara tais coisas por ser nobre agir desse modo ou por ser vergonhoso agir diferentemente, mas o filósofo lista ‘tipos’ de coragem (*EN III 11 1116a28 et seq.*), dentre as quais destaca o desejo de evitar a vergonha e o medo da desonra como o que mais se aproxima da coragem propriamente dita. Haveria mesmo, como vimos, uma coragem por impulso (*thymós*), considerada plena de emoção no sentido que movimenta corpo e alma, mas que quando acompanhada de impulso bem-educado, acrescida de escolha deliberada e de um bom fim, tenderia mais de perto à virtude moral da coragem (*EN III 11 1117a4*). Haveria ainda uma coragem incitada por discursos retóricos e por apresentações artísticas, e estas, provavelmente, fossem os tipos que menos colocassem os homens em ações corajosas. Entendemos, no entanto, que mesmo estas últimas poderiam ser capazes de preparar ouvintes e espectadores para decisões e ações reais, já que expõem modelos de coragem, o que prepararia os cidadãos para momentos em que realmente necessitassem de decisões influenciadas pela virtude em questão.

O distintivo de um homem verdadeiramente corajoso, contudo, é suportar aquilo que realmente é temível ou que lhe parece como tal (*EN III 11 1117a16-17*). Além disso, Aristóteles ressalta que normalmente se pensa que um homem mostra maior coragem ao não temer e não se abalar frente a perigos bruscos e não previsíveis, já que a associação entre sua *phrónēsis* e virtude moral o deixam em boas condições para agir em quaisquer situações. Assim, a coragem é fruto de uma disposição de caráter e requer menos preparação para a ação. Os perigos previsíveis podem ser alvo de cálculo (*logismou*) e de raciocínio

¹⁰¹ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: ὁ μὲν οὖν ἂν δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρείος· κατ’ ἀξίαν γάρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρείος. τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἕξιν. †καὶ τῶ ἀνδρείῳ δὲ ἡ ἀνδρεία καλόν.† τοιοῦτον δὴ καὶ τὸ τέλος ὀρίζεται γὰρ ἕκαστον τῶ τέλει. καλοῦ δὴ ἕνεκα ὁ ἀνδρείος ὑπομένει καὶ πράττει τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν.

(*lógon*), implicando essas operações racionais com a forma adequada de temer, mas os perigos súbitos pedem uma disposição de caráter estável (*EN III 11 1117a17-22*), e esta parece ser a verdadeira virtude. Ademais, o filósofo apresenta como mais corajoso quem permanece imperturbável diante de perigos e age como aquele que tem esse tipo de comportamento quando está seguro. A coragem em si mesma, portanto, é descrita como algo doloroso, por sua ligação com o *thymós*; mas é digna de elogios, porque é mais difícil encarar dores que se abster de prazeres.

Diante do exemplo de virtude moral particular exposto, podemos compreender, a despeito das teorias contrárias à postura da teoria do meio termo e da variabilidade das coisas particulares que tocam à moral, que realmente é devido tratar filosoficamente tais assuntos, validando o fato de Aristóteles começar sua discussão sobre a matéria afirmando que as coisas ora estudadas são naturalmente corrompidas por excesso e falta. A ideia de que a mediania é aliada das virtudes igualmente é válida, não conflitando com os exemplos que parecem lidar sempre com quantias contáveis (*EN II 2 1104a13-17*) e que extrapolam o âmbito das puras reflexões filosóficas.

2.c) A força do hábito para o correto se emocionar

Ao admitir dois tipos diferentes de virtude, conforme a ‘divisão’ da alma, Aristóteles nos fala da existência da virtude moral que “resulta do hábito, de onde tirou também o nome, divergindo ligeiramente de *éthos*¹⁰²” (*EN II 1 1103a17-18*)¹⁰³. O exemplo dado para esclarecer tal proposta é o da pedra, que, se lançada seguidamente para cima, não se habituaria às alturas, uma vez que é de sua natureza o estar embaixo, explicando que nenhuma virtude moral é dada a nós por natureza porque as coisas da natureza não podem ser alteradas pelo hábito¹⁰⁴. Por isso, o

¹⁰² Tradução de Zingano (2008), no original: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

¹⁰³ Dessas propostas que diferenciam virtude moral e virtude intelectual surge uma questão intrigante e que provavelmente consigamos responder no Capítulo seguinte. Ela é proposta Por Zingano (2008, p. 93), do seguinte modo: “Pode-se, no entanto, perguntar por que Aristóteles introduziu aqui esta observação, já que, por contraste, esperar-se-ia que as virtudes morais não tivessem a mesma exigência, quando parece ser o contrário, visto surgirem do hábito, e o hábito certamente requer tempo e experiência”.

¹⁰⁴ Com essa postura Aristóteles parece buscar responder à questão já apresentada pelo *Mênon*, a respeito da possibilidade de se ensinar a virtude. O

filósofo explica que “as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito” (*EN II 1 1103a23-26*)¹⁰⁵.

As virtudes morais são adquiridas pelo exercício que lhes precede, implicando que um homem se torna justo praticando atos justos (*EN II 2 1103b31*). Por exemplo, os cidadãos são tornados bons porque as famílias, o legislador e a *pólis* como um todo lhes incute bons hábitos direcionados pela lei. Por isso os mestres são necessários, já que não nascemos sabendo fazer as coisas. Isso confirma que em um primeiro momento da formação moral a virtude vem de fora. O que reforça essa ideia é o fato que das coisas naturais primeiro temos a potência e depois as exercitamos em atividades. Por exemplo, o hábito nos apetites e na raiva tem destino distinto, pois uns se tornam temperantes e tolerantes, outros intemperantes e irascíveis, devido à sua insistência em agir do mesmo modo em situações semelhantes. Esse tipo de explicação nos permite defender a possibilidade de habituar apetites e raiva, ou seja, de alterar as emoções com o auxílio dos hábitos, do bom conselho e de outros instrumentos que favoreçam a virtude. “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*)¹⁰⁶, porque um homem mal habituado em suas emoções torna-se vicioso.

Habituar-se de um modo ou de outro está relacionado ao prazer que se sente com determinadas atividades, como vimos no Capítulo anterior. Vimos também que as emoções são acompanhadas de prazer ou dor, implicando que, para Aristóteles, a virtude tem por natureza praticar o melhor quanto a estes (*EN II 2 1104b9-24*), pois é próprio à virtude moral o prazer tido com as ações corretas. A capacidade de retidão nas ações, nas emoções, nos desejos e nos prazeres virá com a prática habitual de boas ações, proposta que aparece em *EN III* e na qual Hutchinson (2009, p. 276-277) percebe um paradoxo: se as virtudes

estagirita afirma que virtudes morais vêm com hábito, e não com ensino. Platão poderia ter chegado a conclusão semelhante (*Leis 792e2; Rep. 518e1-2* apud ZINGANO, 2008, p. 93), contudo, ao que parece, faz uma concessão aos que não são sábios e que poderiam alcançar a virtude moral por meio da prática. Já Aristóteles entende que todos, independentemente de suas tendências naturais, alcançam a virtude por meio do hábito.

¹⁰⁵ Tradução de Zingano (2008), no original: οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκóσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

¹⁰⁶ Idem, no original: οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίξεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.

morais se consolidam pelo treino que leva a se comportar adequadamente, como é possível desenvolvê-las? Sendo preciso repetir ações corajosas para nos tornarmos corajosos, não seria preciso ser previamente corajoso para agir de tal modo? O estudioso aponta duas soluções, dadas pelo próprio Aristóteles, para desfazer o inconveniente. A primeira afirma que há coisas que fazemos sob a orientação do outro, o que nos capacita fazer o que é indicado sem ainda sermos hábeis para tanto. Isso acontece igualmente com as virtudes morais, pois a princípio devemos agir conforme a sugestão de um educador, tornando o conselho e o exemplo cruciais, como observa Aggio (2017, no prelo). Nesse ponto da formação não importa que a virtude não esteja no agente ou que esteja naquele que o aconselha a agir bem, pois ainda não foi internalizada pelo agente, embora esse possa seguir um bom conselho que auxiliará sua habituação moral para a virtude.

A segunda solução nos diz que as virtudes morais são diferentes da habilidade porque seu desempenho é expressão do caráter: uma ação realmente corajosa é feita por um homem que sabe o que faz e que tem um caráter firme e permanentemente corajoso, agindo deste modo pela coragem mesma, coisa correta a se fazer. Por conseguinte, o treinamento do jovem para a coragem não exige que este seja previamente corajoso, pois a virtude virá com o exercício. A prática e a aquisição de entendimento tornarão o jovem senhor de suas ações, a partir do que deixará de seguir propostas alheias sobre como agir corretamente: será realmente virtuoso moralmente, pois agirá por si mesmo e por amor ao que é correto e bom. Mas o filósofo observa: “Com efeito, é possível fazer algo de cunho gramático tanto por acaso como instruído por outra pessoa” (*EN II 3 1105a23-26*)¹⁰⁷. A esse problema Aristóteles respondeu resumidamente da seguinte maneira: para agir com virtude é preciso estar em um certo estado; ou o agente sabe o que faz e em seguida escolhe por deliberação as coisas elas mesmas, agindo, por fim, de forma firme e inalterável (*EN II 3 1105a31-1105b1*), ou é guiado por alguém que sabe o que faz, ao menos até atingir a capacidade de guiar por si mesmo suas ações. Deste modo, ratifica-se que as virtudes são adquiridas por serem exercitadas (*EN II 1 1103a31*), ou seja, são aprendidas fazendo: tornamo-nos corajosos com a prática frequente de ações de coragem, sendo o hábito inculcado que leva à virtude moral. O contrário, contudo, pode ocorrer: caso se pratique frequentemente más ações é possível incorrer em vício, como explica o passo abaixo.

¹⁰⁷ Tradução de Zingano (2008), no original: ἐνδέχεται γὰρ γραμματικὸν τι ποιῆσαι καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου.

Assim também acontece com as virtudes: agindo nas transações entre homens, tornam-se uns justos; outros, injustos; agindo nas situações de perigo e habituando-se a temer ou a ter confiança, tornam-se uns corajosos; outros, covardes. O mesmo ocorre no caso dos apetites, assim como no das iras, pois se tornam uns temperantes e tolerantes; outros, intemperantes e irascíveis, uns por persistirem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por persistirem de outro jeito. Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades. (*EN* II 1 1103b13-22)¹⁰⁸.

O passo confirma a possibilidade de alteração das/nas emoções por via da habituação. Por isso, um educador deve se valer da dor e do prazer com as ações como indícios das disposições do agente (*EN* II 2 1104b4-5) e como guia para os hábitos que deve inculcar ou afastar de seus discípulos.

Apesar de as discussões travadas acima tornarem o assunto satisfatoriamente claro, precisaremos, ainda mais à frente, apreciar a questão da possível diferença entre ensino e habituação auxiliados pelo prazer com certas ações e atividades. Por ora, o passo supracitado chama nossa atenção para a questão, mas pensamos que as punições também sirvam como indicadores de disposições morais, pois se costuma operar “cura” pelo contrário. Segundo essa proposta, os homens se tornam bons ou maus pelos prazeres e dores, evitando-os ou buscando-os, como, quando e com o que se deve ou não se deve e é isso que se observará na educação e para as punições. Isso indica que a virtude tem por natureza a prática do que é melhor frente a prazeres e dores, mas o vício leva ao contrário (*EN* II 2 1104b26-28) e por isso é preciso ter disciplina quanto a essas afecções.

¹⁰⁸ Idem: οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει πρᾶττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι, πρᾶττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐθιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρεῖοι οἱ δὲ δειλοί. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἔχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀργάς· οἱ μὲν γὰρ σώφρονες καὶ πρᾶοι γίνονται, οἱ δ' ἀκόλαστοι καὶ ὀργίλοι, οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὕτως ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφεισθαι, οἱ δὲ ἐκ τοῦ οὕτως. καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιᾶς ἀποδίδοναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις.

A partir do que foi proposto, entendemos que a virtude está relacionada a prazeres e dores, que cresce e se corrompe pelas mesmas coisas (*EN* II 3 1105a13-16), mas para se tornar virtuoso é preciso praticar frequentemente atos, por exemplo, corajosos, mesmo que estes sejam dolorosos. Os atos são considerados corajosos quando forem feitos como faria a pessoa considerada dotada de tal virtude, embora não seja corajoso quem realiza atos de coragem, mas quem os faz como faria o homem corajoso. Esta virtude moral vem da prática de ações desse tipo, e não há problema, como demonstramos há pouco, com esse tipo de proposta. Ademais, Aristóteles frisa que em ética não basta discursar sobre a conduta virtuosa: é preciso agir a fim da verdadeira virtude, tendo esses hábitos em conformidade à virtude intelectual. Mas, se o hábito é bastante para consolidar a virtude moral, para que necessitamos da razão prática? A resposta pode ser indicada pela questão da responsabilidade pelas ações que têm princípio em cada agente que sabe o que faz, como veremos a seguir.

2.d) Virtude voluntária diante das circunstâncias e responsabilidade

A proposta da boa medida, tomada como melhor estado da capacidade não racional da alma humana e como melhor forma de se emocionar, exige que pensemos o agente bom moralmente como personificação do equilíbrio entre racional e não racional na figura do prudente. Ou seja, esse cidadão deve ser pensado como atualização plena daquilo que Aristóteles considera o próprio homem: temos um agente que coordena bem as capacidades de sua alma, que é princípio de suas ações, e por conseguinte, estas ações são consideradas voluntárias (*hekoúsioi*). Caso contrário, as ações cometidas são consideradas involuntárias (*akoúsioi*), embora haja também atos desse tipo que são perdoados e até dignos de piedade. Mas, por que distinguir voluntariedade e involuntariedade em uma pesquisa sobre as emoções, já que tais características podem ser atribuídas às ações e não às emoções?

Quando se estuda a virtude tal distinção é necessária, pois as virtudes são configuradas por ações voluntárias ligadas às emoções e ao que é desejado. Ademais, procuramos encontrar instrumentos que nos levem a entender a possibilidade de um homem que tenha seu lado não racional no melhor estado possível, e isso diz respeito a bem agir e bem se emocionar, o que parece ser condizente com a figura de quem age de acordo com o que julga por si mesmo correto, e não por aquele que meramente toma o conselho de outrem de que algo é o correto a se

desejar e fazer. Este homem atua, de certo modo, voluntariamente, já que as ações involuntárias parecem ser aquelas “ações praticadas por força ou por ignorância. É forçado o ato cujo princípio é exterior ao agente, princípio para o qual o agente ou o paciente em nada contribui” (EN III 1 1109b35; 1110a1)¹⁰⁹.

As ações também podem ser mistas, quando praticadas conforme a ocasião e não como se agiria normalmente. Por isso, o caráter voluntário ou involuntário da ação deve ser atribuído tendo em vista o momento em que foi praticada: as ações voluntárias são aquelas cujo poder de fazer ou não fazer determinada coisa em certa situação está no próprio agente. “Rigorosamente, então, agir voluntariamente é “agir com razoável conhecimento das circunstâncias, a não ser que fosse literalmente impossível fazer outra coisa”” (HUTCHINSON, 2009, p. 272). Em contrapartida, as ações que podem ser consideradas forçadas são penosas. Aristóteles explica que o “ato forçado, portanto, mostra-se aquele cujo princípio é exterior, a pessoa forçada em nada contribuindo ao princípio da ação” (EN III 1 1110b15-17)¹¹⁰. O fato das circunstâncias serem definidoras do que se decide fazer inviabiliza certas objeções à proposta da mediania como virtude moral, pois, como vimos, coloca parâmetros externos para a ação, não permitindo que seja totalmente relativa ao que o agente deseja.

Também como vimos, o fim bem amparado pela razão prática é objeto do desejo reto, das emoções adequadas e causa da ação, embora no homem virtuoso as coisas que levam ao fim sejam objetos da deliberação e da escolha deliberada. Por conseguinte, ações que lhes dizem respeito são feitas por escolha deliberada e voluntariamente, sendo estas as ações corretas moralmente¹¹¹. Assim:

Sobre as virtudes em geral temos dito, pois, esquematicamente, quanto a seu gênero que são meios termos e hábitos, que por si mesmas tendem a praticar as ações que as produzem, que dependem de nós e são voluntárias, e atuam de acordo com as normas da reta razão. Mas as ações

¹⁰⁹ Tradução Zingano (2008), no original: ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δὲ οὗ ἢ ἀρχῆ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἧ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων.

¹¹⁰ Idem: τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος.

¹¹¹ No entanto, vale observar, com Korsgaard, que o homem virtuoso não passa a vida toda deliberando, mas delibera apenas frente a determinadas situações.

não são voluntárias do mesmo modo que os hábitos; de nossas ações somos donos desde o princípio até o fim se conhecemos as circunstâncias particulares; dos nossos hábitos no princípio, mas seu incremento não é perceptível, como ocorre com as doenças. Não obstante, como estava em nossa mão comportar-nos de tal ou tal maneira, são por isso voluntários (*EN* III 8 1114b26-35; III 9 1115a1-3)¹¹².

O passo nos permite reforçar que a virtude moral é uma disposição louvável, sendo a capacidade de se comportar bem em relação às emoções: comportar-se com medida relativa a nós, e que de certo modo somos responsáveis por esse comportamento. De acordo com Hutchinson (2009, p. 267), são “as disposições de nossas emoções que nos ajudam a dar as respostas corretas às situações práticas”. Por isso, é preciso estabelecer um certo tipo de educação favorável à virtude moral, malgrado a inexatidão dos assuntos que tocam a esse tipo de virtude. Nessa educação cabem os hábitos, que são o modo pelo qual se pode consolidar a virtude, porém, devem ser hábitos conscientes e escolhidos deliberadamente¹¹³. As virtudes morais vêm de atos voluntários, que têm sua fonte no próprio agente, embora sejam pautadas nas circunstâncias e na procura pelo bem. Assim, o homem virtuoso é responsável por tais virtudes - e igualmente pelos vícios - como é responsável por seus atos¹¹⁴, na medida em que escolhe e decide

¹¹² Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: Κοινή μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν τό τε γένος τύπων, ὅτι μεσότητές εἰσιν καὶ ὅτι ἕξεις, ὑφ' ὧν τε γίνονται, ὅτι τούτων πρακτικαὶ <καὶ> καθ' αὐτάς, καὶ ὅτι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιοι, καὶ οὕτως ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος προστάξῃ. οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἐκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἕκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτω χρῆσασθαι, διὰ τοῦτο ἐκούσιοι.

¹¹³ Mesmo que a princípio sejam conscientes e deliberadamente escolhidos por outrem.

¹¹⁴ Há um problema quanto a ligar atos voluntários e responsabilidade pelos atos. Não vamos entrar nos méritos da questão nesse momento, pois extrapolaria nossas forças. Podemos, contudo, indicar que quanto a isso Zingano difere de Irwin, pois pensa que para que um agente seja responsável por suas ações precisa agir voluntariamente, mas para que um ato seja considerado voluntário não é necessário responsabilizar o agente. Assim,

por si mesmo o que deve fazer, podendo ser elogiado ou censurado.

A virtude moral, quando bem exercitada, é disposição segundo a regra justa que é estabelecida pela prudência, e por isso pode ordenar, *por-se* o fim. Se o fim tem relação com o desejo, este precisa ser educado até que se conforme a reta razão, que implica aprender a desejar, assim como a se emocionar, para agir bem, bela e nobremente em comunidade. A aplicação da teoria da boa medida, bem como a aplicação de seus parâmetros, é necessária para que tal educação se concretize. Por isso, e pela maleabilidade da capacidade não racional frente às sugestões da razão, é possível a Aristóteles propor a boa medida nas emoções.

O virtuoso, em sentido moral e completo, julga bem (*krínei orthôs*) as coisas e a verdade se manifesta a ele (*talēthès autò pháinetai*), sendo o homem que se distingue por sua capacidade de ver o verdadeiro (*talēthès hōrán*) em cada coisa, padrão e medida para todas as coisas (EN III 6 1113a30-35), eliminando novamente a relatividade da doutrina. O virtuoso é o homem cujas atividades envolvem deliberação e escolha deliberada, pois não há virtude sem estes traços de razão, ou ao menos não há virtude completa (*aretèn teleían*), entendida aqui como aquela junção entre a virtude moral e a virtude intelectual que a aperfeiçoa. Por isso, tanto a virtude quanto o vício está em nosso poder (*eph hēmín*), pois podemos agir quando é belo, bem como deixar de agir quando isso é desonroso e, portanto, está em nosso poder sermos bons ou maus, contrariando Sócrates.

Como vimos, as coisas consideradas em nosso poder e voluntárias são as coisas das quais o princípio está em nós, e, por isso, a distribuição dos castigos e das honrarias feita pelos legisladores é pautada na boa administração que cada agente tem de si e de sua capacidade não racional, o que só é possível se entendermos as propostas de Aristóteles sobre a alma como tendendo à unicidade, que permite a comunicação entre as capacidades da alma. Sendo as virtudes voluntárias, nós somos, de certo modo, causas coadjuvantes de nossas disposições, já que temos o poder de controlá-las a princípio, embora escapem ao nosso controle após certo tempo e exercício. Isso nos confere, deliberadamente, o princípio das qualidades que carregaremos

Zingano entende o voluntário como condição necessária, embora não suficiente para uma ação da responsabilidade do agente. Isso porque só pode ser responsabilizado aquele que é princípio da ação e cuja ação levar a elogio ou censura que aperfeiçoem o agente. Mais sobre essas questões, consultar Zingano (2008, p. 146-147).

vida afora¹¹⁵, e por nossa qualidade pomos o fim correspondente às nossas ações (*EN* III 7 1114b21-24): eis o motivo de Aristóteles ter afirmado que agindo bem nos tornamos bons, e que as más ações nos levam ao vício.

Após atingirmos essas conclusões deveremos tratar as questões acerca da proposta da mediania nas emoções, pois, como observa Besnier (2008, p. 78): “Sendo a paixão um movimento reativo passivo e indeliberado, resta saber de que modo podemos constituir uma atitude como virtuosa a seu respeito, tal como podemos fazer para a ação”. A questão é, então: como moderamos nossas emoções?

3. *Metriopáthēia*: o ideal de emoção para a vida virtuosa

Com o que vimos até agora ficou evidente que Aristóteles propõe a virtude moral e a virtude mais completa como dependentes da boa medida em relação às emoções, possível graças ao equilíbrio entre as capacidades que dão ao homem o que lhe é peculiar¹¹⁶. Tal teoria, a partir do período helenístico, ficou conhecida como *metriopáthēia* e, embora o termo não seja de Aristóteles, Zingano (2007, p. 143) considera que seja a definição “sucinta e feliz” das teorias do filósofo acerca de como devemos nos portar frente às emoções. O estudioso explica que “não se trata de extirpar as emoções, mas de lhes dar uma justa medida, vivê-las *metriôs*, e a virtude moral consiste justamente em encontrar sua medida em função e no meio das circunstâncias em que se produzem as ações” (ZINGANO, 2007, p. 144). Entende que isso significa “examiná-lo [o *páthos*] mediante uma deliberação, pois a virtude é uma disposição ligada à escolha deliberada” (2007, p. 165). A virtude moral tem em vista o meio termo quanto às ações e às emoções, porque nestas pode haver excesso, falta e boa medida. Dessa possibilidade de variação surgiu nossa necessidade de questionar a doutrina, na medida em que tal questionamento nos auxiliasse a resolver as questões propostas por nossa pesquisa.

Pelos estudos acima apresentados, pudemos entender a mediania relativamente a nós abarcando tanto especificações quantitativas como

¹¹⁵Essa questão, que parece, segundo análise de Zingano (2008, p. 92), questionar a tese central do capítulo II (“a disposição acompanha e, em um sentido relevante, é dependente das ações”), será respondida no item que tratará dos hábitos.

¹¹⁶*EN* I 1098a7-12, IX 1172a4-6, X I 1177b26-30; *Pol.* 1253a25-28.

qualitativas, tendo em vista a circunstância na qual a ação precisa ser cometida e que lhe fornece parâmetros e possibilidades de ajustamento. Deste modo, determinar a mediania relativa a nós implica determinar aquilo que as circunstâncias relevantes em seu conjunto apontam, tendo em conta o fim buscado pelo agente. Para que isso seja cumprido, deve-se-á fazer o que for preciso na hora certa, na ocasião certa e do modo certo (*EN* II 5 1106b21-22). Tal ideia é chamada por Hursthouse (2009, p. 104) de “doutrina central” da mediania e pode ser exemplificada do seguinte modo, conforme o próprio Aristóteles:

[...] é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e muito pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude. Similarmente, há excesso, falta e meio termo no tocante às ações. A virtude diz respeito a emoções e ações, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertencem à virtude (*EN* II 5 1106b18-26)¹¹⁷.

No capítulo anterior, todavia, foi mencionado que nem toda ação e nem toda emoção admite mediania. No Livro IV da *EN* Aristóteles questiona se podemos realmente considerar a vergonha ou pudor (*aidōs*) como uma virtude¹¹⁸, já que não é possível ter boa medida quanto a ela.

¹¹⁷ Isso é válido caso a interpretação de Rapp (2010, p. 424) esteja correta e se quando Aristóteles afirma que o meio termo é o padrão bom e correto quanto ao contínuo e o divisível, está a tratar das escalas contínuas das emoções e ações, e não das virtudes e dos vícios. Por isso, não há como encontrar escalas realmente quantitativas entre virtudes e vícios, mas podem ser encontradas entre emoções e ações.

O passo supracitado tem tradução de Zingano (2008), no original: οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλωσ ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρα οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. ἢ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἢ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἢ ἔλλειψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται·

¹¹⁸ Zingano levanta esse problema em seus *Estudos de Ética Antiga* (2007, p.

A questão se impõe porque o filósofo considera as características atreladas ao pudor mais próximas daquelas que normalmente se daria a uma afecção que igualmente atinge o corpo. A vergonha, cuja emoção que lhe seria própria levaria o mesmo nome, seria distinta das demais afecções devido a ser identificada com aquilo que traria para o agente medo da desonra ou um embaraço diante das más ações que este comete. Por isso, o filósofo considera que, provavelmente, seja inadequado classificá-la como virtude moral, já que este tipo de disposição, própria ao homem bom, não comportaria más ações. A despeito dessas questões, o texto é sobremaneira interessante ao concordar com as propostas dos tratados biológicos, em especial com aquelas do *DA*. Vimos que esse escrito descreve um dos aspectos do *páthos* como uma mudança física, entre outras características, e ressalta também que haveria emoções moralmente neutras, além daquelas que seriam capazes de se adequar ao que é correto moralmente. Diante dessas dificuldades, Sorabji explica que Aristóteles

[...] diz que o que conta muito ou pouco depende de quem nós somos, da ocasião, do para quem e para quem a nossa emoção é dirigida, do resultado provável e do modo de reagir. Além disso, ele aponta que algumas emoções como *Schadenfreude* e inveja têm a ideia de maldade construída nelas, de modo que não há espaço para a ideia de moderação em exercê-las (SORABJI, 2000, p. 195, tradução nossa).

Algumas destas emoções são denominadas precisamente por sua vileza, caso da inveja. Esse tipo de *páthos* é censurado devido ao fato de ser vil, e não por ser excessivo ou em falta; ou, provavelmente, seja censurado por excesso ou falta devido ao fato de romper com os parâmetros propostos pela racionalidade prática para não exceder nem faltar. Tal rompimento caracterizaria uma extrapolação dos padrões para a boa medida e sinalizaria errar também no direcionamento da emoção aos objetos que lhe correspondem, naquilo que as circunstâncias que envolvem as emoções exigem ser apreciado, e não somente nas ‘quantidades’ ou na ‘intensidade’ de emoção sentida. Estão em jogo, como propusemos anteriormente, as falhas quantitativas, mas também as falhas qualitativas e de avaliação que o agente que delibera pode

cometer ao se emocionar. Por exemplo, somos censurados por nos enfurecer muito ou muito pouco e por isso levar a uma ação errada, bem como somos censurados por nos enfurecer contra muitas pessoas ou contra a pessoa errada. Rapp (2010, p. 430), no entanto, observa que a doutrina parece se adequar melhor ao primeiro caso, que é quantitativo, embora pense que com uma análise próxima a questão quantitativa pareça duvidosa. Segundo este estudioso,

[...] há dois tipos de problemas com os casos quantitativos, os quais podem ser resolvidos somente se os equiparmos ao qualitativo. O primeiro problema é que a quantidade de uma ação ou emoção pode se manifestar de muitos modos distintos: pode ser questão de sentir intensamente, de força motivacional, de duração ou frequência, enquanto a frequência, por sua vez, pode ser medida pelas ocorrências, pelo número de pessoas envolvidas, pelo número de ocasiões, pelo número de lugares, etc.; excesso, nestes vários aspectos, corresponde a diferentes tipos de falhas. Neste sentido, as descrições quantitativas em separado de que alguém está 'enfurecido demais' ou 'age enfurecidamente demais' são elípticas. Quando reprovamos alguém por sua raiva excessiva ou por agir muito raivosamente, deveríamos, em princípio, poder explicar o sentido ou o conjunto de sentidos em que as reações raivosas dele são excessivas. O segundo problema traz à tona uma outra razão de por que descrições quantitativas em separado são incompletas: quando alguém se enraivece em muitas ocasiões e com muitas pessoas, podemos reprová-lo por raiva excessiva. Mas quantas ocasiões e pessoas são o bastante e quando isto começa a ser excessivo? Quando realmente ultrapassamos o número moderado de ocasiões ou pessoas? Talvez a nossa pessoa enraivecida encare mais ofensas e insultos que uma pessoa comum; ela não estaria, portanto, justificada em enfurecer-se mais frequentemente? É óbvio que está. A fatal, porém inevitável conclusão é que o número absoluto ou a quantidade absoluta não pode nos informar quando as coisas se tornam deficientes ou excessivas. Sempre que precisamos julgar o

grau de raiva de uma pessoa, devemos saber se ela está enraivecida somente com as pessoas que merecem isto ou se com mais pessoas, se ela se enfurece somente por razões respeitáveis ou se suas reações são apropriadas ou exageradas, se ela se acalma depois de um período razoável de tempo ou se não tem como dar a volta por cima etc. Podemos concluir, então, que a imputação de deficiência ou excesso quantitativo em casos como este depende em última instância do cálculo de falhas especificadas qualitativamente (RAPP, 2010, p. 430-431).

Esse tipo de interpretação parece razoável e reforça a proposta da teoria da boa medida como relativa a nós, amparada na situação, na bondade do agente e do fim por este procurado garantida por sua capacidade de boa deliberação ou prudência, visando não um número específico que aponte como agir corretamente, mas parâmetros e avaliações que indiquem o agir deste ou daquele modo. Aristóteles, contudo, insiste que em relação às *páthē* que trazem a maldade desde o nome não há como acertar, sendo que quem as sente sempre erra. Entendemos que tais emoções são decorrentes dos desejos que não ouvem ou que ouvem pouco a razão, quando não são educados para a virtude e que acabam por falhar em seu cálculo para a boa ação. Assim, é possível ao filósofo elaborar uma lista dos meios termos, ou seja, das virtudes, quanto a certas emoções, fazendo o mesmo em relação às ações que devem ser moderadas. Estas são descritas no resumo das virtudes morais apresentado pelo Livro II 7 da *EN*, assim como nos livros que seguem (*EN* III-V), quando descrevem em maiores detalhes aquelas que se costuma chamar virtudes morais.

As virtudes morais particulares dizem respeito ao comportamento relativo às emoções particulares, como bem observa Hutchinson, mas sem esquecer que isso diz respeito à forma de conduzir tais emoções diante das situações que se apresentam. Por exemplo, em tal suma lemos que a boa medida quanto ao medo e ao arrojo é a coragem, enquanto em relação à raiva seria o que geralmente é chamado de calma. O que importa nas listas que descrevem as virtudes, porém, é notarmos que a relação do homem com as emoções que sente confirma a proposta acerca da relevância da presença de emoções moderadas, quantitativa e qualitativamente, na boa vida moral, e da relevância que o entorno e sua avaliação têm nessas emoções. “A quantidade correta depende de parâmetros que nos concernem ou que concernem a todos que se

encontram na mesma situação que nos encontramos”, explica Rapp (2010, p. 431-432). Os parâmetros salvam também o aspecto mais concreto da doutrina da boa medida como virtude moral, havendo compatibilidade nas duas propostas. A aplicação destes padrões às emoções permite o “cálculo” da medida nas emoções, conciliando novamente os aspectos quantitativos e qualitativos da doutrina dentro da proposta da *metriopáthēia*, bem como permite que a teoria seja aplicada às ações:

A única quantidade que interessa é a quantidade de reações inapropriadas, não a quantidade absoluta, digamos, de prazeres que fruímos; somente quando confundimos estes tipos de escalas quantitativas podemos pensar que falhas do tipo quantitativo, tais como comer doces demasiadamente, beber *ouzo* demasiadamente, dormir com muitas mulheres/homens etc., são paradigmas para a caracterização aristotélica da virtude e do vício. Mas, em verdade, não faz uma grande diferença para a doutrina se, por exemplo, a nossa fruição excessiva de prazeres do corpo tem por base a fruição de coisas erradas ou de coisas demais, cada uma destas últimas podendo ser boa ou benéfica em separado (RAPP, 2010, p. 437).

Só se pode dizer que se sente muito ou muito pouco, se as emoções são corretas ao se analisar os parâmetros e as circunstâncias por intermédio do cálculo deliberativo que leva à escolha deliberada do modo de ação. A questão da medida nas emoções é, portanto, mais a questão da não violação dos parâmetros para a ação, que da quantidade exata entre excessos e faltas. Para esclarecer o que propomos podemos dar um exemplo, o do homem virtuoso e que encontra a boa medida em suas emoções. A descrição está na *Retórica* e nos apresenta o perfil dos cidadãos que estão no auge da vida. Estes homens não são muito confiantes (temerários), nem muito temerosos; têm a justa medida nestas emoções; não confiam ou desconfiam de tudo, emitem juízos conforme a verdade; não vivem somente para o belo ou para o útil, mas para ambos; não vivem apenas para a frugalidade, nem para a prodigalidade, mas para o justo meio.

O mesmo acontece em relação ao seu impulso e ao seu apetite: adultos têm sua temperança acompanhada de coragem e vice-versa.

Diferem dos jovens que são valentes e licenciosos, e dos idosos, que são moderados e covardes. Portanto, o homem no auge da vida, é modelo da virtude moral, que é o bem agir diante das emoções sentidas nas circunstâncias vividas. Tal homem é a expressão do bom estado da alma não racional, que pensamos ser impossível sem o acordo com a capacidade racional representada pela prudência, sendo modelo igualmente da influência das circunstâncias, que não são as mesmas para quem se encontra no ponto alto de sua existência, na melhor forma de suas capacidades e para aqueles que ainda são demasiado jovens ou que já são demasiado velhos.

O auge da vida exige uma razão reta, capaz de discriminar (*krínein*) corretamente situações particulares, encontrar o meio termo desejado e buscado com a ação. Aggio propõe que isso só acontece à pessoa que tenha preparação afetiva prévia, sendo afetivamente capaz de ver o que é melhor. A autora entende que usar bem a razão depende de um bem-estar afetivo ou do bom estado da capacidade não racional, como Rapp e a sua leitura da boa medida igualmente nos propõem. “Mas, o que é o modo certo e as vezes certas e quem é a pessoa certa depende do tipo de situação e contexto em que agimos” (AGGIO, 2017, no prelo). Isso nos leva a entender que o conceito de meio termo relativo a nós foi elaborado para abarcar a ideia do conteúdo dos mencionados parâmetros, e por isso pode variar conforme as circunstâncias para a boa ação - mas não sem ter o bem supremo em vista.

Uma quantificação do que é bom ou mau não é usada para determinar parâmetros individuais na doutrina: esta apresenta as condições nas quais as solicitações da capacidade não racional da alma e as ações que lhes correspondem sejam tomadas como boas ou corretas. Valendo-nos ainda do exemplo do homem no auge da vida, é possível dizer que está afetivamente apto tanto para ter juízos corretos frente às situações quanto para por em acordo suas afecções e sua razão. Para que tal acordo aconteça é preciso estar disposto para tal coisa, ou seja, ver o que é bom a ser feito depende de querer ver tal coisa. Esse tipo de visão implica virtude completa, pois somente uma pessoa virtuosa consegue distinguir por si mesma o que é melhor. Por isso, uma pessoa virtuosa age bem e como consegue ver o que deve fazer, como explica a citação que segue.

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, i. e., 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 desejo. As coisas assim nos aparecem conforme a disposição que temos em percebê-las e o estado afetivo em que nos encontramos (AGGIO, 2017, no prelo).

Acrescentamos a esta proposta, de acordo com os intuitos de nosso estudo, que desejar bem e retamente faculta se emocionar bem e retamente, mas ainda precisamos investigar certas questões para continuar a admitir com segurança que são a razão e afetos que determinam em conjunto o agir. Embora pareça plausível, existem ainda as tantas apostas de Aristóteles na razão para nos fazer pensar mais um pouco sobre a questão. Contudo, Aggio pensa que mais que conhecer o que é certo para agir moralmente bem, é preciso que os afetos determinem o que importa moralmente. A ação correta depende do engajamento afetivo, porque a razão não conduz direta ou indiretamente os afetos: ela vê o que é certo porque se tem uma tendência afetiva para tanto. Quando as afecções se tornam disposições é possível agirem como padrões ou regularidades, sendo modos de raciocinar e perceber. Quando o momento exige tomar uma atitude, quem dita o melhor a ser feito são o desejo reto e a reta razão. E com isso uma ação não seria movida por princípios do intelecto, caso não fosse afetivamente engajada.

Assim, as afecções seriam determinantes para a atribuição do valor moral à ação, porque na ética de Aristóteles as ações resultam das afecções, que estão em sua origem. Estes têm a ver com prazer e dor, com o desejo por buscar ou evitar alguma coisa, e Aristóteles frisa o desejo como princípio da ação. Nossa cautela nesse momento ainda nos leva a pensar na questão da necessidade da boa associação entre razão e afecções para a boa ação, mas foi por percebermos a possibilidade desse destaque da afecção na vida moral que decidimos tratar a questão, porém, com relação às afecções entendidas como emoções. No entanto, devemos finalizar nossa discussão das relações das virtudes com as *páthē*, até mesmo para podermos nos posicionar melhor quanto ao assunto. Por isso, abordaremos a mencionada disposição em perceber o

que é correto e conveniente e sua ligação com as emoções.

4. Virtudes intelectuais são necessárias às virtudes morais e para a “boa forma” das emoções

Tendo em vista que a virtude é necessária à *eudaimōnía*, que a vida excelente plenamente parece ser considerada por Aristóteles a vida conforme a razão, e que a virtude moral não pode existir sem a razão¹¹⁹, trataremos agora do modo como a razão prática pode comandar, ou segundo nossa proposta, andar junto com as emoções, conferindo-lhes a boa medida própria à virtude moral e à virtude completa. “E já que, de fato, nós dissemos mais acima que devemos escolher o meio termo, e não o excesso ou a falta, e que o meio termo é conforme o que enuncia a reta razão, analisemos agora esse último ponto” (*EN VI 1 1138b18-20*)¹²⁰. O que seria a reta razão (*orthòs lógos*)?

Em todas as disposições morais discutidas há certa finalidade que fixa sua regra, fazendo com que o homem que está em posse da reta razão intensifique ou relaxe seus esforços. Por conseguinte, existe um princípio que determina as medianias, permitindo que estejam em acordo com a mencionada regra, mas Aristóteles, bem como nós, pensa que o assunto ainda carece de atenção. Embora seja verdade afirmar que se deva empregar a justa medida nos esforços, saber disso nada acrescenta ao conhecimento: é preciso determinar a reta razão.

Aristóteles nos fala de virtudes morais e intelectuais. As primeiras foram tratadas, mas falta falar das virtudes intelectuais e de sua importância na vida moralmente boa, já que destacamos a imprescindibilidade da capacidade não racional em tal vida. Em *EN VI*

¹¹⁹ Como observa Zingano (2008, p. 24), e como vimos no capítulo anterior, é preciso moderação nas emoções, ou seja, uma boa habituação, para que a razão tenha ao menos a possibilidade de atuar. Isso sinaliza a postura contrária ao racionalismo socrático, defendida por Aristóteles, pensa o estudioso. O mesmo estudioso, no mesmo estudo (2008, p. 75), explica que a virtude moral depende da razão para poder operar, sendo que a razão aperfeiçoa a virtude moral. Por isso, acatamos a proposta de Zingano: um estudo da *phrónēsis*, ainda que breve como o propomos, completa o estudo da virtude moral, já que é esta virtude intelectual que faz a *aretē* ética completa.

¹²⁰ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: Ἐπει δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν.

1 o filósofo estabelece uma divisão como aquela das capacidades alma para o racional, começando com a admissão de que são duas as ‘partes’ da alma racional. Uma delas é responsável pela contemplação dos seres que não podem ser de outro modo, a outra é responsável pelo conhecimento das coisas contingentes (*EN VI 2 1139a5-8*), sendo que isso é possível caso seja verdade que há certo tipo de semelhança e de afinidade entre o sujeito e o objeto que se dá ao conhecimento, como proposto também no *DA*.

Uma dessas capacidades (ou (sub)capacidades, como propusemos para as virtudes morais) é chamada científica, outra calculativa, na medida em que deliberar e calcular são o mesmo e cada uma apresenta virtude própria. Já vimos no Capítulo anterior a relação das coisas que, segundo *EN VI 2*, controlam a ação e a verdade, quais sejam, percepção, intelecto e desejo, e que Aristóteles a princípio exclui a percepção sensível como responsável por aquelas ações consideradas moralmente, por ser compartilhada por todos os animais. Precisamos agora estabelecer o modo como as outras duas coisas, intelecto e desejo, podem se relacionar bem, concedendo a forma adequada ao desejo que conduzirá à procura pelo fim correto e pela boa ação, e para tanto deveremos ver a importância das virtudes intelectuais na moralidade.

Precisamos analisar essa possibilidade, já que Aristóteles, mais adiante nas discussões do Livro VI 10, apresenta a possibilidade de objeção à necessidade das virtudes intelectuais junto a uma vida feliz. Isso inviabilizaria as propostas que temos feito a partir de *EN I 13*, trecho que indica uma alma na qual a capacidade desiderativa seria apta a ouvir a razão; portanto, devemos buscar sair desse embaraço. Podemos começar nossa empreitada observando que Aristóteles, em VI 3, menciona cinco estados ou virtudes intelectuais, pelos quais a alma enuncia o que é verdadeiro, por afirmação ou negação: arte (*téchnē*), ciência (*epistéme*), prudência (*phrónēsis*), sabedoria (*sophía*) e intelecto (*noús*). Mesmo que o filósofo pareça admitir a sabedoria¹²¹ como maior e mais excelente das virtudes humanas, a virtude intelectual que está relacionada diretamente à boa ação (*eupraxía*), e, conseqüentemente, às emoções moderadas é à prudência. Neste estudo não analisaremos

¹²¹ De acordo com a interpretação feita por Tricot, a virtude mais perfeita é a *sophía*, virtude mais alta da parte intelectual humana. Reeve parece compartilhar dessa opinião, de certo modo, pois não a entende como virtude mais completa (REEVE, 2013, p. 27). Embora Zingano (2007, p. 160) observe que é possível que a mais alta virtude mencionada pelo filósofo possa ser uma junção de *sophía* e *phrónēsis*, o que nos parece mais plausível.

especificamente a sabedoria porque, segundo o filósofo, não se dedica a nenhum dos meios que permitem ao homem ser feliz, dados os seus objetos. É de se presumir, no entanto, que o detentor de tal virtude intelectual tenha as demais virtudes, inclusive aquelas relativas às emoções moderadas, devido ao caráter uno da *psyché* humana. Parece ser isso que podemos ler no passo escrito por Reeve acerca das virtudes da capacidade racional da alma humana proposta pela *EN*, trecho que subscrevemos:

Juntas essas duas partes compõem a parte da alma que tem razão (*logos*), porque esta pode dar razões que justificam e explicam.

A função de cada subparte racional é conhecer a verdade confiável (2/39b12-13). No caso da parte científica (ou da contemplativa ou do pensamento teórico que ela capacita), a verdade em questão é a verdade totalmente familiar; naquele da parte calculativa (ou pensamento prático), é a verdade prática ou determinante-da-ação, que é “verdade em conformidade como desejo correto” (2/39a17-35). Desde que uma virtude é apenas algo que capacita seu detentor a cumprir ou completar bem sua função, são essas funções que têm as chaves para as virtudes do pensamento (1/39a16-17) e então para o tipo de razão eticamente correta procurada (REEVE, 2013, p. 4, tradução nossa).

Embora, como observa, Reeve (2013, p. 1) seja difícil determinar o papel da razão teórica na moralidade, suspeitamos que tal relação exista necessariamente. Todavia, por motivo das propostas que defendemos nesse estudo, nesse momento trataremos a *phrónēsis* devido à sua atuação evidente junto à vida feliz e doravante apontaremos, quando possível e necessário, indícios de que a sabedoria teórica participa da virtude completa que viabiliza a boa vida.

4.a) A prudência

Dissemos muitas vezes que não há virtude moral sem prudência. Mas qual a utilidade desta para a vida moral, se a maioria dos homens parece estar sob o domínio das capacidades não racionais da alma e se Aristóteles cede à virtude moral a indicação do fim a ser buscado pelo agente? Aristóteles responde, a partir de VI 7 (mas a proposta aparece

também em III 4, 5 e 7), que a prudência é útil à vida moral por analisar os *meios* que permitem ser feliz, tendo por objeto as coisas justas, belas e boas para o homem. Sendo assim, quando Aristóteles escreve que a razão sozinha nada move, escreve também que a razão prática, associada ao desejo, move.

A associação das capacidades desiderativa e racional da alma, esta representada ao menos pela razão prática que retifica os desejos pelos fins, ajusta o cálculo dos meios e a escolha do meio mais eficiente de agir para alcançar o bom fim proposto pelo desejo retificado graças à sua docilidade à razão prática, como veremos e defenderemos. Esse tipo de interpretação nos força a ver as possibilidades de entendimento da virtude da razão prática chamada prudência, de seus objetos e de sua função junto a uma vida boa moralmente.

Um modo de compreender melhor o papel moral da prudência e o que ela é passa pela consideração de quem são os prudentes. A opinião geral - com a qual Aristóteles parece concordar - é que o prudente tem a capacidade de bem deliberar quando está em jogo o que é vantajoso e bom para o homem. A prudência é “uma disposição, acompanhada da regra justa, capaz de agir na esfera do que é bom ou mau para um ser humano” (EN VI 5 1140b4-5)¹²². O cidadão que apresenta essa virtude intelectual é dotado de reta razão, e por isso é capaz de deliberar sobre as coisas que levam à boa ação e à vida feliz. Sendo, assim, de um modo geral, é possível classificar o prudente como o homem capaz de deliberação. A prudência está ligada igualmente ao agir ético e por isso Wolf (2010, p. 152) entende que viver exercendo a virtude moral é uma forma de *eudaimōnía*, pois para a realização plena desse tipo de vida não basta ter a virtude da capacidade desiderativa. Para que haja a boa ação é preciso haver aquilo que a autora chama de “boa compleição constitutiva” da capacidade desiderativa e também a virtude intelectual definidora do exercício da virtude moral, que é a prudência. Por isso, Aristóteles escreve:

A *phrónēsis* é útil à vida moral por indicar os meios de se alcançar um fim desejado, pois o fim é da alçada da virtude moral: a obra própria do homem não é totalmente acabada senão em conformidade com a prudência e com a virtude: a virtude moral é, com efeito, garantia da retidão do

¹²² Tradução para o português nossa feita a partir da tradução francesa feita por Tricot (2012). No original: ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.

fim que buscamos, e a prudência aquela dos meios para alcançar esse fim (*EN VI 13 1144a6-9*)¹²³.

Segundo Hutchinson (2009, p. 270), mais que propor meios, a prudência torna a virtude moral sensata, já que os princípios de nossas ações são os fins aos quais tendem nossos atos, e estes princípios necessitam de tal sensatez. Ela é a virtude da capacidade da alma apta a calcular (*tò logistikón*) os meios, implicada tanto na ação quanto na produção, porque o cálculo ou deliberação tem relação com o que pode ser de outro modo, sendo que a ação moral e a produção são do âmbito do que é variável. A prudência não pode ser esquecida e é caracterizada como a virtude intelectual que tem por objeto os universais, mas que deve também ter o conhecimento dos fatos particulares, pois, sendo da ordem da ação, está relacionada com as coisas particulares (*EN VI 8 1141b9-16*). Por conseguinte, a prudência precisa do conhecimento do universal e dos particulares, mas o prudente deve saber preferencialmente daquilo que está relacionado ao particular imediato ou último que é objeto de um tipo de percepção (*aísthēsis*) do particular, mas um tipo de percepção tida como na percepção um ente matemático, diferenciando-se da percepção dos sensíveis próprios, como explica o *DA III 10 433a16-17*.

Assim, na prudência, ou melhor, na deliberação da qual é em parte constituída, há percepção daquilo que é último, mas primeiro na ação¹²⁴. Tal percepção, explica Reeve (2013, p. 3; 2014, p. 211), capta algo único ou universal entre uma multidão de coisas particulares, com o auxílio da capacidade perceptiva da alma, como veremos no próximo Capítulo. De acordo com essas descrições é possível entender a prudência, portanto, como

[...] a virtude intelectual chamada sabedoria prática, cuja função é permitir-nos saber a maneira correta de nos comportar. Embora a sabedoria prática não seja ela própria uma virtude moral, está intimamente associada com as virtudes morais [...]. Como resultado de tudo isso a sabedoria prática é uma apreciação do que é bom e mau para nós no nível mais alto acrescida de

¹²³ Idem: ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

¹²⁴ Para uma discussão mais detalhada das diferenças e similaridades entre percepção comum e percepção deliberativa, ver Reeve (2014, p. 213).

uma correta assimilação dos fatos da experiência e da habilidade de fazer, de maneira rápida e confiável, as inferências corretas sobre como aplicar nosso conhecimento moral geral a nossa situação particular. Ela é usada em nossos próprios casos quando somos obrigados a manter certo modo de ação. Obviamente, ela é um recurso muito importante; se a tivéssemos, nós sempre agiríamos de maneira correta e nossas vidas seriam prósperas e felizes (HUTCHINSON, 2009, p. 267-269).

Após expor brevemente a relação de necessidade entre a virtude intelectual da prudência e a virtude moral, devemos prosseguir em nossa investigação. Vale avisar que explicaremos melhor a relação da prudência com o particular e o universal, mas no momento a exposição que fazemos da virtude intelectual em questão solicita que a explicitemos o modo como capacita o homem a agir bem, graças a ter a boa deliberação (*euboulía*) por peculiaridade. Com seu cálculo bem executado, a prudência associada à virtude moral possibilita que as ações sejam perfeitas, permitindo mesmo a completude da virtude humana, pois leva a agir seguindo boas razões. Assim, sendo a deliberação necessária à determinação racional que fará dos atos corretos, é preciso analisá-la, ainda que brevemente.

4.b) Deliberação

As propostas indicam que a função a ser exercida pelo prudente é a deliberação, ou melhor, a boa deliberação, sendo esta uma espécie de pesquisa ou cálculo que apontará ao agente suas possibilidades de ação para que sua procura por um fim resulte bem-sucedida. Quem delibera busca os meios convenientes para as ações, e nesse caso o conveniente é o bom; mas, o que é objeto de deliberação (*boúleusis*)? “Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão” (EN III 5 1112b8-9)¹²⁵. Por isso, se nas ações cabe variação, para agir bem quanto aos assuntos incertos é preciso deliberar bem: à ética de Aristóteles é imprescindível apontar bons meios que serão escolhidos e que porão, por fim, o cidadão a agir. Vimos que nesta ética

¹²⁵ Tradução de Zingano (2008), no original: τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται.

a capacidade mesma de adotar os meios corretos de agir, que iniciam com a deliberação, consiste na ideia de responsabilidade. Quando o agente prefere certos meios por deliberação pode vir a se tornar senhor de suas ações, como explicitaremos melhor adiante.

Mas, qual a natureza da boa deliberação? Quem delibera bem o faz corretamente e, por isso, a boa deliberação é um tipo de retidão na procura e indicação dos meios para alcançar determinados fins. O bem deliberar é um tipo de retidão de pensamento, mas não é ainda uma asserção, pois o homem que delibera bem calcula e investiga alguma coisa. Se a *euboulía* é correção no deliberar, a *bouléusis* propriamente dita é a forma correta de analisar racionalmente os meios úteis para a realização de um fim. Esse tipo de cálculo parte do objetivo último da ação, concebendo modos de alcançá-lo, até se entender o que realmente é possível fazer. Quem delibera analisa e, ao fim de tal análise, chega ao que é primeiro na execução da ação: a escolha deliberada do meio que conduzirá ao fim; mas quando o deliberador se depara com algo impossível a investigação é suspensa. Em contrapartida, caso se depare com algo possível a ação é posta em curso. Por conseguinte, os objetos da *bouléusis* são os instrumentos de ação, sua utilização e o meio pelo qual a ação ocorrerá, buscando ser bem-sucedida. Deliberando, portanto, o homem pode ser considerado princípio das ações que comete, porque a deliberação está relacionada a coisas que podem ser feitas pelos próprios esforços (EN III 6 1113a3-12).

Com as observações feitas acima expressamos em linhas gerais a deliberação, quais são seus objetos e determinamos que estão relacionados às coisas que conduzem aos fins. Como explicita VI 8, a deliberação é a capacidade do prudente que apresenta uma consideração (*hypólēpsis*) verdadeira e por isso entendemos o deliberar como segundo passo rumo ao alcance de um fim, pois o desejo é o início e ocorre antes da análise dos meios. A deliberação é expressa sob a forma lógica do silogismo prático, que é concluído com a ação (EN VII 5 1147a25-31), sendo este silogismo considerado por Reeve (2014, p. 202; 210) um plano para a ação¹²⁶. Em tal plano a premissa universal é apresentada ao agente como um bem (ou como o bem supremo), pois, segundo o autor e como explicita o DA III 10 433b21-27, é preciso que haja um ponto fixo

¹²⁶ Reeve descreve tal silogismo do seguinte modo: “Premissa maior: definição de felicidade

Premissa menor: decreto

Conclusão: ação” (REEVE, 2013, p. 9).

ou uma espécie de motor imóvel que ponha a ação em movimento¹²⁷. Neste caso, tal ponto fixo seria o desejo pela felicidade (ou pelo fim que percebemos como nosso condutor à felicidade; *DA* III 11 434a16-20; *EN* VI 3 1139b17-18). Haveria ainda sob esta fórmula lógica da ação gerada pela deliberação opiniões ou juízos que poderiam ser verdadeiros ou falsos, como nos informa VI 11, constituintes da premissa menor, sendo uma questão de percepção prática, assunto do qual trataremos um pouco mais detidamente no Capítulo III. A premissa menor é proposta por Reeve como um decreto (2014, p. 210) que antecede a escolha que resultará na ação. Por isso, na sequência desse processo deve haver a escolha deliberada do meio para conseguir o fim desejado. Por conseguinte, a escolha deliberada é o “ato de pesar razões rivais” (ZINGANO, 2007, p. 158) quanto aos meios para alcançar aquilo que é desejado e por isso a analisaremos brevemente.

4.c) Escolha deliberada

A escolha deliberada (*proairesis*) é exclusividade dos animais humanos nos quais a razão exerce adequadamente seu papel. Aristóteles a define em VI 2 por relação ao desejo, classificando-a como desejo deliberado (*órexis dianoetiké*) ou intelecto desejante (*orektikòs nóus*), por ser um tipo de desejo formado após o processo de deliberação, após o agente considerar o modo mais adequado de agir para alcançar seu objetivo. Por isso, segundo Besnier (2008, p. 90), a escolha deliberada é o momento em que é possível que a capacidade não racional da alma escute a razão prática, deixando-se levar por ela. Ou ainda melhor, é o momento no qual tal capacidade pode se unir à razão prática e se determinar pelas razões por ela propostas, levando à ação virtuosa. Por exemplo, o continente escolhe deliberadamente, e por isso não age por apetite imoderado (*EN* III 4 1111b14-17). “Em suma, pois, a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder” (*EN* III 4 1111b29-30)¹²⁸.

Por tal motivo, atribui-se certa qualidade a um homem pelas escolhas que faz, já que prefere obter ou evitar certo tipo de coisa com o auxílio da reflexão e do pensamento (*logou̐ kai diánoias*), implicando que a escolha deliberada acontece após a deliberação que indica meios

¹²⁷ A respeito da premissa maior como um desejo também Nussbaum (1985, p. 201 et seq.)

¹²⁸ Tradução de Zingano (2008), no original: ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.

calculados para se conseguir o fim determinado racionalmente. Isso significa que “a escolha deliberada introduz, no centro da virtude, por conseguinte no seio mesmo das emoções, o ato de pesar razões para aquilo que se faz ou se deixa de fazer” (ZINGANO, 2007, p. 158). Escolher é essencial para a virtude moral, pois é a partir da escolha deliberada que se consolida a preferência por esta e não por aquela ação apontada na deliberação, manifestando aquilo que Zingano chama “faculdade de contrários” (2008, p. 27¹²⁹) ou razão. Esta pode aceitar ou deixar de aceitar uma ou outra das propostas da deliberação - donde os mencionados contrários -, e nisso consiste a escolha deliberada.

Deste modo, o processo que leva à ação virtuosa pode ser descrito do modo como fez Aggio no passo seguinte:

Começamos desejando algo, em seguida, passamos a investigar os meios para realizá-lo; por fim, escolhemos realizá-lo ou não. Devemos, portanto, conceber a escolha como sendo necessariamente o resultado de uma investigação

¹²⁹ Zingano (p. 186-187), quanto à variedade de fins a serem escolhidos e, ao mesmo tempo, quanto ao não relativismo da ética de Aristóteles, graças a existência de um fim maior. O que confere à deliberação a tarefa de avaliação moral das ações, embora a escolha dos fins seja da alçada dos desejos e das virtudes morais. Assim, a *proairesis* seria parte disso tudo em sua função de preferência moral, que escolhe entre as alternativas propostas pela deliberação. A escolha deliberada, além ser por objeto de deliberação concluída, apresenta assentimento com tal objeto de deliberação e isso leva a agir (*EN* 1147a28). Há, contudo, deliberação sobre o futuro, por isso nem toda deliberação é seguida de ação.

De acordo com Nussbaum, há na escolha deliberada também um outro aspecto de preferência, associado ao valor do objeto buscado. “Para Aristóteles, a busca por valor é a busca pelo que é bom para o ser humano” (NUSSBAUM, 2008, p. 49, tradução nossa). Frequentemente, a verdade é que tal busca é parte da vida emocional. Coisas muito queridas geralmente são avaliadas como parte importante da vida. Tais objetos das emoções são vistos como valiosos e bons. E, se o objeto é escolhido livremente, é provável que seu valor seja ainda mais elevado. Por exemplo: “Eu escolho algo porque penso que este algo contém valor, às vezes somente para mim, mas frequentemente vejo isso como valioso para as pessoas de um modo geral”. A autora, contudo, discorda um pouco da proposta eudaimônica grega, porque pensa que nem tudo que uma pessoa entende como valioso pode ser recomendado aos outros. Nesse caso, há uma falta de limite entre particular e geral, mas não analisaremos essa proposta nesse momento (para esse assunto, consultar NUSSBAUM, 2008, p. 50 et seq.).

deliberativa e o início da ação, pois escolhemos agir ao escolhermos o meio que realiza certo fim (AGGIO, 2017, no prelo).

Sendo no momento da escolha deliberada que nossos desejos e emoções capazes de ouvir a razão prática podem vir a mudar, a concordar ou discordar com o que foi racionalmente proposto, entendemos que é durante esse caminho apresentado pela prudência - da deliberação à escolha da ação - que uma emoção pode se tornar adequada, ou seja, pode receber a mediania. A escolha deliberada é a forma pela qual a razão prática age no interior de todos os desejos por torná-los mais próximos ao que a razão sugere, e é por isso que podemos continuar a afirmar, como fizemos no primeiro Capítulo, que há um modo correto de ter apetite e de se encolerizar. O que implica também sentir tais desejos e emoções pelos objetos adequados. Nisso se resume o encontrar o “ponto certo” da emoção, segundo as palavras de Zingano (2008, p. 167), sendo tal ponto determinado pela razão associada à virtude moral, permitindo, deste modo, se emocionar conforme a justa medida.

No entanto, entendemos que as emoções, assim como os desejos, são despertadas em nós a princípio por certas percepções práticas que temos acerca do mundo, que anteriormente determinamos estarem relacionadas com um sem número de particulares que nos afetam e dentre os quais é preciso, pela ação da prudência, abstrair algo universal que norteia as boas ações. Esse tipo de afecção, que se origina com o exterior, deve passar pelo crivo da razão prática e seus processos a fim de conferir adequação aos desejos que provoca e às emoções que desperta, levando-os a adquirir uma modelagem mais adequada às propostas racionais em geral. Por isso, na sequência deveremos nos dedicar a trabalhar a relação do processo da prudência com o particular (*hékastos*) e o universal (*kathólou*).

4.d) Prudência, deliberação, escolha deliberada e sua relação com o particular e o universal

Com as discussões postas acima pudemos observar momentos nos quais Aristóteles afirma a relação entre a prudência, suas operações e as coisas particulares, bem como com o universal. Esse tipo de proposta nos leva a indagar novamente o real papel dessa virtude intelectual, pois traz dúvida quanto ao que seria o tal universal. O particular, pudemos deduzir, são as circunstâncias nas quais acontece o

mencionado processo e que levam cada agente a por em prática seu plano de ação para realização de um fim que veremos ser apontado no silogismo prático como premissa menor ou um tipo de opinião. Mas, se tudo que é feito pelo homem leva a um fim que tende ao fim supremo, seria este último o dito universal? Pelo que estudamos até o momento a resposta parece ser positiva, e por conseguinte, será favorável à nossa interpretação a partir da *EN* e do *DA* de uma unidade da alma, pois nos mostraria a prudência apontando para algo mais que as situações peculiares e contingentes.

Essa leitura leva a virtude intelectual da prudência a se conectar ao menos com um certo tipo de objeto invariável, mesmo que no campo do que é procurado pelas ações humanas. Por isso põe-na em contato com o restante das capacidades da alma racional e seus melhores estados, que apresentam por objeto coisas imutáveis. Ratificamos que não traremos especificamente dessas últimas virtudes intelectuais, pois no momento basta-nos confirmar que a prudência se direciona ao universal configurado como a *eudaimōnía* e lida com os modos particulares de alcançá-la, como explica Reeve (2014, p. 211):

Quando a felicidade é apreendida por um agente, a tarefa deliberativa deste é encontrar a (espécie de) ação particular que a constitui nas circunstâncias presentes. Uma vez encontrada, esta desempenha dois papéis em seu pensamento prático: serve [1] como a premissa menor do silogismo prático que incorpora a deliberação do agente e [2] como uma especificação concreta do fim do agente. Em [1], a ação conclui o caminho que desce de um fim universal para suas ocorrências particulares e, assim, o entendimento incorporado na percepção deliberativa que a apreende concerne à aplicação de um universal (felicidade, agir bem) a particulares (esta ação). Em [2], a ação é o ponto inicial de uma indução que avança para um universal a partir da percepção envolvendo entendimento de particulares. É das “ações na vida”, somos lembrados, que as discussões em ética e política “se ocupam e derivam” (*EN* I 3 1095a3-4), e é a habituação adequada que assegura que alcancemos as conclusões corretas nos causando prazer e dor. Em um aspecto, portanto, a felicidade é um ponto inicial, já que é o fim

último de toda ação. Em outro, as ações particulares que a instanciam são pontos iniciais, uma vez que é a partir delas que é preenchido um entendimento da felicidade (universal)¹³⁰.

Aristóteles explica a proposta com uma analogia entre silogismo discursivo e silogismo prático, comparando mesmo (e até chamando) a prudência, que apreende o que é último ou particular com o intelecto (*noûs*), que capta o universal (EN VI 9 1142a25). Haveria, assim, uma espécie de percepção especificamente ética que levaria à apreensão dos juízos e que vimos não ser a percepção dos sensíveis próprios. É uma questão de referir-se a um processo analítico, que, no caso de um triângulo, por exemplo, decomporia a figura até levar à apreensão do triângulo, reconstruindo-o. A imagem deste modo apreendida já permite que seja explicitado de modo discursivo, sendo um particular, alguma coisa última. Assim, quando o filósofo trata, nesse ponto do texto (EN VI 9 1142a27), o ver, implica que esse “ver geral” é a apreensão do triângulo como o último ponto da análise efetuada (WOLF, 2010, p. 155-156).

Quando na análise da figura geométrica foi apreendido o triângulo, último elemento constitutivo que pode sofrer análise, têm-se dele, em mente, uma “percepção geral” e sabe-se que pode ser percebido em um contexto de fundamentação. Por isso é visto como o último elemento em uma cadeia de argumentação de fundamentação. Já não pode mais ser expresso em premissas, mas é agora objeto do

¹³⁰ Quanto ao particular e o universal, segundo Wolf (2010, p. 155) é que “Aristóteles acentua que a correta deliberação se refere ao que, a quem, quando e como etc., na situação concreta (assim novamente em 1142b28). Que o *kath hékaston* é pensado aqui no sentido da situação concreta vem atestado pela indicação de que o julgar consiste aqui em uma espécie de *aísthēsis* (percepção, sentir sensorial – 1142a27), tanto quanto pela comparação da *phrónēsis* com o *noûs*. No âmbito teórico, essa é a faculdade responsável pela aquisição de conceitos últimos, que já não podem ser explicitados por outros conceitos, mas que só podem ainda ser apreendidos. Às vezes, Aristóteles chama a própria *phrónēsis* de uma espécie de *noûs* (1142a25). Isso pode ser esclarecido pelo fato de ambos referirem-se a algo último (*hékhaston*); o *noûs* apreende os conceitos mais elevados, mais abstratos; a *phrónēsis* – pelo menos onde deve ser compreendida como *aísthēsis* – apreende o mais concreto. A questão decisiva, portanto, é saber o que tem em mente Aristóteles ao designar a *phrónēsis* como uma espécie de *aísthēsis*”.

pensamento. A partir desse ponto, é possível questionar se a figura que se busca é um triângulo ou um círculo.

Aplicando isso para a deliberação ética é possível questionar o quanto a prudência é composta por uma percepção geral, questionamento que lemos no passo abaixo.

Desde o princípio, a analogia deixa claro que a *phrónēsis* percebe o “concreto derradeiro”, o que é concreto na situação individual, mas não no modo de um conhecimento ético intuitivo. Ao contrário, deveria apreendê-lo em um contexto, a saber, como o passo derradeiro em um processo deliberativo. Assim como a análise geométrica reconduz a figura complexa a uma mais simples, de modo que já não possa ser reduzida, a deliberação ética analisa o conceito de *eupraxía* ou de ser-justo até encontrar uma ação que já não remete a outra, que podemos, antes, levar a efeito imediatamente. E como podemos discutir na análise geométrica se é o triângulo ou outra figura complexa que se constitui no ponto derradeiro correto, também na deliberação prática podemos sopesar qual das alternativas de ação concretas possibilitadas pela situação é a correta ou a melhor, tornando-se o conteúdo da *proaíresis*. Desse modo, também aqui temos a ver com uma *aísthesis* “geral” postada em um contexto racional. A *proaíresis* ou ação que deve ser executada concretamente é apreendida como correta no contexto da deliberação prática (WOLF, 2010, p. 156).

Permanece, contudo, um problema: a boa ação não pode ser analisada como um fim técnico, por um processo claro, como um ente geométrico. Se seguirmos o exemplo do triângulo, transpondo-o para a ação ética, não deveríamos pensar que podemos mencionar os passos para que uma ação seja uma boa ação. O que deveria ser analisado é a circunstância para que ocorra a boa ação, e diante de tal circunstância, qual é a boa ação. Nesse caso a deliberação que precede a percepção poderia ser proposta em passos. Primeiro, o agente deveria esclarecer qual o fim ou bem constitui o conteúdo da virtude moral e que deve ser alcançado pela ação. Depois disso deveria explicitar como alcançar tal bem, propondo a circunstância concreta. O juízo, por sua vez, deveria

indicar que a ação é adequada por vários motivos e aspectos (o que, quem, como, quando, etc.) e que se insere na vida do agente em seu rumo para a *eudaimōnía*, por conseguinte a boa ação.

A percepção relativa à prudência e sua concretude poderia ser entendida, por tudo que foi explicado, como uma percepção que “vê” a ação que leva um agente a uma boa vida. Isso é parte do processo de deliberação racional articulador das “visões” que se apoiam na empiria, apresenta e analisa as possibilidades de ação até o ponto de propor um projeto de ação que, com componentes deliberativos, vai atingir a forma que pretende para a boa ação. Não se trata de um processo que possa ser decomposto em passos claros, como no caso da *techné*, mas o que temos é uma busca incerta por um fim sem conteúdo pré-definido.

Essas explicações apontam porque a prudência não se direciona somente para o bem do indivíduo, mas para o bem comum. Segundo os Livros II-VI, o bem é a ação bem-sucedida resultante da virtude moral associada à racionalidade prática e, quiçá, à razão teórica. Conforme os Livros III-VI, esse bem deveria ser posto previamente pelo desejo, por uma disposição que se direcionasse ao bem ou premissa maior da deliberação prática. Estão envolvidos, portanto, com o particular e com o universal, como explica Wolf:

Ora, a faculdade desiderativa está referida à razão, as aspirações podem exprimir-se de tal modo que sejam apreendidas em conceitos, podem portanto adotar a forma de desejos articulados na linguagem. Por si só, a faculdade desiderativa não consegue formular um desejo como o desejo de ser corajoso ou de ser justo. Como vimos, a concretização daquilo que se deve fazer na situação não apenas exige deliberação. Também essa deliberação só poderá ser feita se a pessoa já dispõe de uma representação reflexiva da *eupraxía* no âmbito relevante, quando a *phrónēsis* portanto se refere também ao fim, pois do contrário a pessoa agente nada teria em que pudesse se orientar na reflexão sobre o que seria o melhor modo de realizar a *areté* na situação presente.

Além do mais, a representação implícita do bem viver contida na *areté* deve ser implantada por alguém no caráter, o qual tem, ele próprio, uma representação reflexiva do direcionamento a ser seguido na educação. Essa dupla tarefa da *areté* é

confirmada pela ponderação que Aristóteles faz em relação à política. E, uma vez que também a tarefa da política, igualmente, deve ser considerada uma forma de bom conselho ou uma *phrónēsis* (1141b23-1142a10). Nesse contexto, ele acentua que a *phrónēsis* na política possui duas partes, a parte legislativa (*nomothesia*) e a executiva (*politikē*, em sentido estrito). A primeira é a parte diretriz ou ordenadora, a segunda a parte ativa concreta, à qual está referida a deliberação. O educador individual, igualmente, deve ser considerado como orientador no sentido dessa dupla partição, de tal modo que ele tem uma representação de regras, em que se explicita a *eupraxia* (WOLF, 2010, p. 158).

Essas considerações indicam que os processos da prudência se encaminham por meio de ações dadas em circunstâncias particulares a um universal que é o bem supremo comum a todos.

Os apontamentos acerca da virtude moral da prudência nos levam a entender que o agente igualmente se torna responsável pela forma como suas emoções se dão ao mundo, porque, após formado moralmente sua capacidade de por-se os fins acaba por torná-lo mais que senhor de suas ações: é agora senhor de seus desejos e da forma como age e se emociona. Embora não escolha a emoção que sente, o ato de pesar razões e de por-se o fim acaba, no processo de deliberação, por apresentar a possibilidade de mudar ou de ao menos moderar as emoções conforme o desejo é mudado ao longo desse processo. Com isso é possível que um impulso natural venha a se acalmar ao ponderar e decidir, unindo desejo e razão prática, mudando raiva em calma ou diminuindo a intensidade da raiva, ou adequando a raiva sentida à circunstância, por exemplo. Pensamos que isso seja possível porque, a nosso ver, se a alma é una como viemos propondo, o prudente tem contato com a uma verdade mais universal que se configura como *eudaimōnia*, como propõem os comentadores apresentados, tendo uma visão do que é mais geral graças, provavelmente, à sua capacidade de raciocinar bem, que vai além do âmbito da ação que pode ser considerada moralmente e da *praxis* humana. Provavelmente, com isso, seja possível dizer que de certo modo a prudência vê o fim a ser alcançado, o melhor fim possível em uma espécie de percepção que lhe é própria e que aponta para algo mais universal de modo similar à ação da razão teórica. No homem virtuoso, bem formado moralmente, é

preciso saber o que seja esse bom fim, é preciso desejar corretamente o fim e se emocionar corretamente para que haja ações adequadas que levarão a tal fim. Por conseguinte, pensamos que ao menos no virtuoso a prudência, que lhe é posse real e não um conselho vindo de fora, implique de certo modo em conseguir distinguir o bom fim para encadear o processo deliberativo. Esse tipo de capacidade é conseguida com a boa conjunção da razão prática com o lado não racional da alma humana, formando a virtude em sentido estrito, que, na melhor das hipóteses, capacita o homem bem educado à emoção adequada, como veremos no ponto seguinte.

5. Virtude natural e virtude em sentido estrito

No final Livro VI, capítulo 13, da *EN* Aristóteles procede a novo exame da natureza da virtude. Nessa parte do texto, o filósofo estabelece diferenças entre virtude moral em sentido estrito e virtude natural (*aretè physiké* – *aretè ethiké*), embora ambas se relacionem. Começa a discussão observando o fato de todos admitirem que aqueles que apresentam certo caráter o têm, de certo modo, por natureza. Pensa, no entanto, que uma investigação ética procura a virtude moral em sentido estrito, e que seja possuída de um certo modo. Aristóteles considera que se tais disposições naturais não forem acompanhadas pela razão se tornarão nocivas, embora, “ao contrário, uma vez que a razão veio, então no domínio da ação moral é uma mudança radical, e a disposição que não tinha até aqui senão uma semelhança com a virtude será agora virtude em sentido estrito” (*EN VI 13 1144b12-14*)¹³¹. Assim como na capacidade opinante da alma há dois tipos de qualidade, a habilidade e a prudência, na função moral (*tò ethikón*, pelo qual leia-se *tò orektikón*) existem dois tipos de virtude: natural e em sentido estrito.

A virtude propriamente dita, contudo, não se produz sem prudência, porque virtude em sentido estrito é conforme a regra justa, e a regra justa é a prudência ou a disposição segundo a prudência. Mais ainda: não é apenas disposição conforme a regra justa, mas intimamente

¹³¹ Na nota 1 (2012 p. 334), Tricot afirma que, nesse caso, no lugar de *noûs* pode ser lido *phrónēsis*, e que por parte opinante entenda-se *tò logistikón*. No original: ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει ἢ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τὸτ' ἔσται κυρίως ἀρετή.

Tradução nossa para o português a partir da tradução francesa feita por Tricot. No Original: ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει ἢ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τὸτ' ἔσται κυρίως ἀρετή.

ligada à regra justa (*EN VI 13 1144b26-27*)¹³²; portanto, é impossível ser um homem de bem em sentido próprio sem a *phrónēsis*, e com ela todas as virtudes são dadas. Essa concepção da virtude moral é proposta porque não há escolha deliberada sem a prudência, e, provavelmente, não há prudência sem as demais virtudes das demais capacidades racionais. A virtude moral ordena o fim e a prudência leva a completar as ações que conduzem a este (*EN VI 13 1145a4-6*)¹³³.

Consideramos que as virtudes do intelecto são, portanto, imprescindíveis a uma vida feliz, porque sem as atividades que facultam o homem não poderia ser pensado como desempenhando sua função própria. Embora, valha lembrar que “um tipo secundário que é a vida segundo o outro tipo de virtude é feliz: pois as atividades que são conformes a ela são puramente humanas” (*EN X 8 1178a9-11*)¹³⁴. Este outro tipo de excelência, como vimos acima, é a virtude moral que busca, segundo interpretação de Tricot, uma felicidade relacionada à vida dos homens na *pólis* (2012, nota 3, p. 551-552). Por isso, os atos de virtude moral são tomados nas relações com os outros e em relação às emoções, sendo ligados igualmente à prudência. A proximidade dessas virtudes com as emoções acontecerá no composto corpo/alma, fazendo delas excelências especialmente humanas, como Tricot observa:

[...] as virtudes morais são ligadas à prudência, e a prudência às virtudes morais; e por um outro lado, elas são ligadas às paixões, pois prudência e virtudes morais se aplicam igualmente a modificá-las. Por consequência, todas essas virtudes, incluindo a prudência, são realmente as virtudes do composto humano (TRICOT, 2012, nota 4, p. 552-553, tradução nossa).

¹³²Assim, explica Tricot (2012, nota 3, p. 335), a virtude é com razão e segundo a razão.

¹³³ Reeve (2013, p. 15) explica que uma vez que o entendimento faz compreender o alvo, ele não é indiferente ao fim da vida humana, ele vê o que tal alvo é e assim nossa virtude natural ou habituada é transformada em virtude total e o agente se torna completamente bom (*EN VI 13 1144b1-32*). Ao mesmo tempo, as virtudes naturais, que podem ser possuídas em separado, se conectam em um só estado, pois todas são requeridas pela sabedoria prática e a sabedoria prática é requerida por ela (*EN VI 13 1144b30-1145a2*).

¹³⁴ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί.

Com a virtude natural, ou seja, com a disposição não consolidada¹³⁵ pelo o auxílio da virtude intelectual da prudência, o agente é capaz de fazer o que deve ser feito, mas, sem dispor das razões para tanto. Não é capaz de cumprir plenamente a função própria do homem, pois não tem por si e em si mesmo suas capacidades anímicas bem ajustadas, favorecendo as ações que seriam moralmente corretas e a *eudaimônia*. Mas, quando o agente desenvolve a virtude própria ou em sentido estrito tem sua virtude moral acompanhada pela prudência, e muito provavelmente pela razão como um todo, e por isso faz o que deve ser feito segundo boas razões¹³⁶. O ato de escolher e agir segundo suas próprias boas razões é aquilo que podemos entender como virtude completa e indispensável à vida feliz, mas a virtude moral, embora possa ser favorecida por certo traço natural, só vem ao homem pelo hábito.

Por conseguinte, pudemos perceber quão próximas estão as virtudes morais e as intelectuais, bem como entendemos a necessidade de colaboração entre estas, a fim de que se viva bem. É esse acordo que permite a Aristóteles propor uma virtude completa, no singular, e que, a nosso ver, permitirá que as exigências do filósofo para a educação ou habituação moral das emoções sejam efetivadas.

Diante disto, resta pesquisarmos as possibilidades e os meios de se executar essa formação emocional. Isso designado, ainda nos caberá ressaltar os instrumentos que podem facilitar o acordo entre ambas as capacidades da alma. É preciso entender melhor o papel da razão na vida emocional moral, já que Aristóteles confere ao racional uma importância semelhante ou ainda maior que às instâncias não racionais da alma humana. Como estivemos a salientar a retidão necessária aos desejos e às emoções falta apresentar ao menos uma possibilidade para tal retidão. Por isso, na sequência deveremos apreciar as formas disponíveis de educação moral das emoções, seguindo em parte o

¹³⁵Possivelmente está em jogo a diferença entre *héxis*, disposição que se tornou fixa, e *diáthesis*, estado ou disposição ainda maleável (ZINGANO, 2008, p. 122). Na *EE* se fala mesmo da melhor disposição (II 1 1218b38; 1219a1; 1219a3; 1219a32).

¹³⁶Conferir *Política* 1260a15-19 a respeito do modo de operar as virtudes. O passo apresenta tais modos em relação aos escravos, às mulheres e às crianças, sendo que em nenhuma dessas condições se apresentaria a virtude perfeita. Sobre o ato de escolher conforme às boas razões também se pode conferir *Magna Moralia* 1200a3-4.

modelo de educação que poder ser aplicado aos desejos e que é explicado por Aggio (2017, no prelo). Essa educação será possibilitada pelos hábitos e formará, juntamente com a virtude intelectual, aquilo que, no Livro VI da *EN*, Aristóteles chama de “virtude em sentido estrito”.

Capítulo III

A racionalidade das emoções

1. *Eudaimōnía*: vida dedicada à atividade racional (EN X)

Ao longo da *EN*, Aristóteles parece dar destaque especial à participação da razão na vida que considera a melhor, mas, mesmo na vida cabível à maioria dos homens, o regime do *lógos* não é posto de lado. Por conseguinte, a vida feliz proposta como ativa e em acordo com o princípio racional, seria dedicada à contemplação, conforme certas propostas do Livro X. Nesse ponto da tese fazemos um apanhado genérico sobre a *eudaimōnía* nesse Livro com as devidas remissões ao Livro I, para ressaltar a aparente divergência entre não racional e racional, contudo, temos ciência de que a questão é mais densa e, por isso, não é nossa pretensão resolver os problemas relativos à felicidade, tampouco defini-la. Temos ciência igualmente da querela contemporânea entre as leituras dominantes e inclusivistas sobre o bem supremo, como indicamos no Capítulo I, mas, a despeito disso, nos parece que o papel da razão na vida feliz sempre é preservado por Aristóteles, embora este não minore outros aspectos componentes do humano. Observaremos o tema, portanto, na medida em que pode nos auxiliar a resolver nossa questão, e começaremos considerando a proposta de que a *eudaimōnía* se confunde com a vida contemplativa, embora tenhamos ressaltado anteriormente que tal ideia não apresenta o real pensamento de Aristóteles sobre o assunto, mesmo que o filósofo escreva linhas como as que seguem abaixo:

Mas se a felicidade é uma atividade conforme à virtude, é racional que seja atividade conforme a mais alta virtude, e esta será a virtude da parte a mais nobre de nós. Que seja, portanto, o intelecto ou qualquer outra faculdade que seja observada como possuindo por natureza o comando e a direção e como tendo o conhecimento das realidades belas e divinas, que além disso esse elemento seja ele mesmo divino ou somente a parte mais divina de nós, é o ato desta parte segundo a virtude que lhe é própria que será a felicidade perfeita. Ora, que essa atividade seja teórica, é o que temos dito (EN X 7 1177a12-

18)¹³⁷.

Aristóteles pensa que essas afirmações parecem estar em acordo com a verdade. Por isso, elenca oito motivos para concordar com as propostas que definem a melhor vida como aquela em contemplação. Primeiro, a atividade mencionada é a mais alta, porque o intelecto é a melhor parte que temos, e os objetos do intelecto teórico são os mais altos dos objetos conhecíveis. Segundo, seria a *enéргеia* mais contínua, pois podemos nos deixar à contemplação de uma forma menos interrompida do que a qualquer outra atividade. Terceiro, pensa-se que o prazer intelectual deve ser componente da felicidade, já que a atividade segundo a sabedoria é reconhecidamente a mais agradável das atividades conformes à virtude. A filosofia contém prazeres maravilhosos no que toca à pureza e à estabilidade, por isso, seria normal se a alegria de conhecer fosse uma tarefa mais agradável que a procura pelo conhecimento. Quarto, aquilo que é chamado ‘plena suficiência’ pertenceria ao máximo à atividade contemplativa. Se é verdade que o sábio, o justo e todo homem detentor de virtude(s) precisariam das coisas necessárias à vida, uma vez que estivessem suficientemente providos de tais bens, viveriam bem dedicando-se à contemplação teórica. O sábio, ao contrário dos outros virtuosos, se fosse deixado a si mesmo, teria a capacidade de contemplar, e seria mesmo mais sábio se contemplasse nesse estado de vantagem. É claro, contudo, que mesmo ao sábio é preferível viver na companhia de seus semelhantes, embora este seja o homem que mais baste a si mesmo. Quinto, esse tipo de atividade descrito pareceria o único desejado por si mesmo. Por isso, não produziria nada além do ato de contemplar, ao contrário das atividades práticas. Sexto, a felicidade parece consistir em lazer, pois o homem só se satisfaz com uma vida ativa que busca o lazer, e não vai à guerra com outra intenção que não a paz. Até mesmo as atividades políticas têm outro fim em vista, e não somente o lazer: buscam satisfazer os interesses gerais e a saúde da cidade, não sendo desejáveis por si mesmas, enquanto a atividade do intelecto ou

¹³⁷ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἶτε δὴ νοῦς τοῦτο εἶτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν, εἶτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἶτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται.

contemplativa é prazerosa e completa ou perfeita (*EN X 7 1177b19-26*). Sétimo: uma vida desse tipo, contudo, seria demais para a condição humana, pois não se viveria como um homem, mas segundo um elemento divino que estivesse presente em nós. Tanto quanto esse elemento fosse superior ao composto humano, sua atividade seria superior àquela do outro tipo de virtude (*EN X 7 1177b28*). “Se, portanto, o intelecto é algo de divino por comparação com o homem, a vida segundo o intelecto é igualmente divina comparada com a vida humana” (*EN X 7 1177b30-31*)¹³⁸: por isso não se deveria escutar conselhos daqueles que os dão, pois são conselhos vindos de homens, sobre as coisas humanas. O homem deveria se immortalizar, na medida do possível, e fazer de tudo para viver segundo sua parte mais nobre, porque “mesmo que essa parte seja pequena em sua massa, por sua potência e seu valor ela passa em muito todo o resto” (*EN X 7 1178a1-2*)¹³⁹. Em oitavo lugar, cada homem se identificaria com essa parte, por ser fundamental em seu ser e por ser a melhor, sendo estranho que não concordasse com a vida que lhe é própria, mas com qualquer outra, porque o que é próprio a cada coisa é o que lhe há de mais excelente e agradável. “E para o homem, esta será a vida segundo o intelecto, se é verdade que o intelecto é no mais alto grau o próprio homem. Essa vida é, portanto, igualmente a mais feliz” (*EN X 7 1178a6-8*)¹⁴⁰.

Nosso estudo precisa questionar, todavia, a imponência desse tipo de postura. Embora não seja interesse da tese apresentada definir qual dos usos da razão é melhor que o outro, o prático ou o teórico, estivemos a defender a existência de uma excelência para cada uma das (sub)capacidades racionais destacadas por Aristóteles. Todavia, pensamos ser indiscutível que um homem feliz não possa prescindir do uso prático de sua razão, justamente pelo fato de ser um homem e não outro tipo de ser, sendo que tal uso é, também indiscutivelmente, envolvido com as emoções. Em contrapartida, ao lidarmos com ética e com as ações boas moralmente, estivemos o tempo todo a tratar daquilo que no homem se apresenta como não racional, mas observamos, ao

¹³⁸ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: *εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.*

¹³⁹ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: *εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρὸν ἔστι, δυνάμει καὶ τιμότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.*

¹⁴⁰ Idem: *καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.*

longo do estudo anteriormente apresentado a respeito da boa medida nas emoções, que há sempre a presença da racionalidade, mesmo quando tratamos da excelência do não racional que pede ação.

Por exemplo, a junção da virtude moral com a virtude intelectual da prudência mostrou-se imprescindível, sendo mesmo condição *sine qua non* para a boa forma das emoções na vida moral, e se apresentou como aquilo que realmente caracteriza o homem na ética de Aristóteles e seu modo de tocar a vida que lhe é peculiar¹⁴¹. O filósofo retira de suas divindades, mas também das bestas, a possibilidade de ver apaziguados em si esses elementos aparentemente díspares. Tal possibilidade de conciliação entre a capacidade racional e capacidade não racional na alma humana permitiu, até o momento, que conjugássemos vários campos de conhecimento, descritos pelo filósofo como destinados ao tratamento de questões específicas. Por isso, dedicamos esse terceiro Capítulo de nosso estudo à observação das possibilidades das relações da capacidade racional com a capacidade não racional, já que Aristóteles frisa demasiadamente que a melhor vida é atrelada à razão.

Tal análise será necessária porque, sejam quais forem os motivos adotados pelo filósofo, o fato é que o Livro X da *EN* nos apresenta a proposta de que a felicidade perfeita é uma certa atividade contemplativa. Todavia, entendemos que ainda que estabelecêssemos a vida contemplativa como melhor forma de vida, não poderíamos abrir mão de especificar o papel das emoções nem neste nem naquele que muitos consideram um segundo melhor tipo de vida, a vida política. No entanto, ressaltamos que essa não é nossa postura, já que nossas leituras de Aristóteles nos levam a pensar que uma vida contemplativa não aconteceria em total isolamento ou sem os bens elementares à manutenção de uma existência bem vivida, entre os quais Aristóteles parece incluir, nos livros VIII, IX e mesmo no Livro X da *EN*, as relações de amizade. Mesmo tendo exposto nossa dúvida quanto à validade do pensamento que defende a pura contemplação teórica como representante legítimo das intenções do filósofo, devemos considerá-lo,

¹⁴¹ Sobre o assunto Reeve escreveu: “A vida que consiste em atividade política sem ócio em acordo com a sabedoria prática e com as virtudes de caráter é uma vida completamente mais feliz, quando – porque ela é levada em uma cidade com a melhor constituição, idealmente situada e provida com bens externos – acontece alcançando o melhor tipo de felicidade para quem a possui. Essa vida complexa – parte prática, parte contemplativa – é a melhor vida humana que a sabedoria prática, que é o melhor tipo de conhecimento prático, pode organizar” (REEVE, 2013, p. 18).

e buscar perceber em que medida não destoam das propostas anteriormente levantadas. Não esqueçamos a ressalva do próprio Aristóteles: em questões de ética é a experiência que tem a palavra final. Por isso, é preciso cotejar as conclusões que forem racionalmente tiradas com as coisas que a vida apresenta, pois tais coisas, estando em acordo com as conclusões, tornam-se aceitáveis.

Com isso, confirmamos a proposta de Aristóteles, porque afirma que a maioria dos homens não preza o racional¹⁴², embora, ao descrever a razão como o que há de melhor no homem, faça-nos entender que é preciso tratar do papel do *lógos* na vida moral. Como vimos, não há virtude moral sem a participação do intelecto, mesmo que essa virtude seja consolidada pelos hábitos e que este intelecto seja prático, e não há virtude moral nem boa vida sem uma educação para as emoções. Tal vida, como já propusemos, somente será possível na medida em que pudermos ter nossas emoções e nossa razão em acordo, o que é viabilizado pela proposta de impossibilidade de uma vida puramente dada ao racional teórico, impossibilidade exposta entre os motivos do filósofo para que a vida puramente contemplativa seja feliz (*EN* X 7 1177b26-30). Ainda precisamos confirmar como se dão as possibilidades da racionalidade das emoções aristotélicas, e os instrumentos que interferem no sentir emoção e que permitem que esta seja ao menos mudada, favorecendo a virtude moral e a virtude como um todo. Sendo nosso objetivo explicitar o que permite e facilita a participação do não racional na razão prática, é forçoso que doravante estudemos mais detidamente a relação desta razão com as emoções, ou seja, o se emocionar racionalmente.

2. A racionalidade das emoções: interpretações desde *EN* I às luzes do *De Anima*

Os argumentos acima apresentam uma postura bastante favorável à vida contemplativa como sendo a vida feliz, porém, ao longo de nosso estudo, apresentamos várias possibilidades dentro do próprio texto da *EN* para suspeitar disso. Mesmo o Livro X, como acabamos de ressaltar, põe em dúvida a possibilidade de um homem, ainda que fosse filósofo, totalmente deixado à pura contemplação teórica. Cremos que este tipo de afirmação (ou de questionamento) estabelece, mais que a proposta de

¹⁴² Ou, como propõe Boyle (2012, p. 31), muitos dos homens não chegam a alcançar essa capacidade (ou capacidades); ao menos não em sua melhor forma, pensamos.

Kenny apresentada demasiado sucintamente no Capítulo I, o elo entre os dois tratados sobre a felicidade. Igualmente reforça a possibilidade de defendermos nossa tese: o homem é um composto de corpo e alma que só realiza sua função própria na *pólis*, mas, para tanto, precisa harmonizar suas emoções com a totalidade de sua razão, gerando emoções educadas. O Livro X, trecho X 7 1177b26-30, que parece por em xeque todas as afirmações que tendem à elevação da vida contemplativa ao *status* de *eudaimōnia* permitirá, como pretendemos demonstrar, reforçar a defesa de nossa tese graças à ligação que estabelece tanto com o argumento da função apresentado em *EN* I quanto com a proposta especificada em *EN* I 13 a respeito da capacidade do desiderativo ouvir e participar da razão, desejando e se emocionando de um jeito racional. Para confirmar tais interpretações evocaremos o *DA* quando necessário, já que esse tratado igualmente apresenta uma proposta de homem como composto por corpo e alma, sendo somente tal composto capaz de sofrer afecções do tipo das emoções (*DA* I 4 408b18 et seq.) e da forma como as sofre¹⁴³. Por isso, também quando necessário, retomaremos algumas das propostas escritas a partir dos dois tratados e que foram mencionadas nos demais capítulos.

Segundo nosso entendimento, o Livro I da *EN*, acompanhado de outros trechos supramencionados da mesma obra, nos apresenta uma perspectiva acerca do que seja o homem. No Capítulo I, estudamos uma concepção de homem forjada a partir das distinções que representaram o ser humano como diferente dos demais animais graças à natureza própria à sua alma dotada de razão, e igualmente da capacidade que tal alma apresenta de conjugar em si capacidades que muitos pensaram ser totalmente inconciliáveis. Isso é o que podemos entender ao lermos em *EN* I 13 que a alma tem uma “parte” racional e que igualmente apresenta algo contrário à razão, que lhe resiste e faz frente; mas na sequência do texto o tom da discussão desse assunto é suavizado, dizendo que nos homens com certos tipos de disposições de caráter essa tal capacidade ambígua “fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional” (*EN* I 13 1102b28¹⁴⁴). Vimos essas assertivas serem introduzidas no tratado a fim de permitir a discussão da virtude moral,

¹⁴³ Boyle (2012, p. 21, tradução nossa) explica que um animal como o homem, racional, “é capaz, não somente de ser, ter e fazer *mais* que uma criatura não racional, mas de ser o sujeito de atribuições do ser, ter e fazer num sentido distintivo”.

¹⁴⁴ Tradução de Zingano (2008), no original: πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ. φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν.

em cada um de seus tipos, que existe apenas devido às duas capacidades elementares na alma humana, diferenciando novamente o homem dos demais animais, que nem sempre apresentam uma capacidade anímica racional.

Com essas considerações percebemos em Aristóteles, e confirmamos com apoio em alguns comentários como os de Nussbaum, Korsgaard, Reeve, Boyle e Sorabji, o desenho de uma figura humana dotada de uma função própria (como tudo mais que existe), sendo esta função adequada à alma característica à espécie. Agora vale reforçar tal interpretação com uma visita ao *DA*, pois seu texto confirmará nossas intenções acerca do caráter antropológico esboçado pela *EN*. O homem descrito pelo tratado da alma confirmará os traços indicados pelo texto ético em momentos como o citado abaixo:

O seguinte absurdo acontece tanto nesta como na maioria das discussões sobre a alma: elas acomodam a alma no corpo, nada definindo em acréscimo sobre a causa e o modo como o corpo se mantém. Todavia, isso parece necessário, pois, devido a esta comunhão, um faz e o outro sofre, um é movido e o outro move, e nada disso ocorre casualmente a um e a outro (*DA* I 3 407b13-19¹⁴⁵).

Esse posicionamento, vale lembrar, traz reforço à importância da discussão das emoções, consideradas entre as afecções anímicas expressas pelo corpo, seja por meio de movimentos de certas partes suas, seja com ações cometidas deliberadamente ou indeliberadamente, trazendo a responsabilidade ou isenção moral, bem como a voluntariedade às ações solicitadas pelas afecções que são as emoções e os desejos. Esse tipo de interpretação pode ser adotado a partir dos dois tratados ora estudados, a começar pela proposta da alma que em *EN* I 13 resultou na distinção das virtudes em intelectuais e morais, discussão estendida até o Livro VI da *EN*, bem como apresentada em trechos do *DA* como o passo I 4 408a34-b8, no qual lemos que as emoções são vindas de fora, que movimentam o corpo (por locomoção ou alteração) e

¹⁴⁵ Tradução de Maria Cecilia Gomes dos Reis (2006), no original: ἐκεῖνο δὲ ἄπορον συμβαίνει καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ τοῖς πλείστοις τῶν περὶ ψυχῆς· συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχὴν, οὐθὲν προσδιορίσαντες διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος· καίτοι δόξειεν ἂν τοῦτ' ἀναγκαῖον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν.

que o homem o faz “com a alma”. A indissociabilidade entre corpo/alma leva ao fato já mencionado de que um faz e o outro sofre, um move e outro é movido.

O homem, sendo então composto de corpo e alma, somente se emociona devido a esse seu aspecto (DA I 1 403a16 et seq.). “E por isso supõem corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo; pois ela não é corpo, mas é algo *do* corpo, e por isso subsiste no corpo e em um corpo de tal tipo” (DA II 3 414a19-22¹⁴⁶). Essas ideias servem como reforço à *EN*, quando este texto apresenta o homem como animal político dotado de função própria: a *eudaimōnía*. A alma una que defendemos se torna condição para que tal função se realize de modo pleno. Por isso repetimos: somente em uma *pólis* o homem pode desenvolver todas as suas potencialidades de alma, ou a maior parte delas, pois somente a *pólis* fornece o indispensável ao bom funcionamento da alma. A indissociabilidade do corpo e da alma humana (DA I 1 403a3-15) e de suas capacidades dentro de uma só e mesma alma (DA I 4 408b18 et seq.) nos levou a pensar e afirmar a unidade da alma e igualmente do desejo, a fim de que o homem completasse sua função, que entendemos ser realizável, apenas mediante à boa relação das capacidades anímicas elementares. Além disso, vimos que a *pólis* é o ambiente que dá condições para desenvolver e coordenar as virtudes necessárias para a vida considerada feliz.

Voltemos ainda um instante à *EN* I 13 e à proposta de uma capacidade racional da alma e uma capacidade não racional, sendo que nesta última é demasiado importante à presente investigação sua possibilidade de ouvir a razão, o que nos levou a entender melhor as possibilidades de mudanças nas/das emoções. Essas variações são necessárias à vida feliz, além de nos ajudar a entender melhor a postura de Aristóteles acerca da relação corpo/alma. Ao definir a alma a partir das capacidades que faculta ao corpo desempenhar (DA II 2 413a20-25), Aristóteles permite entender o homem como se enquadrando naquela descrição de todo orgânico vivificado por uma alma e dotado de um certo número de capacidades que iriam, como vimos, desde a percepção sensível até a elaboração mais fina e sofisticada de raciocínios a respeito das coisas imutáveis (DA II 2 413b1-12).

¹⁴⁶ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιοῦτο.

A alma, propusemos no Capítulo I, seria algo uno com o exercício de várias capacidades que a constituiriam. Por conseguinte, para as capacidades serem adequadamente exercidas, a alma precisa da harmonia indicada em *EN* I 13, no *DA* I e ao longo destes tratados, que indicam o caráter indissociável das capacidades: não há desejo e emoção sem percepção sensível e não há imaginação e pensamento sem os outros dois. O que vem do mundo emociona e faz pensar e agir, mas, como vimos em Capítulo anterior, é preciso pensar e agir bem a fim de viver uma vida feliz. Não há possibilidade de felicidade, nos termos de Aristóteles, sem aquela chamada virtude completa, que entendemos ser a comunhão perfeita da virtude intelectual e da moral, e, portanto, das duas capacidades elementares exercitadas em seu melhor. O acordo é possibilitador da *eudaimōnía*, porque a *eudaimōnía* na vida que defendemos é impossível sem *eupraxía*. Por esses motivos, devemos dar continuidade às discussões que aparecem no início dos dois tratados e observar outros pontos que permitem confirmar nossas teorias.

2. a) Um *quê* ou *o quê* de racionalidade nas emoções

A ideia do homem como composto de corpo e alma que faz e sofre ações solicitadas pelas *páthē* ouvintes ou não das sugestões da razão prática deve ser defendida em nossa pesquisa porque busca caracterizar as emoções como elementos éticos cruciais à vida feliz. O que reforça essa proposta é a identificação de um certo número de termos aplicados geralmente a operações concernentes às capacidades racionais ou que levam ao exercício de tais capacidades, mas indicando a constituição das emoções ou implicadas com as emoções educadas. Esses termos aparecem quando (ou especialmente quando) se trata das virtudes morais particulares ou concretas, bem como da definição de diversas emoções (*Rhet.* II). Entendemos que assim seja graças à ligação de interdependência entre as capacidades anímicas mencionada explicitamente em *DA* (II 4 414b33 et seq.), conferindo unidade à alma humana. Essa ligação possibilita a participação do desiderativo na razão prática e a boa ação, proposta confirmada pela afirmação de Boyle (2012, p. 23-31) que pensa a racionalidade como um conjunto de capacidades que permitem ao homem fazer, ou, no caso, se emocionar da forma como se emociona.

Por isso, julgamos conveniente apreciar sucintamente em nosso estudo algumas capacidades intelectuais que possam constituir a forma como nos emocionamos ou mesmo que possam influenciar a mudança

nas emoções e a mudança de uma emoção em outra. Começaremos com a percepção sensível, início que se justifica porque em Aristóteles é com ela que se inicia a possibilidade de conhecimento sobre o mundo¹⁴⁷ e é com ela que as emoções parecem ter início. Seguiremos com breve estudo da imaginação, considerada um elemento do pensamento inexistente sem o corpo, mas que sempre aparece associada às descrições diversas das emoções que analisamos até agora. Após, mencionaremos tipos de pensamento e intelecto de certo modo relacionados com a percepção e com a emoção. Estudaremos ainda a opinião ligada às emoções, abordada apenas de modo que nos ajude a reforçar a defesa das propostas de nosso estudo. A escolha das capacidades mencionadas é devida ao fato de serem discutidas tanto na *EN* quanto no *DA*, assim como por aparecerem nos outros dois tratados que servem de apoio à nossa inquirição. Todavia, o estudo não se pretende exaustivo, nem de caráter conclusivo acerca da questão, mas será apresentado à medida que confirme nossas propostas a respeito da racionalidade da emoção. Começaremos, portanto, com a percepção, pois sem esta não há imaginação; e sem estas duas, provavelmente, não haja pensamentos, que igualmente podem estar de implicados na emoção.

2. b) Percepção

Nosso intento com essa pequena parte da pesquisa é entender o papel da percepção na emoção com o apoio da *EN* e do *DA*. A interpretação tradicional deste último tratado propõe a percepção através dos órgãos da sensibilidade como início do conhecimento, sendo isto um tipo de afecção (*páthos*) ou movimento que igualmente nos levará a imaginar e a nos emocionar.

A *EN* não nos propõe explicitamente a percepção sensível como ligada à maioria das emoções, mas ao lermos as descrições das virtudes morais particulares percebemos sua presença, pois se emocionar parece depender, ao menos inicialmente, de um contato com o mundo do agente e este contato acontece por via dos sentidos da percepção. Além disso, quando na *EN* Aristóteles diferencia a capacidade racionativa da percepção sensível, por aquela ser generalizante, ao passo que esta outra é particularizante (*EN* II 9 1109b21), aponta a discriminação como matéria da percepção (*EN* III 5 1126b4-6) tida com as coisas que nos

¹⁴⁷ Segundo Zingano (1996, p. 17), essa é a interpretação tradicional para as teorias sobre a relação entre sensação e pensamento expostas no *De anima*.

aparecem. Quanto a esse assunto, o tratado também nos informa que para um homem ser prudente é preciso saber dos casos particulares. O texto explica que, por isso, um jovem nunca será prudente por não ter experiências suficientes dos casos desse tipo, pois a experiência nesses assuntos vem com o tempo.

A prudência, por sua vez, diz respeito ao que há de mais particular, já que a ação a ser efetuada é ela mesma particular (*EN VI 9 1142a24-25*), embora diga respeito também aos universais captados a partir de um sem número de particularidades, como vimos no Capítulo anterior. Deste modo, a prudência é o conhecimento do que há de mais individual, remetendo-se, reforçamos, a algo de universal, diferindo assim da percepção sensível (*EN VI 8 1141b14 et. seq.; VI 9 1142a27*); é percepção prática, como propõe Reeve (2013, p. 13 e 23). Esse particular não é objeto da ciência, mas da percepção, trazendo-a - mesmo aquela percepção descrita no *DA III* - para o campo ético. Aristóteles, entretanto, adverte: a percepção participante das coisas éticas não lida com os sensíveis próprios, mas com os sensíveis de outro tipo, como aqueles que distinguem formas geométricas (*EN VI 9 1142a26-30*). Mesmo que haja um tipo específico de percepção associado à prudência, pensamos que seja impossível a essa virtude intelectual dispensar o contato com o particular que é objeto da percepção sensível. Por isso cabe-nos estudar essa capacidade.

Se pensarmos que a percepção sensível não está totalmente isenta do contato com a emoção, ligada como está a aparências externas, devemos descrevê-la como algo que consiste em ser movido e afetado, pois parece haver opiniões que a afirmam como certa alteração, embora certo tipo de percepção possa não ter ligação direta com a ação de teor moral. A percepção sensível é explicada pelo *De Anima*, de modo condizente a esta proposta, como um movimento partindo de fora da alma (*DA I 4 408a34-35; 408b1-17*), que, todavia, não é capacidade exclusiva do homem¹⁴⁸: é própria aos animais em geral. Por conseguinte, Aristóteles segue sua exposição sobre o assunto com a proposição de que o diferencial entre um animal e os outros seres não é o movimento ou a mudança de lugar, mas a percepção sensível (*DA II 2*

¹⁴⁸ Nos *An. Post.* Aristóteles descreveu, a despeito das diferenças de propósitos das investigações nesse tratado, a percepção como “Ora, assim é a sensação, uma faculdade discriminativa (portanto de conhecimento) natural a todos os animais” (99b36). Tradução de Vallandro e Bornheim (1978), no original: ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζώων ἐγγίγνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίγνεται.

413b1-9). Por exemplo, vimos que em certos animais e plantas fragmentados cada parte conserva sensação e movimento local. O filósofo, entretanto, explica que se assim acontece com a sensação, igualmente acontecerá com a imaginação e com o desejo, porque onde há sensação há prazer e dor e onde estes existem, também existe, necessariamente, o desejo (*DA II 2 413b21-23*). Com os sentidos acontece algo parecido: alguns animais os têm todos, outros, apenas alguns, outros só precisam de/e têm o tato, como propusemos no Capítulo I. As capacidades da alma são propostas, entretanto, em sucessão porque sem a alma nutritiva não existe a capacidade perceptiva; portanto, e de acordo com Kenny:

As almas dos seres vivos podem ser ordenadas hierarquicamente. Plantas possuem uma alma vegetativa ou nutritiva, a qual consiste nos poderes de crescimento, nutrição e reprodução (2, 4, 415a22-26). Além disso, os animais possuem os poderes de percepção e locomoção: eles possuem uma alma sensível, e todo animal tem pelo menos uma capacidade sensitiva, das quais o tato é a mais universal. O que quer que possa sentir, afinal, pode sentir prazer, e os animais, portanto, que possuem sentidos, também têm desejos. Os humanos, além disso, têm o poder da razão e do pensamento (*logísmos kai diánoia*), que podemos chamar de alma racional (KENNY, 2008, p. 284).

Nos animais que possuem tato, há igualmente a percepção do alimento, e todos os seres vivos se alimentam de coisas secas e úmidas, quentes e frias. A percepção desses tipos de coisas acontece através do tato, que só percebe acidentalmente outras qualidades sensíveis, implicando que o sabor é seu objeto, embora o cheiro e ruído não acrescentem nada ao alimento. Assim, para cada sentido há um plano sensível que é seu objeto próprio e nenhum dos outros sentidos subsiste sem o tato, sendo que este subsiste sem os demais, já que há animais sem visão, audição ou percepção do odor.

Quanto a essa relação entre as capacidades, o filósofo explica que entre os animais que possuem a capacidade perceptiva, uns têm a locomoção, outros não, mas poucos são os que têm cálculo e raciocínio. Naqueles em que subsiste o cálculo, igualmente há as demais capacidades; mas dos que têm cada uma das outras capacidades, nem todos têm o cálculo. Há animais que não têm sequer a imaginação, e

igualmente aqueles que vivem exclusivamente por ela. Tendo em vista estas propostas, vale lembrar que desde o primeiro momento de nosso estudo aceitamos a possibilidade de não haver múltiplas e distintas almas, mas de a alma se constituir das capacidades que faculta ao corpo animado. Com isso, a capacidade perceptiva, nos seres humanos, de certo modo, se liga às emoções por sua dependência do desiderativo, comprovando mais uma vez a unicidade da alma e as propostas iniciadas em *ENI* 13.

A essa ideia é preciso acrescentar que Aristóteles entende o perceber de dois modos: há percepção em ato e em potência e o objeto de percepção sensível também será em potência ou em atividade. Igualmente é preciso fazer distinções quanto à potência e à atualidade, porque, como proposto, a sensação é a faculdade discriminadora e dessas discriminações virão os motivos para as emoções, que deverão passar pelo crivo da razão prática e de sua forma específica de percepção a fim de que adquiram aspecto conveniente. Conforme Aristóteles, o ser que nasce já tem o perceber como um discriminar, e a atividade de perceber é dita de modo similar à de inquirir. A diferença entre as duas funções é que as coisas que têm o poder eficiente da atividade são externas - são visíveis, audíveis, e demais objetos da percepção sensível - , porque a atividade da percepção diz respeito às particularidades, enquanto o conhecimento diz respeito aos universais - que, de algum modo, estão na alma. Assim, a capacidade perceptiva é potencialmente “tal como seu objeto o é já em atualidade. Portanto, ela é afetada enquanto não semelhante, mas, uma vez que tenha sido afetada, ela se assemelha e torna-se tal como ele” (*DA* II 5 418a4-6)¹⁴⁹, levando esses dados da percepção para a apreciação da razão em suas diferentes formas, mas sob a forma prática quando se tratar das ações.

Por conseguinte, podemos ressaltar o assunto dos objetos da percepção sensível e da discriminação. O filósofo observa, primeiramente, que os sensíveis devem ser tratados segundo cada um dos sentidos. “O sensível se diz de três modos, dos quais dois afirmamos que são percebidos por si mesmos e um, por acidente. E dos dois, um é próprio a cada sentido; outro, comum a todos” (*DA* II 6 418a8-11)¹⁵⁰. Sensível próprio é aquilo que não pode ser percebido por um outro

¹⁴⁹ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: *πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονηθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο.*

¹⁵⁰ Idem: *λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὃν δύο μὲν καθ' αὐτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ δυοῖν τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἐκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν.*

sentido que não lhe corresponda - caso da visão, da cor, da gustação, etc. Cada sentido destes é diferente, e não há engano sobre se é cor ou som, mas sobre o que é e onde está o colorido ou o sonante. Sensíveis comuns são o movimento, o repouso, o número, a figura e a magnitude (DA II 6 418a17-20), porque são percebidos por mais de um sentido ou por todos os sentidos. Por exemplo: um certo movimento é percebido tanto pelo tato quanto pela visão. Há ainda o sensível por acidente, explicado pelo famoso exemplo do branco que é filho de Diáres (DA II 6 418a21-25). Mas, em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido recebe as formas sensíveis sem a matéria e, do mesmo modo, o sentido é afetado pela ação do que tem cor, sabor ou som. O órgão sensorial primeiro é aquele em que subsiste essa potência, mas dos sensíveis comuns temos uma percepção comum sem um sentido ou um órgão próprio, diante do que Robison explica:

Mas Aristóteles está ciente de que muito mais está sendo dito quando afirmamos que percebemos as coisas; em particular, afirmamos que não vemos apenas cores, mas objetos coloridos que estão em movimento ou em repouso, que têm determinado tamanho e que são unos ou múltiplos em número. Estes são chamados “sensíveis comuns”, Aristóteles afirma, são percebidos *per accidens* pelos cinco sentidos que temos, e, portanto, podemos nos referir a eles como o “sentido comum” ou “os sentidos tomados em comum” (ROBINSON, 2010, p. 239).

A percepção sensível, deste modo, é tida como a capacidade discriminativa entre as coisas sensíveis que nos aparecem, podendo mesmo levar a ajuizamento. Informação crucial a uma pesquisa ética sobre as emoções, pois mais adiante veremos a proposição da relação entre o sentir emoção e o ajuizar quanto aos particulares que nos tocam. Vimos que a percepção sensível que nos fornecerá os dados dos julgamentos, por sua vez, é ou uma potência (como a visão) ou uma atividade (como o ato de ver) e está sempre presente.

Além disso, as percepções sensíveis são sempre verdadeiras se há boas condições do órgão perceptivo e de seu objeto. Por exemplo, quando estamos em plena atividade da percepção não dizemos que um objeto perceptível aparenta ser um homem; dizemos isso quando não percebemos claramente. Nesse caso, a percepção seria verdadeira ou falsa, porque (1) há percepção sensível dos objetos sensíveis próprios,

sendo esta verdadeira ou contendo minimamente o falso; (2) porque não há percepção também do incidir essas coisas, que são acidentais, nos objetos perceptíveis e nesse caso admite-se errar; e (3) há igualmente a percepção dos sensíveis comuns, que acompanham os incidentais onde subsistem os sensíveis próprios. Essas três percepções sensíveis darão as diferenças do movimento que ocorre pela atividade da percepção: se ela está presente (1) é verdadeiro. Os outros podem ser falsos, estando ela presente ou não, principalmente quando estiver longe do objeto perceptível que é totalmente particular.

Assim, às afirmações da *DA* se coadunam as propostas da *EN* sobre a percepção quando esta última obra nos informa que cada sentido vem a ato pela relação com o objeto sensível que lhe é correspondente. Tal operação se torna perfeita quando o sentido - em uma disposição sã - tem sua relação com o melhor objeto que lhe corresponde, como proposto há pouco. Nessas condições, o ato é o mais perfeito e o mais agradável, porque para cada um dos sentidos há um prazer correspondente, sendo que nesse caso o prazer é o acabamento do ato de perceber e discriminar. Se o sentido e os sensíveis estiverem nas condições propostas, sempre haverá prazer e verdade, porque serão postos diante do princípio eficiente e do princípio passivo, *aísthēsis* e *aísthētón*. Estes, quando juntos, contemplam as exigências de perfeição da capacidade perceptiva, permitindo o ato perceptivo perfeito em mais alto grau.

Mas, esse tipo de percepção é o mesmo mencionado em *EN VI* como associado à prudência? O Livro sobre as virtudes intelectuais nos informa que a prudência (*EN VI 9 1142a26-30*) é mais percepção deliberativa ou prática que qualquer outra coisa; no entanto, vimos que o tipo de percepção associado à *phrónēsis* é diferente do outro (*EN VI 9 1142a28*). A percepção deliberativa envolve um universal que só pode ser atingido por deliberação prática. Nessas condições, conta a posse de desejos e emoções moderados, já que podem ser em excesso ou falta e por isso apresentam vícios que distorcem a visão tornando-a falsa quanto ao início das ações (*EN VI 13 1144a34-36*). Por isso a percepção relacionada à prudência é de certa forma diferente da percepção dos sensíveis próprios mencionados em *DA III*.

No caso da prudência, opera-se uma percepção como aquela das figuras que é chamada por Reeve (2014, p. 211 et seq.) percepção deliberativa. Está relacionada ao silogismo prático, sendo percepção do que é último na demonstração prática, donde seu caráter particular. A *EN III 5 1112b11-24* e a *EE II 10 1226a37* nos informam que o deliberador age como quem analisa um diagrama. Um matemático

analisa materiais e formas para serem desenhadas, compondo uma figura. Esta é a última coisa alcançada na análise, mas a primeira na construção do objeto analisado (*DA III 10 433a16-17*). Com isso cessa a investigação (*EN VI 9 1142a29*), mais ou menos do mesmo modo que ocorre na deliberação prática do prudente: quando a análise chega ao que deve ser feito, ou seja, age.

Assim, a percepção deliberativa resulta de deliberação e é um tipo de percepção porque o universal que ela discerne é captado a partir de ocorrências particulares perceptíveis, como explica Reeve (2013, p. 23; p. 32), ligando-se assim à percepção geral. Mesmo que a percepção de tipo deliberativo só ocorra em animais dotados de capacidade calculativa, ela é um ato perceptivo porque discerne um particular perceptível pela capacidade perceptiva, conforme o que explicamos acima e o que Reeve ressalta:

Se o particular em questão é um perceptível próprio (como poderia ser, por exemplo, se estivéssemos deliberando sobre que cor de roupa nos protege melhor do sol), esse ato é mais estritamente o de um sentido próprio (visão). Se é um perceptível comum (como o formato triangular), é um ato de senso comum (REEVE, 2014, p. 213).

Ao contrário da percepção do sensível próprio, que é sempre correta ou tem pouca chance de errar, a percepção deliberativa pode cometer erro, por exemplo, se a deliberação ligada a ela não for verdadeira ou for inválida. Por isso a prudência é ao mesmo tempo percepção e deliberativa (*EN VI 8 1141b9-10*), porque perceber corretamente sensíveis comuns depende frequentemente de cálculo, sendo similar à percepção deliberativa. Especificamente quanto à ação, a deliberação prática que a determina tem por alvo a melhor coisa para o homem e que pode ser realizada por ele (*EN VI 8 1141b13-14*). Esse tipo de deliberação é precursora da imaginação deliberativa e envolve desejos e emoções que possuem boa medida. O que faz da percepção deliberativa prática é o fato de seu objeto envolver prazer e dor, como no caso do desejo pela felicidade.

Deste modo, reforçamos que a percepção sensível pode ser entendida, mesmo em diferentes tratados, como início do conhecimento, e como afecção tocada por objetos particulares externos que são próprios ou comuns. Conduz a prazeres variados e pode mesmo ter

relação com a emoção ocasionada pelo agente externo particular ao qual discrimina. Difere, contudo, dos pensamentos para os quais encaminha suas distinções e que em sua forma prática ocasionará a percepção de tipo deliberativa. Por isso questionamos, assim como fez Zingano: que tipo de alteração é a percepção sensível, se não é qualquer alteração? Aristóteles não apresenta resposta exata à questão, mas com apoio no que foi estudado podemos aceitar a proposta de Zingano (1996, p. 16). Este estudioso entende que a percepção seria “uma certa afecção, aquela que a faculdade sensitiva sofre quando passa à atualidade e identifica-se formalmente à coisa que, do exterior, causa sua atualização, constituindo-se nesta relação um objeto de conhecimento (mais precisamente, um objeto sensível)”, o que ratifica a proposta de *EN X 7 1177b26-30* e as propostas de nossa pesquisa.

Ao homem não é possível uma vida afastada do mundo e de seus objetos, pois, mesmo para boa parte de suas reflexões, seria necessário o contato com aquilo que o cerca e sobre o que deve deliberar em casos embaraçosos, e por isso há a percepção deliberativa, que distingue a partir do que é proposto em um silogismo prático, levando à boa ação. A percepção não se identifica com o pensar, sendo atividade de outra natureza que pode operar com a percepção sensível para produzir o conhecimento¹⁵¹. Assim como a percepção deliberativa não se identifica

¹⁵¹Para Zingano (1996, p. 17), contudo, essa não é a interpretação tradicional. Esta propõe, da forma como explica o estudioso, uma íntima afinidade da atividade dos sentidos com aquela do intelecto. Isso é correto, pensa o autor, porque todo conhecimento humano por conceitos necessita da ligação entre as operações da razão e da sensação. O problema existente com a proposta tradicional, pensa, está no modo como tal afinidade é concebida. Para Aristóteles, essas duas operações são distintas, porque o pensamento apreende os universais enquanto a sensação apreende os particulares. A proposta tradicional, no entanto, atribui às operações algo mais que a tarefa discriminativa (e de conhecer) os objetos: teriam um modo de operação semelhante. Por isso, entender como funciona uma implicaria entender o funcionamento da outra. Nesse caso, tanto com intelecto quanto com a sensação o conhecimento viria da passagem da potencialidade à atualidade, sendo que o objeto próprio a cada operação lhe cederia certa determinação. Nessa passividade, as operações estariam intimamente ligadas. Então, tanto uma quanto outra seria uma potência que dependeria do seu objeto para ser atualizada.

Isso afastaria Aristóteles da proposta das Ideias de Platão (como na *Rep.*) porque não precisaria duplicar o objeto do conhecimento. “Aristóteles duplica as operações da alma, mas não a própria coisa: partindo da apreensão das

com a deliberação, mas é parte constituinte desta. Todavia, entre os tipos de percepção mencionados e os tipos de pensamento e razão com os quais têm contato temos outro elemento presente: a imaginação; portanto, cabe-nos agora dissertar brevemente sobre a imaginação e as emoções.

2. c) Imaginação

Na *EN VII 7 1149a32*, a imaginação aparece ligada à raiva (*thymós*), contrapondo-se às propostas do filósofo quanto ao apetite. No passo em questão são feitas observações quanto à capacidade desses dois desejos ouvirem à razão, e à forma como as emoções relacionadas a eles se comportam devido a essa participação no racional. Estas *páthē* estão associadas à percepção e às aparências, explicando que a razão ou a imaginação está presente nas apreciações dos insultos que enraivecem, relacionando o homem que deve se emocionar com o mundo (*Pol. I 2 1253a25-28, EN X 7 1177b26-30*). Assim, a imaginação é atrelada ao impulso e à raiva que pode acompanhá-lo.

O *DA* parece nos trazer informações adicionais sobre a questão, pois Aristóteles nos fala da imaginação ao compará-la e associá-la com a percepção sensível e com tipos de pensamento. “Pois a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições” (*DA III 2 427b14-16*)¹⁵². Tratamos da imaginação ao abordarmos as capacidades da razão que podem estar implicadas com as emoções porque há várias menções a ela quando o assunto é o *páthos*, especialmente em *Rhet. II*, sendo a própria um *páthos* ao mesmo tempo em que é considerada como ponto intermediário entre o perceber e o pensar. Teoria que justifica o estudo

qualidades sensíveis, o homem chega aos inteligíveis não tendo uma relação com outra coisa, mas retrabalhando esta mesma apreensão sensível sob a forma agora de reprodução imaginativa, no interior da qual a razão apreende os inteligíveis. Há dois objetos de conhecimento, o sensível e o inteligível, aos quais correspondem (sic) uma só coisa na realidade: um particular, que é composto de matéria e forma” (ZINGANO, 1997, p. 18). Isso culminará na tese do intelecto agente e passivo. Com essas propostas, Aristóteles elimina as Ideias e resta-lhe a imanência, segundo a qual os inteligíveis somente são separados na alma.

¹⁵² Tradução de Maria Cecília Gomes (2006), no original: φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.

das três capacidades racionais em um trabalho acerca das emoções, por serem diferentes e exercerem tarefas diferentes junto à emoção e à possibilidade de bem viver: a imaginação não é nem pensamento, nem suposição, mas é uma afecção que depende de nós e do nosso querer. Aristóteles explica que quando temos imaginação de coisas terríveis ou pavorosas, por exemplo, podemos permanecer como que a contemplar uma pintura (DA III 3 427b16-24¹⁵³), pois a imaginação não nos leva imediatamente a compartilhar a emoção. Assim:

Se a imaginação é aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre uma imagem – e não no sentido em que o dizemos por metáfora –, seria ela então alguma daquelas potências ou disposições segundo as quais discernimos ou expressamos o verdadeiro ou o falso? Deste tipo são a percepção sensível, a opinião, a ciência e o intelecto (DA III 3 428a1-4)¹⁵⁴.

A imaginação não é percepção sensível, porque, como vimos pouco acima, a percepção é ou uma potência como a visão, ou um ato como o de ver, mas algo pode aparecer (*phaínetai*) para nós quando não subsiste (em sonho, por exemplo), e a percepção sensível é sempre presente, mas a imaginação não. As imagens nos aparecem mesmo com os olhos fechados, enquanto a percepção depende destes abertos, para que contate seus objetos. Além disso, diferem porque se a imaginação fosse o mesmo que a percepção em atividade subsistiria em todos os

¹⁵³ Ver também Nussbaum (2008, p. 65 et seq.); embora a filósofa não esteja propriamente a explicar Aristóteles, trata da compaixão para exemplificar sua teoria e exemplifica o papel da imaginação na emoção: “Na compaixão, nossa habilidade para pintar vividamente o dilema de uma pessoa ajuda na formação das emoções [...]; podemos sentir menos emoção por outros casos que não podemos similarmente imaginar com vivacidade, embora eles possam ter uma estrutura similar. Aqui o que a imaginação parece fazer é nos ajudar trazendo um indivíduo distante para a esfera de nossos objetivos e projetos, humanizando a pessoa e criando a possibilidade de ligação. A compaixão ainda será definida pelo seu conteúdo de pensamento, incluindo seu conteúdo eudaimônico [...]; mas a imaginação é uma ponte que permite ao outro se tornar um objeto de nossa compaixão” (NUSSBAUM, 2008, p. 66, tradução nossa).

¹⁵⁴ Tradução de Maria Cecília dos Reis (2006), no original: εἰ δὲ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, ἄρα μία τις ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἧς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα; τοιαῦτα δ' εἰσὶν αἰσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς.

animais, mas ela não parece existir, por exemplo, nas formigas. Outra diferença é que as percepções são sempre verdadeiras, mas a maioria das imaginações é falsa, pois existe imaginação falsa, e os animais não possuem convicção (*pístis*), mas muitos têm imaginação; além do mais alguns animais a possuem, mas não possuem razão.

A imaginação é descrita, portanto, como movimento decorrente da atividade da percepção sensível (*DA* III 3 429a1-2), sendo a única a apresentar os atributos mencionados. Zingano (2008, p. 203) explica a imaginação como “a faculdade da alma que preserva o que é dado pela sensação sob a forma de imagens sobre as quais o intelecto vai operar funcionando como uma ponte entre razão e sensação”. Estando relacionada à percepção sensível, que tem sua principal expressão na visão, forma de percepção sensível por excelência, o nome imaginação deriva de luz (*tò phôs*), pois sem luz não é possível ver, e sem ver não é possível imaginar, sendo tal capacidade uma espécie de criadora de coisas que são “vistas” pelo pensamento. Assim, as imaginações perduram e se assemelham às percepções sensíveis, sendo que os animais fazem muitas coisas de acordo com essas, uns por não terem intelecto, outros, como os homens, por terem o intelecto, às vezes, obscurecido pelo sono ou pela doença.

O *DA* também nos faz entender que há diferentes tipos de imaginação: “A imaginação perceptiva, como foi dito, subsiste igualmente nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos seres capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo” (*DA* III 9 434a5-7)¹⁵⁵. Essas propostas ligam-se àquelas de *EN* VI, texto no qual estudamos a imaginação deliberativa, como Reeve (2014, p. 212) esclarece: “A percepção deliberativa é um parente próximo – no sentido de que é o precursor essencial – da imaginação calculativa ou deliberativa”. Como nos explica o *DA*, compartilhamos a imaginação perceptiva com todos os animais, mas a imaginação deliberativa é exclusiva dos seres dotados de cálculo porque ela é questão de deliberação em prol do bem supremo. Por isso esse tipo de imaginação capacita ou vem da capacidade de discernir uma entre muitas aparências a partir do silogismo prático no caso da ação, colaborando com o tipo de visão próprio à prudência.

Por conseguinte, se a imaginação perceptiva é um tipo de movimento que só acontece nos seres que têm percepção sensível, a

¹⁵⁵ Idem: ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὡς περ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον[...]).

respeito das coisas das quais se tem tal percepção, sendo possível que aconteça pela atividade da *aísthēsis*, é preciso que o movimento seja semelhante a esta. O ser que possui esse movimento poderá fazer e sofrer muitas coisas em conformidade a ele, confirmando que a percepção sensível se relaciona com a emoção, pois esta última move, de certo modo. Se não há imaginação sem percepção sensível, tais operações se encadeiam no esquema daquilo que de mais próximo ao racional pode tocar à emoção, mas há ainda a imaginação deliberativa que se associa às emoções moderadas, à deliberação prática e à escolha deliberada, dando ao prudente um tipo de visão das coisas possivelmente corretas a fazer, com isso favorecendo a boa medida. Na sequência da cadeia de operações tratada encontramos certos tipos de pensamento e igualmente de intelecto, sendo preciso estudá-los. A imaginação, contudo, virá a ser mencionada novamente no estudo acerca da opinião, momento oportuno, pois o filósofo põe-nas em comparação tanto na *EN* quanto no *DA*.

2. d) Pensamentos

As análises feitas a partir dos textos estudados nos permitiram constatar que há tipos de pensamento associados à emoção, desejos e prazeres. Um destes tipos de pensamento (*diánoia*), quanto às coisas relativas à moralidade, parece estar presente especialmente nas virtudes intelectuais às quais se chama desde *EN* I 13 dianoéticas, entendidas como as melhores condições da capacidade racional designada por Aristóteles como *diánoia*. Em *EN* I 6, todavia, a vida bem-sucedida é associada à posse da razão e ao exercício desse tipo de pensamento (*EN* I 7 1098a5), ligação comprovada pelo caso da boa deliberação, sempre relacionada ao raciocínio ou cálculo. A boa deliberação é a uma investigação sobre algo específico às coisas morais, permite calcular corretamente, sendo um tipo de retidão de pensamento. Deste modo, não há boa deliberação sem cálculo consciente, mesmo que ela ainda não seja uma asserção. O homem que delibera bem calcula e investiga alguma coisa, levando o desejo reto, a emoção adequada e a escolha deliberada a buscarem um objeto determinado, quando devido (*EN* VI 2 1139a21 et seq.). A associação desse tipo de pensamento com o bem se emocionar foi evidenciada mais acima, quando tratamos da necessidade da virtude dianoética ou intelectual da prudência para que haja virtude moral, e para a formação da virtude completa.

O *De Anima* também associa esse tipo de terminologia ao *páthos*, quando nos confirma, por exemplo, que determinados objetos, como o

que é doce, movem a percepção sensível ou o pensar (ou entender: *tèn nóesin*; III 2 426b31-427a1); mas o texto que mais aproxima o pensar e as emoções é *DA* III 7. Em tal Livro podemos ler o seguinte:

A ciência em atividade é idêntica ao seu objeto. [...] Sentir, então, é semelhante ao mero proferir e pensar¹⁵⁶; e quando é agradável ou doloroso, como o afirmado ou negado, isso é perseguido ou evitado, e sentir prazer ou dor consiste em estar em atividade com a média da capacidade sensitiva, em face do bem ou do mal como tais. A aversão e o desejo são o mesmo em atividade, e a capacidade de desejar e de evitar não são diferentes, nem entre si, nem da capacidade de sentir, embora o ser seja diverso. Para a alma capaz de pensar, as imagens subsistem como sensações percebidas. E, quando se afirma algo bom ou nega-se algo ruim, evita-o ou persegue-o. Por isso, a alma jamais pensa sem imagem (*DA* III 7 431a1-16)¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Robinson (2010, p. 245) explica que traduzir *noûs*, em certos trechos do *DA*, como aquele que identifica pensar e perceber, seria mais convenientemente entendido se se traduzisse o termo por ‘entendimento’. Isso porque o estudioso concebe o *noûs*, nesses pontos, como parte do processo de pensamento, mas que não é todo o processo. Assim, *aísthēsis* e *noûs* seriam análogos por serem ambos eventos, tipos de impressões, mas cada um a seu modo (Robinson, 2010, p. 244). Pensamento, em nosso sentido, seria *diánoiesthai*, que também se ligaria à *aísthēsis* e ao julgamento.

¹⁵⁷ Tradução de Maria Cecília dos Reis (2006), no original: Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πρᾶ-
γματι. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνον προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνον· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα. – φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργεῖα ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια, ἡ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα, ἡ τοῦ τετελεσμένου. – τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοιον τῷ φάναϊ μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταυτὸ, ἡ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὄρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν, οὐτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο. τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῇ.

Por conseguinte, o que é capaz de pensar pensa formas em imagens. Nestas se define, para quem pensa, o que deve ser perseguido e evitado e, por isso, mesmo que se ponha a percepção sensível à parte, o que pensa se move quando diante de imagens. Em outro momento, quando as imagens (*phantasíai*) e os pensamentos estão na alma, o homem raciocina como se visse tais imagens. Delibera sobre as coisas que poderão acontecer (ou ser), a partir das que estão presentes nesse tipo de imagens do pensamento; “vendo” nestas o agradável ou o penoso evita-o ou persegue-o, relacionando-se com o desejo. Mesmo o verdadeiro e o falso, que são desprovidos de ação, estão no mesmo gênero que o bom e o mau embora difiram, pois um é em absoluto e outro é relativo a alguém.

Há ainda outro tipo de pensamento com significado variado, relacionado às emoções a serem despertadas e se apresenta nas sugestões do filósofo para que o orador consiga emocionar seu público:

Se o medo é acompanhado de algum pressentimento de que vamos sofrer algum mal que nos aniquila, é óbvio que aqueles que acham que nunca lhes vai acontecer algo de mal não têm medo, nem receiam as coisas, as pessoas e os momentos que, na sua maneira de pensar, não podem provocar medo. Assim, pois, necessariamente, sentem medo os que pensam que podem vir a sofrer algum mal e os que pensam que podem ser afetados por pessoas, coisas e momentos (*Rhet. II 5 1382b29-34*)¹⁵⁸.

A *Ética Nicomaqueia* também apresenta o verbo *oîomai* nesse sentido de um pensar incerto ou de um tipo de crença, associado às posturas intemperantes e incontinentes (*EN VII 11 1152a6*). As pessoas que estão ou pensam estar em grande prosperidade acreditam que não há mal que possa lhes acontecer, são insolentes, desdenhosas e atrevidas por disporem de riquezas, muitas amizades, força e poder. As pessoas que acreditam já ter sofrido todo o tipo de desgraças também pensam assim, sendo frias quanto ao futuro. “Para que sintamos receio é preciso

¹⁵⁸ Tradução de Alves; Alberto; Pena (2012), no original: εἰ δὴ ἔστιν ὁ φόβος μετὰ προσδοκίας τινὸς τοῦ πείσεσθαι τι φθαρτικὸν πάθος, φανερόν ὅτι οὐδεὶς φοβεῖται τῶν οἰομένων μηδὲν ἂν παθεῖν, οὐδὲ τὰυτα ἂ μὴ οἶονται ἂν παθεῖν οὐδὲ τούτους ὑφ' ὧν μὴ οἶονται, οὐδὲ τότε ὅτε μὴ οἶονται. ἀνάγκη τοίνυν φοβεῖσθαι τοὺς οἰομένους τι παθεῖν ἂν, καὶ τοὺς ὑπὸ τούτων καὶ τὰυτα καὶ τότε.

que haja alguma esperança de salvação pela qual valha a pena lutar. Sinal disso é que o medo leva as pessoas a deliberar, ao passo que ninguém delibera sobre casos desesperados” (*Rhet.* II 5 1383a5-8)¹⁵⁹. Essa apresentação não acontece nas tragédias, embora os poemas façam com que o espectador imagine tal situação a acontecer com alguém que conhece. Esse tipo de imaginação basta para que o organismo de alguém na plateia se prepare para sentir o medo, proposta confirmada pela *Ética Nicomaqueia* IV 6, estudo acerca da disposição corajosa oposta ao medo, emoção que encara ameaças externas como males. Por isso, alguns definem o medo como expectativa do mal, ocasionado geralmente pela relação entre pessoas na *pólis*.

O vocábulo em questão é empregado para designar algo semelhante ao pensar, ou ao imaginar e opinar. Conforme Chantraine (1977, p. 785), aparece no sentido de “*opinion*” (opinião), fazendo oposição a *saphôs eidénai*: ver claramente, ter certeza. De acordo com Aldo Dinucci e Alfredo Julien (2014, p. 36), em sua tradução do *Encheiridion*, de Epicteto, o verbo na voz passiva *oíomai* quer dizer “‘pensar’, no sentido de ‘presumir’, referindo-se a coisas incertas – daí ‘pressentir, crer, estimar’”. Esses empregos, assim como os da *Retórica*, parecem conservar a ideia de que há um quê de racionalidade, se não de pensamento exatamente no sentido que hoje usamos a palavra, que deve estar presente nas emoções despertadas na plateia de um júri, por exemplo, abrindo espaço para a atuação da razão prática na forma de deliberação. Por isso a *Rhet.* nos apresenta também um termo conhecidamente ético, o verbo *bouleúō* (deliberar), sugerindo que, quando um orador mexe com as emoções do público, este é levado à deliberação sobre os assuntos em questão, reforçando nossa teoria.

Os estados de espírito em que se sente piedade, por exemplo, parecem estar diretamente ligados à lembrança, que pode despertar a imaginação, mas que igualmente parecem estar relacionados, no caso do medo, com certo pensamento, mesmo que este seja um tipo de imaginação que sugira deliberação. Assim, há certos tipos de pensamento especialmente envolvidos com a emoção que será despertada, lembrando que estas associam o homem, de modo especial, a uma vida que ultrapassa a total contemplação intelectual, embora não inviabilizando esse tipo de atividade racional. No entanto, as emoções igualmente são acompanhadas por outras capacidades (ou

¹⁵⁹ Idem: ἀλλὰ δεῖ τινα ἐλπίδα ὑπεῖναι σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιῶσιν. σημεῖον δέ· ὁ γὰρ φόβος βουλευτικὸς ποιεῖ, καίτοι οὐδεὶς βουλευέται περὶ τῶν ἀνεπιπέτων·

(sub)capacidades) racionais quando estão acompanhadas dos processos da prudência. Uma destas capacidades é o intelecto em sua função prática, como poderemos entender com o breve estudo a seguir.

2. e) Intelecto prático¹⁶⁰

Existe uma capacidade na alma humana, o intelecto (*noûs*), que se desdobra em intelecto prático e intelecto teórico. Em sua função ou uso prático age apreendendo o que por último é apresentado na deliberação, a premissa menor. Depois dessa deliberação é possível escolher deliberadamente tendo em vista um termo médio, e quando isso acontece se atinge o ponto inicial para a ação e deixa-se de investigar. Assim, o intelecto tem papel tanto nas demonstrações em geral quanto nas demonstrações práticas, embora seja uma só capacidade. Por isso, Reeve (2014, p. 209) escreve que “o entendimento teórico envolvido em demonstrações teóricas é o mesmo estado que o entendimento prático envolvido nas demonstrações práticas”, o que confere mais uma vez credibilidade a nossa proposta de interpretação da alma. O intelecto prático (*noûs praktikós*), quando associado ao desejo, pede ação (*DA III 5 433a1-17*). Deste modo, tem relação com a prudência, que também se relaciona com o desejo, buscando para este seu melhor estado.

Em razão das propostas acima resumidas, o Livro VI da *EN* (VI 2 1139a18 et seq.) nos fala do *noûs* como um dos candidatos a determinante da ação e da verdade práticas, relacionados à *prāxis* e ao desejo correto pelo que é bom. A passagem aponta a escolha deliberada como origem da ação moralmente boa, e afirma que não há escolha deliberada sem intelecto ou pensamento (*noû kai diánoias*; *EN VI 2 1139a33-34*), ligando-os aos bons desejos e ações. Por isso, anteriormente, entendemos e provamos que igualmente se ligam às emoções adequadas. No Livro IX, por sua vez, o intelecto é tido como não dominante naqueles que são intemperantes, mas dominante nos

¹⁶⁰ As observações sobre o *noûs* que aqui apresentamos são baseadas exclusivamente nos tratamentos que os Livros VI e IX da *EN* e III do *DA* dispensam ao assunto, mas pensando em uma forma que possam colaborar com a tese defendida. Usaremos “intelecto” para traduzir *noûs* e “intelecto prático” para traduzir *noûs praktikós*, porém, quando formos usar traduções feitas por outros autores ou citar comentários feitos por outros autores a respeito desses dois termos/conceitos, optaremos por manter a escolha de tradução de cada autor. Portanto, podem aparecer palavras como “entendimento” e “razão intuitiva” referindo-se ao *noûs*.

temperantes, propondo-o como o próprio homem, embora novamente relacionando-o à emoção moderada (*EN IX 8 1168b35*). Nesse passo, afirma-se que pode haver o império da emoção quando o homem não é bem conduzido, ou seja, quando razão prática e emoção estão dissociadas. Neste ponto, é descrita a capacidade racional, anteriormente mencionada, que se relaciona ao intelecto prático e, provavelmente, à ação moral. Para que haja tal tipo de intelecto são imprescindíveis percepções sensíveis e imaginação, buscar e evitar, que também terão a ver com desejos e emoções, mesmo que estejam relacionados à forma mais fina de se emocionar, já passada pela educação moral adequada e da qual falaremos a seguir. Nisso consiste a possibilidade mesmo de ouvir e obedecer à razão como um todo, de abrir-se à prudência e à mediania nas emoções.

O *DA* (III 10 433a15-30) parece concordar com essas propostas ao explicar que o desejo é a origem (*arché*) do intelecto prático (*praktikou nóu*) e que a última coisa, nesse caso, é o ponto inicial da ação. Para que isso aconteça é preciso conceber a felicidade ou uma ideia de felicidade como tópico máximo da deliberação prática. Aqui se entende por felicidade a atividade racional em conformidade com a virtude mais completa. Por isso, um deliberador procura saber, diante das circunstâncias nas quais se encontra, o que é ou o que constitui a felicidade. A resposta virá quando tiver detectado um ponto médio que apresente a melhor ação dentro daquelas circunstâncias, que o agente tenha ciência de tal ação com base na percepção e que possa efetuar tal ação. Esse silogismo é o foco do deliberar para alcançar a tal felicidade. Por isso deve mostrar o termo médio que a indique, sendo o silogismo o plano de ação do deliberador, que resultará em ação complexa constituindo agir bem e felicidade. Mas para que haja a tal ação proposta pelo silogismo é preciso acreditar praticamente, ou seja, afirmar com a parte calculativa e exercitar a conclusão proposta pelo silogismo (*EN VI 8 1141b13-14; VI 2 1139a21-31*).

Segundo Reeve (2014, p. 203), são a natureza e a nossa função que determinam a felicidade. Esta é a premissa maior da demonstração prática e é fixa e imutável, por isso não se delibera a seu respeito. Esse ponto fixo é essencial para que haja movimento (*DA III 10 433b21-27*), e no silogismo prático é a premissa maior universal que proporciona o movimento por ser fixa ou uma verdade imutável (*DA III 11 434a16-21*). Ao contrário, as opiniões ou suposições indicam como lidar com as coisas que não são fixas, tratando do que pode variar e ser verdadeiro ou falso; por isso devem ser adequadas à variabilidade das circunstâncias (*EN VI 3 1139b17-18*). O desejo correto, nesse caso, é o ponto fixo que

leva à ação demandada pela premissa menor. No caso de um desejo não educado, como o apetite no incontinente, age-se contra a natureza, ou seja, contra a premissa maior que é apreendida pelo intelecto prático. Contudo, pode haver dois tipos de silogismo prático: um proposto pela prudência outro pela inteligência (*sýnesis*). Esta última é discriminadora e não prescritiva como a primeira (*EN VI 13 1143a8-10*), e por isso o silogismo da inteligência não termina em ação, diferentemente daquele relacionado à prudência.

Ao tratar das virtudes intelectuais, no Livro VI da *EN*, Aristóteles apresenta-nos a inteligência e a perspicácia (*hē sýnesis kai hē eusynesía*) como diferentes de ciência e opinião. A inteligência não trata das coisas eternas nem do que deve ser, mas das coisas sobre as quais pode haver dúvida e nas quais cabe deliberar, sendo relativa às coisas de ordem prática¹⁶¹. Trata, portanto, dos mesmos objetos que a prudência, embora não sejam idênticas. A prudência é diretiva - tem por fim determinar o que devemos ou não devemos fazer - e a inteligência é apenas judicativa. Deste modo, inteligência e julgamento têm lugar em nossa pesquisa por serem associados à capacidade da alma que rege o conhecimento do contingente. A inteligência não consiste nem em possuir nem em adquirir a prudência, mas se aplica à faculdade da opinião:

[...] quando se trata de emitir um julgamento sobre o que uma outra pessoa enuncia nas matérias que vêm da prudência, e por julgamento entendo um julgamento fundado (reto, belo;), pois bem é o mesmo que fundado (reto, belo). E o emprego do termo inteligência para designar a qualidade das pessoas perspicazes veio da inteligência no sentido de aprender, pois tomamos frequentemente aprender no sentido de compreender (*EN VI 11 1143a13-18*)¹⁶².

Entendemos que nossa proposta de interpretação da capacidade

¹⁶¹ Reeve entende a *sýnesis* como um aspecto da *phrónēsis* e não exatamente como uma virtude autônoma (REEVE, 2013, p. 3).

¹⁶² Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξει ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εὖ τῷ καλῶς τὸ αὐτό. καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τοῦνομα ἢ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνοετο, ἐκ τῆς ἐν τῷ μαθάνειν· λέγομεν γὰρ τὸ μαθάνειν συνιέναι πολλάκις.

de julgamento na *EN* é ratificada pelo esboço de definição da emoção proposto pela *Retórica*, relacionando-a com sua capacidade de alterar os juízos ou discriminações (*tà kríseis*), e a *EN* chama julgamento (*gnomé*)¹⁶³ a qualidade segundo a qual se considera que as pessoas têm correta discriminação daquilo que é equitável (*syngnomonikón*). Prova disto é o fato de normalmente se dizer que um homem equitável é disposto favoravelmente ao outro. Tricot (2012, nota 3, p. 325) explica que o equitável é uma qualidade que leva o homem a compreender as razões de agir de uma outra pessoa, sendo uma espécie de “largueza de espírito”, levando mesmo à indulgência e ao perdão. É o pensar com [o outro]¹⁶⁴, fundamental, como explica Nussbaum, para que certas emoções como a piedade sejam sentidas, pois para a autora esta emoção, ou sua falta, dependem dos julgamentos sobre o florescimento, que serão tão confiáveis quanto a moral geral do observador.

Para sentir piedade a pessoa deve considerar o sofrimento do outro como parte importante de seu próprio esquema de objetivos e fins; deve pensar que a falta daquela pessoa afeta seu florescimento e deve ver-se como tão vulnerável quanto o outro¹⁶⁵. Nessa possibilidade de colocar-se no lugar do outro, parece haver um tipo de julgamento envolvido, ou um tipo de imaginação chamada por Nussbaum (2008, p. 319) de “julgamento da possibilidade similar”. Para que isso aconteça não é estritamente necessário que a pessoa focalize a relação da outra consigo mesma, mas imaginar-se em uma posição de possibilidade similar ajuda na medida da imaginação eudaimonística da própria pessoa, porque seres humanos têm dificuldade de relacionar os outros consigo mesmos, a não ser por pensamentos com os quais já estejam preocupados. Por conseguinte, é possível entender melhor o que Aristóteles poderia ter pretendido chamar de julgamento ou discriminação e porque resolveu associá-lo com um traço ético cedido às emoções, que descreveu e pensou como ligadas às relações humanas, teoria comprovada pelo o passo subsequente:

[...] atribuímos julgamento, inteligência, prudência e razão intuitiva indiferentemente aos mesmos indivíduos quando dizemos que eles

¹⁶³ Robinson (2010, p. 245) observa que Aristóteles usa os verbos *krínein* e *gnorízein* para designar a discriminação.

¹⁶⁴ LIDDELL & SCOTT, 1996, s.v.

¹⁶⁵ Sobre a discussão desse assunto feita por Nussbaum, ver também seu livro *Sem fins lucrativos*.

alcançaram a idade do julgamento e da razão, e que eles são prudentes e inteligentes. Pois todas essas faculdades são sobre as coisas últimas e particulares; e é sendo capaz de julgar as coisas retornando ao domínio do homem prudente que somos inteligentes, benevolentes e favoravelmente dispostos [em relação] aos outros, as ações equitáveis sendo comuns a todas as pessoas de bem em suas relações com os outros. Ora, todas as ações que devemos completar retornam às coisas particulares e últimas, pois o homem prudente deve conhecer os fatos particulares, e por seu lado a inteligência e o julgamento giram em torno das ações a completar, que são as coisas últimas. A razão intuitiva se aplica também às coisas particulares, em ambos os sentidos, já que os termos primeiros, bem como os últimos, são do domínio da razão intuitiva e não da discursividade: nas demonstrações a razão intuitiva apreende os termos imutáveis e primeiros, e nos raciocínios de ordem prática, ela apreende o fato último e contingente, quer dizer, a premissa menor, já que esses fatos são do fim a alcançar, os casos particulares servindo de ponto de partida para alcançar os universais. Devemos, portanto, ter uma percepção dos casos particulares, e essa percepção é a razão intuitiva (EN VI 12 1143a25-35; 1143b1-5)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: Εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἔξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς. πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὐταὶ τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ ἐν μὲν τῷ κριτικῷ εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων· τὰ γὰρ ἐπιεικῆ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον. ἐστὶ δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρας· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὐταὶ· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὐτῇ δ' ἐστὶ νοῦς.

A prudência é um tipo de boa administração, como vemos no caso da temperança, cujo nome *sophrosýne* indica a conservação da prudência, sendo que esta conserva o julgamento ou discriminação, já que o prazer e a dor são capazes de destruir juízos acerca da ação porque os princípios de nossas ações são os fins aos quais tendem nossos atos. É a faculdade discriminativa do julgamento, contudo, que parece estar, desde a origem, mais próxima às emoções, já que estas estão irremediavelmente relacionadas à sensibilidade, que por sua vez nos fornece as imagens/percepções dentre as quais devemos efetuar a discriminação. Com nossa pesquisa entendemos que a faculdade judicativa ou discriminativa da razão, portanto, tem grande importância no bem emocionar-se, podendo mesmo favorecer que a prudência se achegue ao não racional desiderativo e às emoções.

Diante disso, o papel do julgamento e da inteligência na demonstração prática é restrito às coisas últimas e particulares, porque não são direcionadas ao que é imóvel ou imutável (*EN VI 12 1143a4-5*). Isso acontece porque têm seu foco na ação particular dentro de uma circunstância, mas a premissa maior nessas demonstrações tem que ser imutável e imóvel, como o soquete na articulação bola-e-soquete descrita no *DA*. Contudo, propusemos anteriormente que a prudência de certo modo também se relaciona com o universal (a felicidade ou o desejo por felicidade), que nesse caso é a premissa maior do silogismo prático, diferenciando os silogismos por prudência e por inteligência.

Vimos que os diferentes papéis do intelecto nas demonstrações aparecerem descritos em *EN VI 12 1143a35-b11*. O intelecto tem por ocupação tanto os termos primários quanto as coisas que são últimas. Nas demonstrações científicas o intelecto apreende um dos termos primeiros e que não muda. Nas demonstrações práticas, relaciona-se com as coisas últimas e com as que podem ser de outro jeito, bem como com a premissa menor. O intelecto prático lida com tais coisas porque elas são o ponto de partida do que se tem em vista, porque os universais vêm dos particulares. Dos universais precisamos ter percepção (sendo esta neste caso intelecto, *noûs*, citado no fim do passo acima). Por isso o intelecto é tanto princípio quanto fim (*arché* e *télos*), pois as demonstrações vêm do intelecto e são sobre o intelecto.

O segundo papel do intelecto em uma demonstração prática é apreender a premissa menor. Como vimos acima, esta é a última coisa alcançada em uma deliberação. Pode ser de outra maneira porque prescreve um tipo de ação particular que pode variar conforme a circunstância e ao que cabe ao agente fazer ou não. O termo crucial dessa premissa é o termo médio que designa um tipo de ação particular

que é apreendido pela percepção (*EN VII 5 1147a25-26*), e a percepção envolve apreensão “concomitante de universais” (REEVE, 2014, p. 210). A apreensão do termo médio, por sua vez, acontece devido à apreensão, pelo intelecto, de um misto das premissas maior e menor: quando se entende as duas premissas se entende a conclusão. Assim:

Como a percepção do termo médio (ou a ação que ele designa) deve ser mediada dessa maneira para ser do tipo deliberativo ou determinador da ação relevante ela é um exercício tanto da percepção como do entendimento. Como a escolha deliberativa, portanto, que é “entendimento envolvendo desejo ou desejo envolvendo pensamento” (*EN VI 2 1139b4-5*), a percepção deliberativa é entendimento envolvendo pensamento (REEVE, 2014, p. 211).

Em retomada à questão da relação do silogismo empreendido pelo prudente com particular e universal proposta no Capítulo II e aqui detalhada, na medida em que contemplasse nossas discussões, foi possível compreender que, por um lado, a felicidade é o ponto inicial por ser fim de toda ação, sendo universal. Por outro lado, o ponto inicial são as ações particulares que se direcionam ao alcance da felicidade. Portanto, mesmo o intelecto em sua função prática necessita da conjugação entre corpo e alma para que atue de modo excelente, pois os particulares, mesmo na deliberação prática, se originam da percepção sensível mais elementar que afeta o corpo e põe a capacidade racional a trabalhar em prol do que há de melhor para o homem. Tal percepção também pode estar pautada em um tipo de opinião relacionada às premissas da deliberação, que não se veem de todo desvencilhadas da opinião geral ocasionada pelo contato com dados da sensibilidade, como veremos a seguir.

2. f) Opinião

As premissas que devem ser captadas pelo intelecto são constituídas por opiniões acerca do que é buscado e do que se deve fazer ou deixar de fazer para alcançar um objetivo. Assim, a opinião, em *EN VI 10 1142b11-15* é apontada como um tipo de afirmação baseada em deliberação. Difere da prudência, que é virtude e fixa, por ser um estado e por poder ser esquecida. Mas, com auxílio da virtude moral adquirida por boa habitação, alguém pode ser ensinado a ter a opinião correta

sobre algo que levará a uma deliberação e, possivelmente, a uma ação (*EN VII 9 1151a18-19*). A correção daquilo que é afirmado pela capacidade opinativa é importante, assim como a retidão do desejo, mas é preciso também haver correção da deliberação que apoia a opinião.

Em *EN VI*, ao comparar escolha deliberada e opinião, Aristóteles nos dá importantes traços de ambas, em especial da segunda. A opinião parece ter por alvo qualquer coisa, inclusive o que é impossível e o que não está em nosso poder. Pode ser falsa ou verdadeira, e não é boa ou má, como é classificada a escolha deliberada. Um homem tem tal ou tal qualidade atribuída a si pelas escolhas que faz, e não por defender determinada opinião, embora escolha obter ou evitar, mas não opine sobre esse tipo de coisa. Alguém escolhe deliberadamente as coisas que sabe serem boas, mas a opinião é emitida igualmente acerca daquilo que não se sabe se é bom ou mau, e não parecem ser as mesmas pessoas aquelas que deliberam bem e as que opinam bem, porque mesmo quem opina melhor pode escolher coisas que levam ao vício. A escolha deliberada é diferente da opinião, portanto, por ser proposta como capacidade do prudente que está diretamente ligada à ação avaliável moralmente. A prudência é virtude da parte da alma capaz de opinar, porque a opinião tem relação com o que pode ser de outro modo; todavia, não é simplesmente uma opinião acompanhada de regra. Por isso, nos procedimentos de decisão cabíveis ao prudente, a opinião tem lugar antes da escolha deliberada (*EE II 10 1226b9*). Zingano (2008, p. 171) esclarece isso do seguinte modo: “No âmbito do aristotelismo, a ação necessariamente está envolvida com as opiniões que o agente tem; se suspendêssemos todas as nossas opiniões, não poderíamos agir”¹⁶⁷.

A opinião é mais bem explicada pelo *De anima*, quando comparada à imaginação. “Pois essa afecção depende de nós e somente de nós e do nosso querer [...], e ter opinião não depende somente de nós,

¹⁶⁷Provavelmente, por este motivo, Aristóteles, quando trata da causa da incontinência, também emite sua opinião. A premissa universal do silogismo prático empenhado pelo acrático é uma opinião, a outra premissa se relaciona com os fatos particulares, no campo dos quais a percepção manda. Há pessoas, porém, que se mantêm em sua opinião e que não são facilmente convencidas a alterar; a estas chamamos obstinadas (teimosas). Na contramão, há pessoas que não persistem em suas opiniões devido a uma causa estranha à incontinência, o que implica que quem age por prazer nem sempre é intemperante, incontinente ou perverso. Por conseguinte, a opinião pode estar ligada a toda a cadeia de relação racional anteriormente mencionada e que se põe em contato com o desiderativo, sendo forçoso que admitamos seus contatos com a emoção, mesmo porque o termo aparece associado à emoção.

pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira” (DA III 3 427b17-21)¹⁶⁸. A opinião de que algo é terrível, pavoroso ou encorajador, leva imediatamente a certas emoções, diferentemente da imaginação (DA III 3 427b16-23). Isso implicaria que a opinião tem papel mais efetivo que a imaginação no provocar emoções?

Ao que tudo indica, a resposta é positiva, pois a opinião é acompanhada de crença, a crença é acompanhada do estar persuadido, e a persuasão é acompanhada da razão (DA III 3 428a18-24). Por conseguinte, e sendo que há ação da opinião na emoção, há certo elemento racional no se emocionar ou há ao menos a comprovação de nossa proposta sobre a possibilidade de participação do não racional no racional e vice-versa, já que ainda no DA (III 3 427b10), Aristóteles chega a definir a opinião como um tipo de pensar (*noeîn*) que pode ser correto ou incorreto, de acordo com seu contato com a realidade. Propostas que são reforçadas também, como no caso da percepção sensível, por EN X 7 1177b26-30, trecho no qual o filósofo destaca a impossibilidade ou inviabilidade do homem viver totalmente para a razão, porque esse tipo de existência o livraria por completo de sua humanidade. Assim, só existe opinião daquilo que há percepção sensível, mas há igualmente um tipo de opinião relacionada à percepção deliberativa quando aparece em um silogismo prático.

Vimos que as deliberações práticas são expressas sob a forma de silogismos práticos que são concluídos com ações (EN VII 5 1147a25-31). Nesse tipo de silogismo, uma opinião é universal, outra é particular, da parte da percepção. Quando dessas duas premissas se gera uma proposição é preciso que a alma afirme a conclusão obtida com o silogismo. Após, age-se, desde que não haja impedimentos. Deste modo, seja a opinião corriqueira ou aquela associada ao silogismo prático, ela se configura sempre como um traço de razão que interfere na emoção desde seu surgimento frente ao mundo até seu aprimoramento pelos processos da prudência e da razão prática.

Diante do que foi exposto, podemos agora acatar a seguinte proposta de Zingano: a emoção não é um bloco impermeável. A maioria das emoções é um todo poroso, permeável por certas formas da racionalidade. Seus poros podem dar lugar às sugestões da razão, que estão presentes realmente, desde o início, com grande parte das *páthē*. Assim, essa permeabilidade não é exclusividade das emoções trágicas

¹⁶⁸ Tradução de Maria Cecília Gomes (2006), no original: τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα [...] δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν.

ou daquelas despertadas pelo discurso persuasivo, embora provavelmente seja nas descrições destas que a relação do emocional com a razão se faça mais visível. Por isso, na análise das virtudes particulares e das emoções a estas relacionadas sempre nos deparamos com termos como “pensa”, “imagina”, “crê”, “tem opinião”. As aparências que tocam o agente e levam às crenças que podem dar em uma ou outra emoção precisam dos *phainόμενα* (aparências) e estes só encontram o homem por meio das percepções sensíveis que estão relacionadas à opinião e à capacidade opinativa da razão, porque a opinião é atrelada ao que pode ser diferente. Portanto, entendemos que estas capacidades racionais, ao menos em certa medida, recobrem todas as emoções, especialmente as que podem ser moderadas ou mudadas de algum modo.

É certo, contudo, que a educação moral proposta pelo filósofo cede mais importância ao hábito que à força da razão, mas não se pode esquecer que para ser realmente virtuoso, para ser capaz de agir por si mesmo, de perceber por conta própria o que é bom, se munir de bons desejos, boas emoções e desencadear a ação correta, a racionalidade precisa estar presente ao menos sob a forma da *phrónēsis*, que desencadeia a *bouleusis* e a *proairesis*. A educação que permitirá mudar as emoções, ou mudar de emoções, não pode se contentar, portanto, com uma vida boa, porém conduzida por uma razão que venha de fora, porque mesmo que tal vida seja boa, não é totalmente feliz. O agente precisa ter todas as virtudes, intelectuais e morais, à sua disposição. É preciso, portanto, que tenha a capacidade racional e a capacidade não racional em cooperação em sua alma, reforçando a proposta de *EN I 13*, para que manifeste aquilo que é propriamente humano e isso é possível devido às características das capacidades que acabamos de descrever.

Essa leitura favorece nossa interpretação, que ressalta o papel das emoções na vida moral, colocando emoções e razão prática juntas em uma vida considerada feliz, e não subjugando as emoções à força da razão. Todavia, apresenta o problema da conciliação entre razão e emoção. Essa conciliação se faz possível a partir de quando se reconhece a impossibilidade de que mesmo os melhores dos homens vivam isolados a contemplar, ou que extirpem suas emoções com o auxílio de algum tipo de razão, pois as emoções são presentes na constituição do sujeito moral. Neste têm papel significativo tanto para o caráter quanto para o início das ações; já a razão prática atua no interior do sujeito moral. Pode conduzi-lo melhor ao seu objetivo, mas também frear ou redirecionar seus movimentos, tornando-o um agente moderado em suas emoções. Isso só acontece porque tal agente, graças à natureza

de sua alma, tem a racionalidade na base de suas emoções, bem como porque entendemos que um cidadão é racional em suas ações e vida quando apazigua suas capacidades anímicas racionais e não racionais, completando a função propriamente humana e conferindo a possibilidade educabilidade das emoções graças à sua racionalidade. Mas, como levar a cabo essa educação? É nesse ponto que cabe nossa exposição acerca dos instrumentos que permitem as mudanças nas/das emoções.

3. O acordo entre a razão e as emoções: a educação moral e os instrumentos de modificação da emoção¹⁶⁹

3. a) Educação, hábito e lei para a virtude

Depois de todo o proposto percebemos que a razão prática (e a razão como um todo, já que se trata de uma mesma capacidade) deve entrar em acordo com o não racional para que haja virtude, ou seja, para que haja moderação nas emoções e felicidade¹⁷⁰. Somente assim o homem será capaz de manifestar o que entendemos nesse estudo como verdadeiramente humano, a plenitude de sua alma em harmonia. Provavelmente, uma solução apontada pela *Ética Nicomaqueia* para nossa indagação a respeito de como por emoções e razão prática em acordo esteja a ser indicada pelo passo II 2 1104b9-24 (cf. ainda *EN X 1 1172a19-24*), que fala de um tipo específico de educação, com base em proposta feita por Platão¹⁷¹, e que, provavelmente, deva ser empregado a fim da virtude. O passo propõe que as virtudes morais estão relacionadas com o prazer e o desejo. Sendo possível educar-se ou habituar-se a fim de se comprazer e desejar devidamente, igualmente deve ser possível educar e habituar as emoções. Do mesmo modo, podemos usar a explicação de Aggio, a respeito do modo como conciliar razão prática e desejo, como exemplo para entender o que propomos: “Ao que tudo indica, a educação moral parece ser condição prévia necessária para que razão e desejo se harmonizem e para que a razão possa ser efetivamente causa coadjuvante (*synaitía*) na constituição do

¹⁶⁹Lebrun entende que a possibilidade de regular as emoções é a garantia de poderem ser julgadas eticamente (2009, p. 14-15).

¹⁷⁰Sorabji (2002, p. 7) nos explica que para Aristóteles as emoções são úteis à *pólis*, desde que moderadas, por permitirem catarse. Por conseguinte, Platão estava errado ao expulsar os poetas da sua cidade ideal.

¹⁷¹*Rep.* 410e-402a; *Leis* 653a.

fim da ação” (AGGIO, 2017, no prelo). Pensamos que, após a explanação subsequente, poderemos defender algo semelhante para a boa condução em relação às emoções.

Pelo que a *EN* aponta, vimos que o desejo por um fim deve concordar com o escolher e o deliberar bem sobre os meios adequados ao alcance do fim buscado, e com isso pedir a ação para que tal fim seja alcançado, resultando na ação virtuosa. A interpretação mais comumente aceita propõe que, para Aristóteles, a parte desiderativa da alma, ainda que chamada irracional, compartilharia da razão e poderia mesmo ter razão (*lógos ékhein*) prática, pois a ouve mesmo não raciocinando as coisas fora de si (*EN* I 13 1102b29; 1103a3). Por exemplo: “O efeito geral é fazer a *boúlēsis* distinta da razão, embora ainda relacionada a ela” (SORABJI, 2002, p. 322; tradução nossa). Relação que só é possível para o homem prudente. A obra de um homem só é perfeita (*téleios*) quando está em acordo com a totalidade da razão, mas especialmente quando em acordo com a prudência e com a virtude moral, pois a prudência torna o propósito humano reto e culmina na boa conduta e no desejo reto. Conforme a explicação de Aggio:

Para que o desejo se torne reto, i. e., para que ele seja conforme a razão, Aristóteles nos diz sucintamente que ele deve ser educado a “ouvi-la” e a “obedecê-la”. Dizer isso significa pressupor que o desejo não nasce reto e que o fim não é naturalmente 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, i. e., constituída, por natureza, para obedecer à razão (AGGIO, 2017, no prelo).

Essa possibilidade de educar o desejo é igualmente a possibilidade de educar a emoção, pois a emoção é da alçada do desiderativo, assim como os três tipos de desejo que lhe correspondem e como as virtudes morais que põem o fim e que são possíveis devido à habituação ao que é correto. Ao habituar corretamente os desejos, igualmente serão corretamente habituadas as emoções que lhes

acompanham. Tal educação é demasiado importante, o que percebemos por interpretações como as de Zingano (2008, p. 24), que escreve: “as emoções têm que estar previamente educadas moralmente para que a razão possa acompanhá-las e lhes dar a reta direção”. Porém, ainda devemos fornecer melhor explicação para a possibilidade de moderar e alterar as emoções, a forma e a possibilidade de alterar o modo como sentimos e o que sentimos, mudanças operadas pela educação. Essa explicação é necessária, bem observa o mesmo estudioso, como vimos anteriormente, porque mesmo que a razão prática interfira nas emoções, nada garante que consiga modificá-las. É preciso conseguir uma precedência e prevalência da ação (bem conduzida pelo hábito) em relação à disposição moral que se fixará em virtude. Mas, o que é preciso fazer para que tal educação aconteça?

Aristóteles, no Livro X da *EN*, começa a responder tais perguntas observando que a maioria não faz o que deve por ser nobre, mas por medo da punição. Isso acontece porque “vivendo sob o império da paixão, os homens perseguem suas próprias satisfações e os meios de realizá-las, e evitam as dores que a isso se opõem, e eles não têm nenhuma ideia do que é nobre e verdadeiramente agradável, por não o terem jamais experimentado” (*EN* X 10 1179b13-16)¹⁷². Assim sendo, haveria algum argumento capaz de persuadir essas pessoas? Aristóteles observa que se não é impossível é ao menos difícil extirpar por meio do raciocínio os hábitos inveterados no caráter. Pensa ainda que devemos nos considerar felizes se dispomos de todos os meios para nos tornarmos honestos e com isso conseguirmos participar de algum modo da virtude. Mas, como isso seria possível? Por natureza, por hábito ou pelo ensino? Não seria por natureza, já que os dons naturais não dependem de nós, como explica o passo seguinte.

O raciocínio e o ensino, por sua vez, não são, temo, igualmente poderosos em todos os homens, mas é preciso cultivar antes, ao menos os hábitos, a alma do ouvinte, em vista de lhe fazer estimar ou abominar o que deve sê-lo, como por uma terra chamada a fazer frutificar a semente. Pois o homem que vive sob o império da paixão não saberá escutar um raciocínio que busca desviá-lo

¹⁷² Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: *πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι καὶ δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες.*

de seu vício, e nem mesmo o compreenderá. Mas, o homem que está nesse estado como é possível fazê-lo alterar de sentimento? (EN X 10 1179b23-28)¹⁷³.

De um modo geral, parece que o raciocínio que cede à paixão não o faz por constrangimento; assim, para que um homem seja bom, deve haver previamente uma disposição do caráter que seja apropriada à virtude, que estime o que é nobre e que despreze o que é vergonhoso. Mesmo que tais disposições recebam uma educação de acordo com a retidão, desde a juventude, a tarefa se torna ainda mais difícil se não se for educado sob leis justas, porque viver corajosamente não é agradável para a maioria das pessoas, especialmente para os jovens. Por isso, é conveniente estipular pelas leis o modo de educar e o modo de viver, que deixará de ser doloroso com o hábito. Não basta, todavia, uma educação e cuidados desde a juventude: é preciso que os cidadãos, ainda quando adultos, sejam capazes de praticar as coisas aprendidas e façam delas hábitos. A habituação é necessária desde a infância, desde os ensinamentos apresentados no âmbito doméstico, mas as leis serão necessárias na idade adulta e por toda a vida, porque a maioria obedece mais à necessidade que à razão, e mais à punição que ao sentido do bem.

Do mesmo modo, caso se pretenda que um homem seja bom, este deve receber uma boa educação e os hábitos do homem de bem, além de se ocupar com coisas honestas, não fazendo o que é vil nem voluntária, nem involuntariamente. Se aqueles que não alcançam a plena virtude só podem agir bem em uma vida submissa à regra inteligente e perfeita, conseguida à força, Aristóteles entende que ao menos no início da educação, a autoridade é necessária. A autoridade paterna, contudo, não será suficiente por não possuir nem a força, nem o poder corretivo; por isso, a lei que tem poder de obrigar é uma regra que emana de certa prudência, e a inteligência deve poder fazê-lo. Se o homem detesta aquilo que faz oposição aos seus impulsos, a lei não deve estar a cargo da pessoa, mas prescrever o que é honesto dispensando o agente de se tornar, quando não for possível, prudente. “A melhor solução é, portanto, se entregar à justa solicitude da autoridade pública e ser capaz

¹⁷³ Idem: ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μὴ ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα. οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἶόν τε μεταπεῖσαι;

de fazê-lo” (*EN X 10 1180a29-31*)¹⁷⁴. Caso não haja o interesse da autoridade pública nesses assuntos, pensa-se que o melhor é que cada indivíduo deva propor a seus filhos e amigos uma vida virtuosa, ou ao menos tentar fazer com que tenham vontade viver virtuosamente.

Com isso, Aristóteles parece pensar que um patriarca conseguirá cumprir sua tarefa educadora se tiver um espírito legislador. Se a educação pública é exercida em meio às leis, e, se somente boas leis produzem uma boa educação, igualmente em casa deve haver boas regras. Se tais leis são escritas ou não, não importa. O que importa é que sejam capazes de fornecer a educação a uma só pessoa ou a um grupo. Na cidade são as disposições legais e os costumes que têm a força para sancionar, mas nas famílias o pai e os usos privados devem ter tal poder, sendo que o poder coercitivo deve ser mais forte nesse âmbito, porque há laços afetivos que unem pai e filho. Isso deve ser aproveitado, pois nas crianças existe uma afecção e uma docilidade naturais. Nesse ponto a educação individual é superior à pública, pois sabe o que é melhor para o indivíduo a ser educado. “Julgaremos então que é tida uma conta mais exata dos particulares individuais quando se lida com a educação privada, cada sujeito encontrando então mais facilmente o que corresponde às suas necessidades” (*EN X 10 1180b11-12*). Os cuidados dispensados ao indivíduo serão, no entanto, mais bem dados por alguém que conheça do universal, que saiba, de um modo geral, o que convém aos que se encontram em formação. A esse respeito, Aristóteles escreve:

É provável, portanto, que aquele que deseja, por meio da disciplina educativa, tornar os homens melhores, quer eles sejam em grande número, quer em pequeno número, deve se esforçar para tornar-se a si mesmo capaz de legislar, se é pelas leis que nós podemos nos tornar bons: colocar, de fato, a um indivíduo qualquer que seja, aquilo que propomos a vosso cuidado, na disposição moral conveniente, não está ao alcance de qualquer um, mas se essa tarefa vem a alguém, é seguramente ao homem que possui o conhecimento científico, como é aplicável para a medicina, e para as outras artes que fazem apelo a alguma solicitude e à

¹⁷⁴ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινήν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθὴν καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι.

prudência (EN X 10 1180b23-28)¹⁷⁵.

A analogia médica nos faz entender melhor por que a educação proposta é adequada à emoção: a medicina grega de linha hipocrática, bem conhecida por Aristóteles, era questão de equilíbrio. Por esses motivos, pensamos que o mesmo valha para a emoção: sendo acompanhada de prazer e dor, e tendo a ver com os desejos, deverá igualmente poder receber certa educação, para equilibrar-se com a razão prática. Tal educação emocional, por sua vez, virá com o auxílio da melhor forma da capacidade calculativa da alma, a prudência, e de seus recursos, a saber, a boa deliberação e a escolha deliberada, que concorrerão à boa ação e à melhor forma que a vida humana possa alcançar. Por isso, Besnier propôs (2008, p. 91) que a formação ética poderia ser entendida como uma “arte da paixão” - embora ‘arte’ não pareça ser termo empregado pelo comentador no mesmo sentido que *téchnē* é usado por Aristóteles - , sendo oposta ao viver segundo a emoção, traço dos jovens e dos incompletamente educados. Sobre isso Besnier escreveu:

Para Aristóteles, quem vive segundo as paixões (no nível das paixões) vive, certamente, sem arte (sem a arte da felicidade), para a qual lhe falta a disposição); o vicioso e o virtuoso têm essa capacidade, o segundo como arte verdadeira, o primeiro conforme uma contra-arte [...], que não o tornará feliz, mas ao menos terá a vantagem de lhe proporcionar um percurso de vida coerente. Um torna sua vida coerente pela busca da mediania, o outro pela de um extremo (em excesso ou deficiência) (BESNIER, 2008, p. 92).

O hábito à virtude moral proporcionado pelas regras corretas - da razão, da casa, da *pólis* - favorece a forma adequada da emoção. E para responder a pergunta que havíamos levantado em um capítulo anterior acerca da diferença entre hábito e ensino, já que ao longo deste tópico

¹⁷⁵ Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: τάχα δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῶ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. ὄντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἴπερ τινός, τοῦ εἰδόντος, ὥσπερ ἐπ' ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστιν ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις.

falamos dos dois, podemos acatar a proposta de Irwin (1978, p. 568). O estudioso entende ensino como aquele tipo de educação apto a desenvolver as virtudes intelectuais, tão necessárias à virtude moral. O ensino não determina os fins buscados por um homem, que devem ser determinados pela virtude moral que é adquirida por meio de treino, ou seja, do hábito. Ambos, como observa Zingano, exigem tempo e experiência, constituindo aquilo que parece ser a educação ideal para a vida moralmente boa. A habituação moral sozinha seria, como na proposta de Irwin (1975, p. 576-577), uma educação incompleta porque não produziria virtude de caráter. Por conseguinte, embora Irwin entenda que Aristóteles não o diga, pensamos ter deixado claro ao longo de nosso estudo, que o filósofo entende que a virtude moral requer o envolvimento de ambas as capacidades da alma, em diversas de suas (sub)capacidades, para fazer do homem pleno. Quando o filósofo exige que a virtude completa requeira sabedoria, exige, ao mesmo tempo, que haja cooperação entre as duas capacidades da alma ao menos sob a forma de um alinhamento entre percepções, imaginações, pensamento, intelecto, opiniões, juízos, desejos, prazeres e emoções. Por conseguinte, algo mais que uma ação virtuosa irrefletida (palavras de Irwin) é necessária à formação de um bom caráter.

O tipo de educação proposto ao fim e ao longo da *EN* permitirá ao cidadão mais que deliberar corretamente e escolher deliberadamente por auxílio de uma virtude que lhe é alheia. Permitirá fazer tais cálculos e ter tais preferências por si mesmo, graças à sua própria prudência, que o levará aos melhores desejos e a por-se os bons fins. Isso tudo garantirá a emoção moderada e ajustada na escolha, que levará à boa ação e à vida feliz, peculiares ao homem. “No homem bem-educado, o *páthos* não é uma força que colocará permanentes obstáculos à alma razoável: ele está a serviço do *lógos* e em consonância com ele” (LEBRUN, 2009, p. 16). Para tanto, *pólis* e *politēs* (cidadão) contam com auxiliares na mudança e adequação emocional: as artes (*téchnai*) que facilitam o trabalho de habituação conforme a razão. Vejamos, portanto, de que modo a arte poética e arte retórica podem colaborar com a educação proposta para mudança das/nas emoções, para que harmonizem com a solicitação racional, e como tal mudança pode ser apreciada eticamente.

3. b) A retórica como instrumento de mudança nas emoções

Na *Retórica* também podemos ler sobre os perigos que determinadas emoções (ou emoções desmesuradas) representam à vida política. Aristóteles afirma que o “ataque verbal, a compaixão, a ira e outras paixões da alma semelhantes a estas não afetam o assunto, mas sim o juiz” (*Rhet.* 1354a16-18)¹⁷⁶. Afirma também que determinadas emoções não devem ser suscitadas em certos lugares, caso da ira, do ódio e da piedade, que não devem estar presentes no areópago, porque pervertem o juiz (*Rhet.* I 1 1354a24-25). “Na sua apreciação dos fatos, intervêm muitas vezes a amizade, a hostilidade e o interesse pessoal, com a consequência de não mais conseguirem discernir a verdade com exatidão e de seu juízo ser obscurecido por um sentimento egoísta de prazer ou de dor” (*Rhet.* I 1 1354b8-11)¹⁷⁷. No âmbito do discurso persuasivo as emoções apresentam esse aspecto específico, sua capacidade de alterar, de afetar os juízos.

Tal aspecto da *Retórica* é interessante porque aborda a arte que tem “capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (*Rhet.* I 2 1355b25-26)¹⁷⁸. A arte retórica revela a capacidade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão, o que a torna peculiar. Convém notar quais propostas do tratado em questão possam valer para uma investigação de cunho ético acerca das emoções em sua relação com a plenitude daquilo que é propriamente humano e que favoreça as relações das capacidades racionais e não racionais. Pretendemos entender, especialmente, como o orador consegue suscitar ou mudar emoções, com estas mudar o juízo do público e como essa habilidade pode auxiliar uma educação moral que modere as emoções.

Podemos começar nossa pesquisa do assunto pela observação das provas de persuasão próprias à retórica. “As provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar” (*Rhet.*

¹⁷⁶ Tradução de Alves; Alberto e Pena (2012), no original: διαβολή γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργή καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν.

¹⁷⁷ Tradução de Alexandre Júnior, Alberto e Pena (2012), no original: πρὸς οὓς καὶ τὸ φιλεῖν ἤδη καὶ τὸ μισεῖν καὶ τὸ ἴδιον συμφέρον συνήρτηται πολλάκις, ὥστε μηκέτι δύνασθαι θεωρεῖν ἰκανῶς τὸ ἀληθές, ἀλλ' ἐπισκοτεῖν τῇ κρίσει τὸ ἴδιον ἢ δὴ ἢ λυπηρόν.

¹⁷⁸ Idem: δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.

I 2 1356a1-4)¹⁷⁹. A persuasão pelo caráter ocorre quando o discurso é proferido de modo a deixar a impressão de que o orador é digno de fé. Essa confiança deve resultar do discurso e não de uma opinião prévia quanto ao caráter do orador, pois a probidade de quem fala é importante à persuasão, sendo o caráter “quase” o principal meio de persuasão. Quando acarretada pela disposição dos ouvintes, a persuasão ocorre ao serem levados a sentir emoção por meio do discurso. Isso acontece porque os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio (*Rhet.* I 2 1356a15-16). Então, a persuasão é especialmente tratada quando se fala das emoções e parece que, na retórica, os juízos podem decorrer ou vir junto das emoções, por intermédio das aparências e opiniões, que devem ser apresentadas pelo discurso, tornando essas emoções afecções do corpo e da alma.

Se as provas por persuasão são obtidas por estes meios, quem pode se servir delas é aquele que é capaz de formar silogismos, que pode teorizar sobre os caracteres, sobre as virtudes e sobre as emoções. Aristóteles entende a retórica como filha da dialética e da política, e, nós arriscamos ainda a dizer, tal arte pode ter influência na moralidade por interferir em um certo tipo de deliberação, e por depender de conhecimentos sobre caracteres e virtudes, além de manipular as aparências dos caracteres, proporcionando razão para os argumentos. Konstan explica: “as emoções são obtidas por nossa interpretação das palavras, atos, e intenções dos outros, cada uma de seu modo característico” (KONSTAN, 2006, p. XII, tradução nossa). Para o autor, uma consequência dessa abordagem é a possível mudança das emoções ao modificar seu modo de interpretar o evento que desencadeia a emoção em questão; mas afirma que isso não é o mesmo que convencer alguém por argumentos racionais. Propõe que, diferentemente dos apetites e dos impulsos, as emoções são dependentes da capacidade de simbolizar, donde a importância da persuasão para mudar os julgamentos que as compõem, pois tal apreciação é capaz de tocar a “mola dos afetos” (LEBRUN, 2009, p. 14).

Provavelmente, essa interpretação seja conveniente à teoria proposta por Nussbaum acerca da percepção do objeto de emoção poder modificá-la. A autora avalia a possibilidade, pautada em uma esperança,

¹⁷⁹ Estas provas podem mesmo alterar uma emoção em outra, afirma Sorabji (2002, p. 23). Tradução de Alexandre Júnior, Alberto e Pena (2012), no original: τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἔστιν· αἱ μὲν γὰρ εἰσιν ἐν τῷ ἡθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι.

de que uma mudança no pensamento possa levar a uma mudança no comportamento e igualmente na emoção, pois esta é um modo de ver “carregado-de-valor” (NUSSBAUM, 2008, p. 232), como propusemos acima. Essa teoria tem importante implicação sobre a educação moral, pois a autora entende que Aristóteles fornece ao futuro orador instruções para provocar cólera, apresentando os seus objetos por um novo ângulo. Sendo possível provocar as emoções, é possível direcionar o agente a senti-las, de uma maneira ou de outra, e com isso há a possibilidade de mudança nas/das emoções por um tipo de instrução com certo fundo racional: o discurso persuasivo e emocional, como leremos a seguir:

Se, ele diz, entendemos que os Persas realmente não erraram conosco, deixaremos de estar encolerizados com eles. Mas claro, a vida nem sempre é assim. Algumas cóleras podem na verdade alterar diretamente com uma nova consideração dos fatos; muitas não. Novamente, algum ódio e repulsa por grupos pode prevenir seu surgimento por uma boa educação moral; e ainda, a despeito de nossos melhores esforços, é como se isso tivesse alguma raiz profunda na personalidade (NUSSBAUM, 2008, p. 233, tradução nossa).

É provável que as propostas dos dois estudiosos não destoem, já que ao se falar de educação moral está-se a falar também de habituação, e, embora esta não dispense a racionalidade e, portanto, é provável que não dispense a formulação de certo tipo de silogismos por parte do público, é possível entender que estes cálculos não estejam realmente implicados no âmbito emocional retórico, nem mesmo em sua capacidade de auxiliar e consolidador de uma educação moral para a cidadania, pois a racionalidade está no discurso proferido e, talvez, não exatamente na percepção que o público tem de tal discurso.

Uma possível prova disso é que, para que o jovem retor alcance seus intentos, é preciso ter o que dizer e dizê-lo de forma conveniente. Por isso, a retórica trata da ordem dos elementos persuasivos no enunciado e também da pronúncia. Esta assenta na voz, ou seja, na forma como é necessário empregá-la, de acordo com cada emoção, lindando com aparências, com corpo e alma, como Aristóteles explica:

A expressão possuirá a forma conveniente se exprimir emoções e caracteres e se conservar a

“analogia” com os assuntos estabelecidos. Há analogia se não se falar grosseiramente acerca de assuntos importantes, nem solenemente de assuntos de pouca monta, nem se se colocarem ornamentos em uma palavra vulgar. [...] O discurso será “emocional” se, relativamente a uma ofensa, o estilo for o de um indivíduo encolerizado; se relativo a assuntos ímpios e vergonhosos, for o de um homem indignado e reverente; se sobre algo que deve ser louvado, o for de tal forma que suscite admiração; com humildade, se sobre coisas que suscitam compaixão (*Rhet.* III 7 1408a10-14 e 16-19)¹⁸⁰.

O estilo apropriado torna o discurso convincente, porque o ouvinte é levado a pensar (*oíountai*) que quem fala diz a verdade. A persuasão pelo discurso acontece quando se mostra a verdade ou o que parece verdadeiro, a partir daquilo que é persuasivo em cada caso particular. Nestas circunstâncias, os ouvintes estão em tal estado emocional que pensam que as coisas são como o orador expõe, mesmo que não sejam. O ouvinte compartilha as emoções do orador, embora este possa não as dizer.

Um discurso que pretenda emocionar deverá usar de recursos como o dizer nomes apropriados à maneira de ser que expressa caracteres condizentes ao público, sendo que o tipo de palavras empregado pode facilitar a persuasão e as emoções. O discurso deve ser solene e capaz de emocionar e, para tanto, deve usar o ritmo certo; portanto, em debates são adequadas as técnicas de representação teatral, gerando uma aparência convincente e favorecendo a emoção. “É por isso que, quando a componente de representação é retirada, o discurso não perfaz o seu trabalho e parece fraco” (*Rhet.* III 12 1413b). Há, portanto, uma série de peculiaridades atreladas a esse tipo de discurso.

Os elementos que se relacionam com o auditório consistem em obter a sua benevolência, suscitar a sua cólera, e, por vezes, atrair a sua

¹⁸⁰ Tradução de Alexandre Júnior, Alberto e Pena (2012), no original: Τὸ δὲ πρέπον ἔξει ἢ λέξεις, εἰάν ἢ παθητικὴ τε καὶ ἠθικὴ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀνάλογον. τὸ δ' ἀνάλογόν ἐστιν εἰάν μήτε περὶ εὐόγκων αὐτοκαβδάλως λέγεται μήτε περὶ εὐτελῶν σεμνῶς, μηδ' ἐπὶ τῷ εὐτελεῖ ὀνόματι ἐπὶ κόσμος [...]. παθητικὴ δέ, εἰάν μὲν ἢ ὕβρις, ὀργιζομένου λέξεις, εἰάν δὲ ἀσεβῆ καὶ αἰσχρὰ, δυσχεραίνοντος καὶ εὐλαβομένου καὶ λέγειν, εἰάν δὲ ἐπαινετὰ, ἀγαμένως, εἰάν δὲ ἐλεεινὰ, ταπεινῶς, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ ὁμοίως.

atenção ou dispersá-la, porque nem sempre é conveniente por o auditório atento, razão pela qual muitos dos oradores tentam levá-lo a rir. Todos estes recursos, caso se queira, levam a uma boa compreensão e a apresentar o orador como um homem respeitável, pois a este tipo de homem os ouvintes prestam mais atenção. São igualmente mais atentos a temas importantes, a coisas que lhes digam respeito, às que encham de espanto e às que sejam agradáveis. Por isso, é necessário introduzir a ideia de que o discurso trata de coisas deste gênero. O que implica novamente a presença das aparências que provocam a imaginação e, portanto, da percepção (ao menos sensível) no discurso persuasivo; porém, se a intenção é que o público não esteja atento, dever-se-á dizer que o assunto não é importante, que não lhe diz respeito, que é penoso.

O orador deve igualmente usar o epílogo, parte do discurso composta por quatro elementos: tornar o ouvinte favorável à causa do orador e desfavorável à do adversário; amplificar ou minimizar aquilo que é exposto; dispor o ouvinte a um comportamento emocional; recapitular. Após ter mostrado que se diz a verdade e o adversário diz falsidades, é preciso fazer um elogio ou uma censura, e finalmente ratificar o assunto. É necessário visar uma de duas coisas: ou revelar-se como homem de bem, quer diante dos ouvintes, quer em termos gerais; ou, apresentar o adversário como perverso, quer diante dos ouvintes, quer em termos gerais. Portanto, o discurso do retor é capaz de mostrá-lo e de mostrar os outros como virtuosos ou viciosos, mas precisa também provocar nos ouvintes comportamentos emocionais, como propõe o passo subsequente.

Assim, a ciência das emoções¹⁸¹ é semelhante àquela da arquitetura: como a arquitetura (ou a construção de casa, na frase de Aristóteles) nos informa como construir a estrutura que nos protegerá dos elementos, então o conhecimento das emoções nos diz como excitar ou causar emoções que disporão os outros de um modo que é para nossa própria vantagem. A técnica de causar emoções requer um entendimento dos comportamentos que as excitam, mas isso tem em mira suplementar os outros meios de persuasão que Aristóteles analisa na *Retórica*, explorando em particular os tipos de crença que são assistidos pela dor e pelo prazer (KONSTAN, 2006, p. 37,

¹⁸¹Termos de Konstan.

tradução nossa).

Desta feita, entendemos que o discurso persuasivo é um dos modos de mudar as emoções, ou ao menos de emocionar, conforme o desejo e o intelecto do orador. Confirmando nossa proposta, Besnier pensa que a prática do discurso persuasivo em conjunto com o conhecimento das predisposições que são favoráveis ou que obstam o desencadeamento de uma emoção poderia ser exercida a fim de formar uma disposição virtuosa acerca de cada emoção. Igualmente poderia ser usada para extenuar ou fazer desaparecer uma reação passional que fosse julgada pouco fundada, ou se o juízo axiológico (palavras de Besnier) que muda o estado do desejo for mal justificado ou desproporcional, pois para Aristóteles as disposições concernem às emoções. Para que sejam formadas podem requerer capacidade oratória ou dialética e um conhecimento da alma, assunto cabível à função educativa da arte política.

O que significaria que o caráter comporta disposições que são fixadas por meio de treinamento ou adestramento, a partir de disposições deficientes ou de uma habituação, sem interferência da inteligência e da deliberação. Com isso, o Livro II da *Retórica* pode integrar a deliberação aos componentes psíquicos que são disponíveis ao ouvinte e nos quais o orador pode intervir, mas tal intervenção não seria educação. Essa distinção põe as disposições virtuosas e viciosas ao lado da idade e das circunstâncias, sendo potências que podem ser exploradas pelo orador, que pode transformá-las em emoções ou em juízos sobre o que fazer (*Rhet.* II 12 1388b31; 1389a2), dando, conforme Besnier (2008, p. 107), um elemento de deliberação à emoção.

O mesmo autor afirma compreender que isso acontece desde que a mudança nos juízos possa ser provocada pelo orador, através dos recursos da arte. A mudança em questão acontece nos juízos e se dá por persuasão, mas mesmo assim o movimento que leva a ela pode ser considerado afecção, porque quem a produz não é o ouvinte e sim o orador. Este é agente externo e o que pretende, ou seja, alterar a crença do ouvinte, acontece por meios que são próximos à deliberação. Nesse caso, contudo, o que afeta o ouvinte não é um discurso que o educa e que faz com que mude de juízo; portanto, “o juízo obtido por persuasão se distingue do adquirido por exercício repetido da deliberação” (BESNIER, 2008, p. 107), o que diferencia a ação da retórica daquela da educação moral das emoções.

Pensamos que as considerações supramencionadas, porém, não invalidam nossas observações acerca da forma como a persuasão

retórica pode atingir o campo ético-político, já que Aristóteles deixa bem claro que tal arte age nos juízos dos cidadãos em momento propriamente ligados à vida política, quando há exercício da democracia em sua forma mais ativa. Não desmerecem nossa consideração da retórica como elemento político propício à educação moral das emoções, pois saber como conduzi-las, ou perceber que são manipuladas pode ser favorável às instâncias políticas de decisão, bem como aos educadores que pretendem moderá-las. Sendo nessas instâncias que se propõem os rumos da vida na *pólis*, haverá intervenção da arte retórica nos modos como os cidadãos deverão proceder em certas situações. Além do mais, entendemos que de nada vale a simples habituação dirigida pela razão na formação da virtude, se não há ocasião de praticar aquilo ao que se é habituado, a fim de consolidar o que tal educação faculta. Portanto, defendemos que o conhecimento e a arte solicitados pelo discurso são igualmente úteis à moralidade.

Defenderemos proposta semelhante quanto à arte poética, pois na *Poética*, ou a partir de tal tratado, pode-se observar que para produzir a catarse do medo e da piedade é preciso “excitá-los na audiência” (SORABJI, 2002, p. 24; tradução nossa). Por isso o poeta, quando escreve, deve saber que tipo de poema, de enredo excitará tais emoções. Diante dessa semelhança, a questão é: a consideração do medo e da piedade na *Retórica* é coordenada com a observação dessas emoções feita na *Poética*? A resposta dada por Sorabji é: em grande medida. O estudioso pensa que a pequena diferença é que, na *Poética*, o medo é sentido pela audiência, a princípio, depois pelos personagens da peça. As semelhanças, contudo, são mais visíveis e são até usadas por Aristóteles em suas observações sobre o enredo, com as quais o filósofo esquiva-se à objeção moral feita pela *República X* aos poetas. Platão compreendia que estes artistas mostravam a injustiça como bem-sucedida, e a justiça como malsucedida. Aristóteles pensava tal proposta como incompatível com a necessidade da tragédia de imitar acontecimentos temíveis e dignos de piedade; entendia que o enredo não deveria mostrar o homem bom passando da fortuna ao infortúnio, nem o homem mal passando do infortúnio à fortuna, porque tais eventos não seriam dignos de temor ou piedade. Também por isso não deveriam apresentar um herói excelente em virtude e justiça, já que a piedade vem com um infortúnio não merecido e o medo com o infortúnio de alguém que percebemos ser como nós (*hómoios*). Essas proposições põem a *Poética* em contato com a *Retórica*, porque esta última afirma que o medo e a piedade são excitados ao mostrar um sofrimento que aconteceu com alguém como nós (*Poet.* 13 1452b34; 1453a1; *Rhet.* II 5 1383a10;

II 8 1386a25). Por isso, Aristóteles pode afirmar que o medo sentido no teatro é genuíno.

Sorabji, no entanto, percebe que há ainda pequenas discrepâncias entre as duas obras em questão. Por exemplo: quando a *Poética* despreza a tragédia na qual o homem bom passa da boa à má fortuna, o texto parece contradizer a *Retórica*, que reserva a piedade às vítimas boas (*Rhet.* II 8 1385b34). Na *Poética* é proposto o oposto, pois tal situação pode ser antes uma profanação de algo digno de temor e piedade, parecendo muito diferente da *Retórica*. Sobre esse assunto o autor escreve:

Mas o ponto importante para o presente propósito é que as considerações da emoção na *Poética* são tão cognitivas como aquelas na *Retórica*, e isso não é deslocado de jeito nenhum pela analogia da catharsis, mesmo que aquela [...], seja uma analogia com coisas tais como os não-cognitivos laxativos e emotivos (SORABJI, 2002, p. 25, tradução nossa).

Por motivos como estes, que dão margens à comparação das duas artes de emocionar em termos de cognitividade implicada nas emoções que despertam, e por entendermos ambas as artes como colaboradoras àquela educação moral que é proposta na *EN* por trabalharem e fazerem aflorar no cidadão aquilo que há de mais propriamente humano, trataremos agora da forma como a *Poética* propõe possibilidades de mudanças nas/das emoções. Buscaremos entender quais elementos de racionalidade estão implicados em tais mudanças, bem como o modo pelo qual a poesia opera como forte aliada da educação emocional moral.

3. c) A poesia como facilitadora da educação moral

Nesse ponto da pesquisa estudaremos a poesia trágica porque também pode ser entendida como um tipo de arte de emocionar e como um meio de alterar ou despertar emoção. A confirmação desta afirmação aparece com a definição que Aristóteles oferece da tragédia, e que destaca a função específica de tal arte: provocar medo e piedade, bem como a *kátharsis* (catarse) dessas emoções. O filósofo destaca os acontecimentos e o enredo como o fim da tragédia, sendo o fim o mais importante de tudo. Não poderia haver tragédia sem ação, mas poderia haver sem caracteres, pois se um poeta juntar palavras bem elaboradas

quanto à elocução e ao pensamento exprimindo caráter, não realizará a função trágica. Uma tragédia, ainda que seja inferior nesses aspectos, conseguirá muito mais por ter enredo e estruturação de ações bem elaboradas (*Poet.* 6 1450a30-33), pois: “A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, em uma linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões” (*Poet.* 6 1449b24-28)¹⁸².

As partes do enredo (*mýthos*) são os elementos da tragédia que exercem maior atração e emoção, e essas partes são a peripécia (*peripéteia*) e os reconhecimentos (*anagnōriseis*; *Poet.* 6 1450a34-35). Sendo peripécia a mudança dos acontecimentos em seu contrário, acontecendo de modo verossímil e necessário à construção do texto e reconhecimento a passagem da ignorância ao conhecimento, para amizade ou ódio entre os que estão destinados a serem infelizes ou felizes. Aristóteles considera o reconhecimento que se dá entre pessoas mais belo se acompanhado da peripécia e, embora estes elementos não apareçam sempre juntos, o tipo mais próprio de reconhecimento é o que vem acompanhado da peripécia, pois deste modo suscitam piedade ou medo com maior facilidade. As emoções trágicas acontecem porque as duas partes do enredo supramencionadas estão extremamente ligadas ao ser feliz ou infeliz; contudo, há um terceiro elemento do enredo, o sofrimento (*páthos*), que é um ato destruidor ou doloroso como as mortes que aparecem em cena, que igualmente pode causar medo e piedade. Com estes componentes percebemos a ação das aparências que afetam a percepção, provocando o público, pois mostram o sofrimento alheio de forma surpreendente e emocionante, podendo mesmo fazer com que, de certo modo, o público se ponha no lugar da personagem sofredora ao associar certo tipo de pensamento ao desencadeamento das emoções trágicas.

Esse tipo de proposta emocional é sugerido pela forma como o filósofo dispõe as partes componentes da tragédia em grau de importância à composição de um bom poema. Primeiro o enredo, parte mais importante e essencial à tragédia; segundo o caráter (*éthos*), que é uma espécie de bela imagem. A tragédia é, então, imitação de ações em uma trama (ou enredo: *mýthos*), e imitando ações imita os homens que

¹⁸² Tradução de Ana Maria Valente (2011), no original: στην οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

agem demonstrando seu caráter. Em terceiro lugar vem o pensamento (*diánoia*), o ser capaz de exprimir o que é possível e o que é apropriado. O caráter revela igualmente as decisões e o pensamento aparece nos enunciados. Quarto, a elocução (*léxis*), que tem relação com as palavras comunicadoras do pensamento. Em quinto lugar aparece a música (*melopoiía*), mais agradável dentre os componentes elencados e o espetáculo (*ópsis*), sexto componente, que atrai os espíritos, embora seja a parte mais desprovida de arte e mais alheia à poética, na opinião do filósofo, porque a potência da tragédia existe mesmo sem concursos e atores, além do que a montagem dos espetáculos e a arte de quem executa os acessórios valem mais que do que a arte dos poetas em uma encenação (*Poet.* 26 1461b26-36 et seq.).

A duração dos os enredos é igualmente importante: deverão ter extensão que facilite a recordação, pois, como afirmamos, se emocionar com a tragédia requer certo tipo de pensamento. O filósofo entende, contudo, que o limite mais amplo, desde que perfeitamente claro, seja sempre o mais belo. Para exemplificar, a extensão deve ter um tamanho que reúna, conforme os princípios da verossimilhança e da necessidade, a sequência dos acontecimentos apresentados pelo enredo de modo que mudem da felicidade à infelicidade e vice-versa (*Poet.* 8 1451a12-15; 9 1551b27-32), favorecendo a inteligibilidade e credibilidade do poema.

Uma vez que a imitação representa não só uma acção completa mas também factos que inspiram temor e compaixão, estes sentimentos são muito [mais] facilmente suscitados quando os factos se processam contra a nossa expectativa, por uma relação de causalidade entre si. Desta forma, a imitação será mais surpreendente do que se surgisse do acaso e da sorte, pois os factos accidentais causam mais admiração quando parece que acontecem de propósito (*Poet.* 10 1452a1-6)¹⁸³.

Os fatos que não parecem acontecer por acaso agitam os sentidos

¹⁸³ Tradução de Ana Maria Valente (2011), no original: ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τελείας ἐστὶ πράξεως ἢ μίμησις ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεινῶν, ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα καὶ μᾶλλον ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν δι' ἄλληλα· τὸ γὰρ θαυμαστὸν οὕτως ἔξει μᾶλλον ἢ εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης, ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ ὅσα ὥσπερ ἐπίτηδες φαίνεται γεγόνενα.

e a imaginação do público, tornando os enredos mais belos. Tais fatos fazem também o efeito próprio às tragédias mais forte, sendo este efeito provocar emoções e *kátharsis* no público, graças a uma agitação de certos elementos da razão a partir da percepção sensível que é provocada pela trama da tragédia e pela inteligibilidade interna à composição dessa trama. Do mesmo modo, “temor e a compaixão podem, realmente, ser despertados pelo espetáculo e também pela própria estruturação dos acontecimentos, o que é preferível e próprio de um poeta superior” (*Poet.*11 1453b1-3)¹⁸⁴. A estrutura da tragédia representa boas pessoas que sentem pesar, mas não devido a uma falta que tenham cometido. Esse aspecto correto conferido ao caráter do herói trágico é causador da crença que é parte do conteúdo da piedade. Partindo da proposta aristotélica da emoção em questão, Nussbaum (2008, p. 239) entende que os julgamentos serão suficientes para despertá-la quando estiverem em conjunto com aquilo que chama de julgamento eudaímônico. Tal julgamento concebe a pessoa ou o que acontece a ela como partes do que é importante para o bem-estar de quem avalia, e os dramas despertam aquele tipo de preocupação com o foco na possibilidade de evento similar vir a acontecer, como propusemos pouco acima.

Quanto ao medo, ele é sentido, segundo a interpretação de Nussbaum, tanto pelo personagem, que percebe coisas más e iminentes, como por quem assiste/lê/ouve, como algum reflexo de possibilidades que mostram da vida humana em geral. Os personagens igualmente podem ter e expressar várias emoções, enquanto os espectadores, por uma parte do texto, se identificam com um ou outro personagem, e por isso também experimentarão aquelas emoções, “compartilhando a raiva e a desolação de Filoctetes, ou a devastação de Édipo quando ele descobre o que fez” (NUSSBAUM, 2008, p. 240, tradução nossa). Para tanto, é preciso que o enredo seja estruturado de tal forma, necessária e verossimilmente, de modo que mesmo o simples ouvir a sequência dos acontecimentos, embora não a vendo, faça temer e sentir piedade pelo que aconteceu ao personagem, com o qual se estabeleceu um certo “elo”. O vínculo é causado por certa semelhança existente entre personagem e público, graças ao caráter não perfeito do herói trágico, como explica Ricoeur:

¹⁸⁴ Idem: Ἔστιν μὲν οὖν τὸ φοβερὸν καὶ ἐλεινὸν ἐκ τῆς ὄψεως γίγνεσθαι, ἔστιν δὲ καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συστάσεως τῶν πραγμάτων, ὅπερ ἐστὶ πρότερον καὶ ποιητοῦ ἀμείνονος.

[...] são também as emoções trágicas que exigem que o herói não alcance a excelência na virtude e justiça devido a alguma “falta”, mas sem chegar ao vício ou maldade que o leve a desgraça; é intermediário. [...] Assim, mesmo o discernimento da falta trágica é excetuado pela qualidade emocional da piedade, do temor e do senso do humano¹⁸⁵ (RICOEUR, 2010, p. 82).

Se o poeta deve suscitar o prazer inerente ao medo e à piedade por meio da imitação, isso deve ser feito a partir do encadeamento racional dos acontecimentos na trama (*Poet.* 14 1453b15-34; 1454a1-9). Por isso, entendemos que a forma exigida por Aristóteles à composição trágica põe em associação as duas instâncias que completam um ser verdadeiramente humano: a racionalidade e as emoções provocadas e trabalhadas pela *kátharsis*, contemplando, no âmbito poético, as propostas que destacamos a partir de *EN* II3 e do passo *EN* X 7 1177b26-30.

Igualmente há exigências quanto aos caracteres dos personagens, com seu papel no emocionar e também no efeito da tragédia; é preciso, primeiro, que sejam bons e que apareçam, porque as ações do personagem mostram-no empenhado em um propósito, sendo o caráter bom quando tal propósito for bom. Segundo, os caracteres devem ser apropriados. Terceiro, é preciso que sejam semelhantes aos nossos caracteres, confirmando a proposta da possibilidade similar. Quarto e último, é exigido que sejam coerentes. O que igualmente aproxima a proposta da *Poética* das coisas éticas, bem como o faz a exigência de que seja representada uma ação verossímil e necessária, mexendo ao menos com as imaginações e as opiniões de quem com ela interage. Por conseguinte, Nussbaum (2008, p. 166) entende que reações a obras como filmes se devem à grande identificação com os eventos apresentados pela ficção, que são, nas palavras de Aristóteles parafraseadas pela autora, “o tipo de coisa que pode acontecer”. Interpretação que nos parece aplicável ao caso da tragédia e de seu

¹⁸⁵Contudo, o filósofo observa que há também contraponto entre ética e poética: “O *mýthos* trágico, ao girar em torno das reviravoltas da fortuna, e exclusivamente da felicidade para a infelicidade, é uma exploração das vias pelas quais a ação lança, contra todas as expectativas, os homens de valor na infelicidade. Serve de contraponto à ética, que ensina como a ação, pelo exercício das virtudes, conduz à felicidade. Ao mesmo tempo, só adota do pré-saber da ação seus aspectos éticos” (RICOEUR, 2012, p. 83).

espetáculo.

Por esses motivos, o necessário e o verossímil devem sempre ser buscados, tanto nos caracteres quanto nos acontecimentos, de modo que uma personagem diga ou faça o que é necessário ou verossímil e que uma coisa aconteça por causa da outra, conferindo, conforme tais princípios, racionalidade ao enredo. Aristóteles sugere ainda que o desenlace das tramas deve resultar do próprio *mýthos* e não de uma intervenção *ex-machina*. Esse artifício, no entanto, pode ser usado em coisas que se passam fora da ação da peça, ou em coisas que aconteceram antes dela e que um mortal não conheça, ou em coisas futuras que devem ser preditas e anunciadas. Do mesmo modo, não deve haver nada de irracional nas tragédias, mas se houver, que não seja apresentado em cena¹⁸⁶.

Os enredos devem ser estruturados e completados com a elocução, dando aos acontecimentos o ar mais crível possível. Ao vê-los como se estivesse diante dos próprios fatos o poeta poderá descobrir o que é apropriado e não incorrer em contradição, ressaltando o primeiro momento da *mímesis* identificado por Ricoeur, baseado na relação do poeta com o mundo. O poeta igualmente deve completar o enredo com gestos, o quanto for possível. Do mesmo modo, dos poetas com o

¹⁸⁶Sobre a composição do enredo, ver Ricoeur (2010, p. 59-60), mas, há normas também para a composição do herói trágico. Ricoeur considera essencial o entendimento da importância da composição do enredo para entendermos, entre outras coisas, mesmo o significado de *mímesis* na *Poética*. Por isso trata juntamente o par crucial de conceitos aristotélicos: *mímesis-mýthos* (representação de ação/composição da intriga), que ratifica o propósito aristotélico da ênfase na ação representada pela tragédia, e que nos ajuda a defender nosso propósito em estudar um texto poético em um estudo ético. “O que conservarei para a sequência de meu trabalho é a quase identificação entre duas expressões imitação ou representação de ação e agenciamento dos fatos. A segunda expressão é, como já dissemos, o definidor que Aristóteles põe no lugar do definido *mýthos*, intriga. Essa quase identificação está garantida por uma primeira hierarquização entre as seis partes, que dá prioridade ao “o quê” (objeto) da representação – intriga, caracteres, pensamento – sobre o “por quê” (meio) – a expressão e o canto – e sobre o “como” (modo) – o espetáculo; depois, por uma segunda hierarquização no interior do “o quê”, que põe a ação acima dos caracteres e do pensamento (“porque se trata sobretudo de uma representação de ação (*mímesis práxeos*) e, através dela, de homens que agem”, 50b3). No final dessa dupla hierarquização, a ação aparece como a “parte principal”, o “objetivo visado”, o “princípio” e, por assim dizer, a “alma” da tragédia. Essa quase identificação está garantida pela fórmula: “É a intriga que é a representação da ação” (50a1)” (RICOEUR, 2012, p. 61).

mesmo talento são mais convincentes aqueles que sentem as emoções, porque quem sente fúria transmite fúria, quem está irritado mostra irritação de modo mais convincente. “Por isso a arte da poesia é própria dos gênios ou dos loucos, já que os gênios são versáteis os loucos deliram” (*Poet.*17 1455a32-34)¹⁸⁷. Igualmente por isso podemos fazer um paralelo entre a ficção trágica e a moral real, salvaguardadas as devidas proporções. Além do que, sendo o poeta imitador, como qualquer outro criador de imagens, sempre imita necessariamente três coisas possíveis: (1) as coisas como eram ou são em realidade; (2) como dizem ou parecem; (3) como deviam ser¹⁸⁸. Isso é expresso por meio da elocução que apresenta palavras raras, metáforas e muitas modificações da linguagem, o que somente é permitido ao poeta. Ainda precisamos abordar melhor a elocução para desfecho da listagem de como os elementos da poesia emocionam. Aristóteles a define como palavra que expressa o pensamento a fim de demonstrar, refutar, despertar emoções, engrandecer ou minimizar algo ou alguém. Elemento poderoso, embora

¹⁸⁷ Tradução de Ana Maria Valente (2011), no original: διὸ εὐφροῦς ἢ ποιητικὴ ἔστιν ἢ μανικοῦ· οὐτῶν γὰρ οἱ μὲν εὐπλαστοὶ οἱ δὲ ἐκστατικοὶ εἰσιν.

¹⁸⁸ Donde a famosa teoria das três *mímeseis*, proposta por Paul Ricoeur em seu *Tempo e narrativa*: “*Mímese I* designa a pré-compreensão na vida quotidiana, daquilo que se denominou justamente a qualidade narrativa da experiência – entendendo por tal o facto da vida, e ainda mais a acção, como Hanna Arendt exprime brilhantemente, exigirem ser contados; *Mímese II* designa a auto-estruturação da narrativa sobre a base dos códigos narrativos internos ao discurso. A este nível, *Mímese II* e *mýthos*, ou seja, a intriga – ou melhor, o dispor em intriga – coincidem. Finalmente, *Mímese III* designa o equivalente narrativo da refiguração do real pela metáfora” (ABEL; PORÈE, 2010, p. 77). A relação com o antes da poesia é evidenciada em Aristóteles, segundo Ricoeur, devido à sua referência aos caracteres escolhidos para as personagens da tragédia e da comédia, que se classificam somente em “nobres ou baixos”, isso porque todo mundo (*pántes*) na realidade é de um ou outro jeito. As qualificações éticas vêm do real e o que depende da imitação ou representação é a exigência lógica da coerência. O filósofo francês afirma ainda que é dito que tragédia e comédia diferem por representar personagens piores ou melhores que os homens reais (*tòn vûn* 1448a16-18), o que é a segunda marca da *mímesis I*. Então, o poeta pressupõe que os caracteres possam ser melhorados ou corrompidos pela ação (RICOEUR, 2012, p. 84). “Os caracteres são o que permite qualificar os personagens em ação” (*Poet.* 1450a6). Há ainda o fato dos poetas trabalharem com os mitos tradicionais, inseridos como estão na tradição grega da época (Idem, p. 85), embora o pensador francês ligue essa continuação em Aristóteles somente às propostas sobre o prazer próprio à tragédia e ao alcance da *kátharsis*.

não seja um dos primeiros da lista em importância, a elocução ajuda a provocar as emoções trágicas e a conferir verossimilhança ao enredo (*Poet.* 18 1456a36-38; 19 1456b1-8), podendo servir igualmente como recurso retórico, como vimos acima.

A música, o espetáculo e o enredo, entretanto, são os elementos considerados como os mais emocionantes da tragédia. O enredo é, nas palavras do próprio filósofo, “a alma da tragédia”, aquilo que quando bem elaborado permite imaginar e despertar emoção. Tendo isso em vista, Nussbaum (2008, p. 240, tradução nossa) observa: “o digno de piedade e o temível não são simplesmente locais: eles são encaixados na estrutura global da forma, pelo tipo particular de identificação e simpatia com o herói que a própria forma cultiva”. Nussbaum admite, contudo, que frequentemente a perspectiva na tragédia é modelada pelas reações do coro trágico, que encoraja uma certa variação de reações pelo desenrolar do enredo. O sentido que corre por esses trabalhos é o de alguém que olha os reveses e sofrimentos da pessoa razoavelmente boa, tanto com medo quanto com piedade. Esse tipo de percepção ou de pensamento pode mesmo alterar uma emoção em outra, pois a pessoa que chega indiferente ao teatro pode deixar aflorar sua piedade, transbordando ou ajustando o seu excesso dessa emoção, e, nesse caso, modificando a emoção. Tais mudanças favorecem as emoções reais, como se expõe na explicação de Nussbaum que citamos abaixo:

Compaixão será um motivo social valioso somente se está equipada com uma teoria adequada do valor dos bens básicos, somente se está equipada com um entendimento adequado da ação e da culpa, e somente se está equipada com uma consideração adequadamente vasta da pessoa que deve ser o objeto da preocupação de um agente, tanto distante como próximo. Esses julgamentos devem ser engendrados por um bom processo de desenvolvimento. Por outro lado, a compaixão fornece uma vida essencial e conexão com a moralidade, sem que esteja perigosamente vazia e desarraigada. Em casos centrais, bem representados na tragédia grega, a compaixão incorpora avaliações corretas e direciona nossa preocupação para todos que compartilham conosco uma humanidade comum. Aprendidas nas relações da infância, essas conexões são importantes para fazer a moralidade

perspicaz antes que obscura. Assim, a compaixão é um complemento necessário ao respeito [...] (NUSSBAUM, 2008, p. 399, tradução nossa)¹⁸⁹.

Do mesmo modo, a tragédia, que provoca ou muda as emoções do público na direção do outro, tem enorme papel moral na *pólis* de Aristóteles, como a autora também explicará. “Por outro lado, convém lembrar ainda o dito por Aristóteles sobre uma ação que é moralmente virtuosa somente quando é feita pelos motivos corretos” (NUSSBAUM, 2008, p. 400, tradução nossa). Ajudar os outros sem amor à humanidade e sem preocupação compassiva por sua situação não tem valor moral. A interpretação da autora se volta para Sófocles, pois é nesse momento que se pode evocar a posição grega antiga sobre o papel do drama trágico na educação, embora entendamos ainda que essa postura colabore com a proposta de *EN X* apresentada anteriormente, acerca da necessidade de extensão da “educação” moral por toda a vida do cidadão. Defendemos assim, que a tragédia é forte aliada na formação do caráter e na manutenção da felicidade por toda vida, mas que tem seu papel como educadora da juventude, como ressalta Nussbaum:

A tragédia não é para os muito jovens; e não é exatamente para os jovens. As pessoas maduras sempre precisam expandir suas experiências e reforçar sua posse das verdades éticas centrais. Mas para o jovem futuro cidadão, a tragédia tem um significado especial. Porque esse espectador está em processo de aprender a compaixão. As tragédias familiarizam-nos com as coisas ruins que podem acontecer na vida humana, muito antes da própria vida fazer isso: assim ativam a preocupação com os outros que estão sofrendo o que a pessoa não sofreu. E fazem isso de um jeito que faz a profundidade e significância do sofrimento, e as perdas que o inspiram, inequivocamente claras – os recursos poético, visual e musical do drama assim têm peso moral. Convidando o espectador a se tornar intensamente preocupado com o destino do herói trágico, e ao mesmo tempo retratando o herói como uma pessoa de valor, o drama estabelece a compaixão;

¹⁸⁹ Sobre a questão da compaixão como necessária à vida em comunidade, ver também: *Sem fins lucrativos*, Capítulo III, p. 36 et seq.

um espectador atento terá, apreendendo isso, aquela emoção. Os gregos cultivavam a emoção principalmente pelo drama; uma criança contemporânea pode aprender essas mesmas histórias míticas, ou seu equivalente moderno (NUSSBAUM, 2008, p. 428-429, tradução nossa).

Para tanto devem ser buscados trabalhos que familiarizem o jovem leitor, mas pensamos que também o leitor adulto, com uma vasta variedade de possíveis sofrimentos, e de coisas às quais é vulnerável, mas às quais possa reagir. Tais obras levam ao reconhecimento e à preocupação, mas especialmente à percepção de uma humanidade em comum e de seus traços específicos, confirmando o “*hoûtos ekeînos*” de *Poet.* IV. Enquanto Nussbaum se concentra no papel moral da compaixão, afirmamos que o mesmo vale para o medo trágico, emoção que a própria autora associa à piedade em seu *The fragility of goodness*.

Afirmamos que a combinação desses elementos da tragédia favorece seus objetivos e mostra que a arte em questão igualmente pode ser entendida como um meio de emocionar ou direcionar as emoções do público que são despertadas por algo que afeta conjuntamente corpo e alma. Em certo momento da história de Atenas, todos compartilhavam os momentos no teatro, sendo este além de um meio de diversão para a população, um potente aliado às formas convencionais de educação para a cidadania vida afora. Os exemplos e contraexemplos expostos nos espetáculos cênicos podiam transmitir lições sobre as formas mais ou menos adequadas de comportamento em comunidade, apesar de seu caráter ficcional. Podiam transmitir um ideal de homem, ou levar a refletir sobre a própria existência, preparando para a ação real, além de despertar reflexão sobre a condição alheia. Com isso, as emoções trágicas e seu convite à reflexão sobre a vida podem enquadrar-se em nossas perspectivas de emoções modificadas ou despertadas por certo instrumento racional, qual seja, a tragédia, que trabalharia como auxiliar daquela educação emocional proposta na *EN*. Com suas sugestões, a tragédia seria mesmo capaz de conduzir as emoções da plateia ao ponto de purificá-las, ou esclarecê-las e, aclarando o mundo, é provável que fossem capazes de extenuá-las, expurgá-las ou controlá-las pela *kátharsis*¹⁹⁰, mesmo que primeiro devessem ser excitadas pela poesia. O

¹⁹⁰ Sobre a *kátharsis* ver Sorabji (2002, p. 288 et. seq.). Não nos debruçaremos sobre esse problema em nosso estudo, pois demandaria mais força do que ora apresentamos.

que poderia contribuir para a formação dos caracteres jovens, sendo a tragédia e sua catarse encaradas mesmo como um tipo de terapia¹⁹¹ das emoções, mas também como colaboradoras para o aperfeiçoamento do caráter nos adultos, auxiliando-os nas mudanças ou efetivação de seus hábitos, graças ao conhecimento que adquirem de suas próprias emoções.

Do mesmo modo, como Aristóteles frisou, a poesia é mais filosófica que a história, porque esta nos conta o que houve, sendo que o passado não nos mostra algo interessante sobre as nossas possibilidades por indicar um evento narrado idiossincrático. Por sua vez, os trabalhos literários nos mostram o geral plausível como padrões de ação. Mostram-nos “coisas como as que podem acontecer” na vida do homem, levando ao prazer intelectual (e talvez estético) próprio à tragédia, bem como na proposta da *mimesis* III de Ricoeur, que é levada com o espectador à vida fora da poesia, pelo prazer que a tragédia provoca. Ao compreender tais padrões de importância na poesia, compreendemos também as nossas próprias possibilidades. Mesmo a procura pelas emoções dolorosas das peças e textos são aberturas a esse “espaço potencial” da poesia, pois ajuda-nos a lidar com nossa falibilidade, vulnerabilidade e impotência, preparando-nos para a vida. Isso só acontece graças ao movimento duplo que nos permite perceber os acontecimentos trágicos como ficcionais, que não nos levam a agir e que não implicam escolha deliberada, mas com os quais nos identificamos, sentindo emoções reais ao reagir ao sofrimento alheio.

A verossimilhança e a necessidade do enredo garantem, como propusemos, que entendamos os acontecimentos trágicos como coisas possíveis de acontecer. Garante a realidade das emoções suscitadas pela tragédia, com todo seu conteúdo cognitivo, ao menos pelas crenças e opiniões vindas das aparências e pelo julgamento de possibilidades similares que levam os homens a se perceberem tais como são: humanos, nada mais, nada

¹⁹¹ O termo terapia não aparece em Aristóteles, mas há estudiosos que defendem essa possibilidade de interpretação das *kátharsis*, como Sorabji (2002, p. 288 et seq.).

Conclusão

Nossa tese procurou responder à questão: como operar mudanças nas emoções a fim de que se tornassem condizentes com a proposta de vida feliz feita por Aristóteles? Para responder a pergunta norteadora de nosso trabalho buscamos dar embasamento à hipótese, levantada a partir de *EN I*, de que há uma função especificamente humana que se confunde com a felicidade entendida como melhor desempenho das capacidades anímicas em conjunto com o corpo e que tais capacidades, devido à natureza da alma, não podem ser isoladas. Esse contato das capacidades anímicas, percebido a partir da discussão sobre a função humana, levou-nos a entender que a possibilidade de se educar as emoções existe pelo contato entre as capacidades racional e não racional que é tipicamente humano, e que confere uma espécie de racionalidade às emoções.

Para podermos sustentar essas propostas, iniciamos com um estudo sobre a natureza das emoções. A princípio buscamos responder à questão acerca da função humana e sua importância na ética de Aristóteles. O argumento da função, situado em meio às discussões sobre a melhor forma de vida possível, nos indicou sua relação com o fim proposto para o homem e nos permitiu identificar a felicidade como um tipo de vida especificamente humano, no qual as capacidades da alma seriam desempenhadas de modo excelente. Compreendemos assim a proposta de que a vida feliz é um tipo de atividade conforme a virtude, indicando-nos igualmente a necessidade de entender o que seja a virtude, apontando as direções a serem tomadas em um segundo momento de nossa pesquisa. Nessas circunstâncias, apareceu-nos o tema das emoções, vez que Aristóteles aponta a virtude, ao menos em sua face moral, como boa medida nas emoções e nas ações. A pesquisa pelos tipos de vida que se candidatam ao cargo de felicidade e a tentativa de resposta ao questionamento acerca da existência de um só tipo de vida como especificamente humano, conduziu nossa discussão em direção a *EN I* 13, que propõe a bipartição da alma e que nos apresenta as “partes” racional e não racional da alma, bem como a possibilidade de entrarem em acordo.

A partir da proposta da existência de “partes” na alma, pudemos questionar a validade dessa afirmação e chegamos à conclusão de que Aristóteles não propõe uma alma realmente dividida, mas composta por diferentes capacidades operadas majoritariamente pelo corpo. Tais entendimentos permitiram que respondêssemos à indagação pela forma de vida que constituiria o fim ou felicidade humana como realização do

bom desempenho de uma função, defendendo com o auxílio de Korsgaard, Nussbaum e Reeve a impossibilidade de acatar a interpretação da *eudaimonía* como uma vida plenamente contemplativa. Com a ajuda de estudiosos como Sorabji e Zingano, percebemos que há que se duvidar de propostas de leitura que tendam a esboçar Aristóteles como um filósofo que apresenta um apreço exacerbado das capacidades racionais. Pareceu-nos mais verdadeiro defender que suas teorias apontam para uma vida mais intensa que aquela disposta à simples contemplação teórica. Propusemos uma vida que se completa na *pólis* com o exercício de capacidades anímicas desempenhadas de um modo racional, ou seja, especialmente humano, como propõem Korsgaard e Boyle. Tal defesa foi possível justamente devido ao conjunto das capacidades indicadas pelo *DA* como típico à *psyché* do homem, a saber, nutritiva, perceptiva (e com esta, a desiderativa) e raciocinativa. Por esse motivo, julgamos pertinente desenvolvermos, mas apenas de modo a sanar nossas dúvidas acerca das emoções e seu papel na felicidade, um pequeno estudo a respeito da alma humana.

O estudo também contou com o apoio do *De Anima*, texto que confirmou nossas suspeitas e nos capacitou a defender uma teoria da alma como um todo composto por capacidades que faculta ao corpo realizar, ou seja, uma teoria hilemórfica a respeito do homem que começou a ser esboçada ainda com as nossas constatações a respeito da função humana. A defesa de uma *psyché* composta por capacidades imprescindivelmente correlacionadas e que têm suas funções manifestas, mesmo que imperceptivelmente, no corpo, teve apoio em estudos como os de Bastit e Zingano, e nos permitiu tratar as emoções como afecções do conjunto corpo/alma. Tudo isso só foi possível porque pensamos ter conseguido sustentar, além de uma teoria da unidade da alma, uma teoria que entendeu a capacidade desiderativa como um todo coeso. Embora o desejo apresente diferentes tipos de manifestação relacionados aos seus objetos e às relações dos tipos de desejo com a razão, proposta devedora aos estudos de Aggio dedicados à questão do desejo e do prazer na *EN*, os desejos, igualmente considerados *páthē* por Aristóteles, nos mostraram diferentes emoções que são por eles acompanhadas. Tais emoções, como os desejos aos quais se relacionam, podem sofrer algum tipo de educação, validando, desde o início de nossa pesquisa, a teoria sobre a possibilidade de mudar as emoções favoravelmente à vida moral conforme a razão prática.

Compreendemos, contudo, que nem todas as emoções podem ser mudadas ou moderadas. Defender uma capacidade desiderativa unificada reforçou a defesa de uma alma una e de emoções capazes de

se harmonizar com as solicitações da capacidade racional. A abertura dos desejos e das emoções para ao menos um tipo de razão, garantiu ao homem a possibilidade de agir bem, e com isso validamos a proposta feita por Reeve, Natali e Korsgaard da vida feliz entendida como indispensavelmente atrelada à *eupraxía*. Neste tipo de vida o homem apresenta, por si mesmo ou por auxílio de alguém ou das leis, a virtude moral como boa medida nas emoções. Por isso, para desfecho Capítulo I, buscamos compreender o que Aristóteles entendia por emoção, já que no momento da *EN* que parecia o mais propício a tal descrição, o Livro II 4, o filósofo procedeu a uma listagem das coisas que chama emoção. Esse tipo de exposição deu origem à boa parte dos questionamentos que apontamos ao longo desse Capítulo. Recorrendo novamente ao *DA*, mas agora também à *Poet.*, à *Rhet.* e a alguns dos comentadores acima relacionados que, de certo modo, abordaram o assunto, esboçamos um conceito de emoção que pode ser resumido do modo que segue.

Emoção é um *páthos* que ocasiona certo tipo de movimento ou alteração no corpo, de modo perceptível ou imperceptivelmente, por algo que atinge o homem a partir de fora (ou que vem de dentro da alma, quando age a memória de coisas que atingem o homem a partir de fora). Acontece especialmente pelas considerações que se tem das circunstâncias nas quais ocorrem as relações com os outros e com o mundo, e aciona ou é acionada por algumas das capacidades anímicas humanas possivelmente consideradas racionais, tais como a opinião, o julgamento, a imaginação e mesmo certos tipos de pensamento. Por isso, as emoções podem ser postas em conformidade com a reta razão a fim da virtude, pois apresentam um quê de razão desde sua constituição. A emoção proposta por Aristóteles não é mera passividade porque sugere ação ou reação por parte de quem a sente. Assim, as emoções são respostas às propostas que vêm do mundo à sua volta, diferem da simples afecção e têm relevância moral por interferirem nas ações e nas interações com o mundo, sendo esta sua diferença em vista das demais *páthē*.

O primeiro momento de nossa tese encorajou o estudo acerca da racionalidade que pensamos cercar as emoções desde suas origens e apontou-nos a necessidade de dedicar parte da pesquisa ao tratamento das virtudes que se mostraram associadas à existência de emoções educadas e não contrastantes com a execução excelente das atividades humanas que se coadunam em felicidade. Assim, para dar prosseguimento ao estudo, o segundo Capítulo teve início com uma breve tentativa de compreender melhor o conceito de virtude. A partir da afirmação da existência de dois tipos de virtude, moral e intelectual,

podemos entender igualmente a existência da virtude completa. Essas constatações apontaram a necessidade de discutirmos as virtudes morais, compreendidas como meios termos nas ações e nas emoções, que são condição necessária à felicidade. A proposta, contudo, sofreu e sofre objeções por parte de filósofos e pesquisadores que se dedicaram ao estudo da virtude moral. O problema foi tratado somente de modo a contemplar nossas intenções e desse tratamento pudemos concluir que a doutrina da virtude moral proposta por Aristóteles, embora apresente empecilhos à sua interpretação, pode ser tomada como uma teoria que apresenta aspectos variados para a virtude moral.

Distinguimos aspectos quantitativos, quando nos fala de intensidades ou quantidades com que sentimos emoções; aspectos qualitativos, ao indicar padrões para que as emoções sejam adequadamente sentidas; e ainda aspectos conceituais, quando nos mostra que a doutrina da virtude se direciona ao entendimento dessas qualidades da alma desiderativa em suas manifestações particulares. Tais manifestações igualmente validam certa aplicabilidade à teoria da boa medida por abordarem a proposta quando se trata de ações particulares que podem ser concretizadas sob a influência das emoções. Nossa interpretação sobre o assunto e nossa posição quanto à celeuma sobre a validade da doutrina da boa medida é que todos esses traços devem ser tomados como distintivos das virtudes em questão porque não excluem uns aos outros e podem também ser aplicáveis às ações. Estas são atreladas às emoções, sendo que, como na proposta de Zingano, aquilo que é plausível quanto às emoções de certo modo também será aplicável às ações que sugerem.

A fim de levar adiante o entendimento da doutrina da boa medida, procuramos estudar as possibilidades de conferir o meio termo às emoções. Deparamo-nos com as propostas da habituação à prática de ações moralmente corretas, indicando o caminho que deveríamos percorrer até o término de nosso estudo para compreensão da possibilidade de se educar ou mudar as emoções para o bem humano. Essa habituação, na melhor das hipóteses, torna o agente capaz de escolher por si mesmo as ações que irão conduzi-lo aos bens que deseja alcançar. Isso dá um caráter voluntário à ação e à virtude moral, bem como um aspecto responsável ao homem virtuoso que busca o melhor modo de agir em direção ao bem supremo, cumprindo aquilo que se entende por sua função. Para tanto, as emoções devem ser moderadas conforme as sugestões da capacidade de razão como um todo, o que indicou a necessidade ao menos da virtude intelectual da prudência, efetivando as virtudes morais.

Entendemos por virtude completa a junção das virtudes das duas as capacidades da alma, manifestada através de uma vivência política favorável ao bom desempenho do raciocínio e de consequentes boas ações. Com isso, pareceu-nos apropriado dedicar certo tempo, embora curto, ao estudo das virtudes intelectuais, em especial ao estudo da prudência e de seu processo – da deliberação à escolha deliberada e à ação moralmente boa. Esse estudo nos levou a perceber a prudência como um tipo de percepção prática ou deliberativa, diferente da percepção sensível comum, mas não desvencilhado desta, sugerindo ainda a ação de outras capacidades racionais entendidas do modo proposto pelo *De Anima*, bem como pela *EN*. Isso indicou uma inegável associação da capacidade racional do intelecto com a percepção, confirmando novamente nossas propostas sobre a unidade da alma. A prudência pede deliberação prática em casos excepcionais apresentados pela vida. Tal deliberação se relaciona com um tipo especial de imaginação, embora não totalmente díspar e distante daquela imaginação entendida como (sub)capacidade da alma que é intermediária entre percepção sensível e pensamento.

A imaginação deliberativa, bem como a percepção especificamente associada à prudência como um tipo de visão, permite um cálculo apresentado sob a forma do silogismo prático. Este irá conduzir o agente desde a percepção daquilo que entende como um bom fim e que é desejado, passando pela proposição de meios para que tal fim possa ser alcançado e chegando à indicação, pela escolha deliberada, da melhor forma de ação para atingir tal fim. Nesse percurso o agente tem contato com um sem-número de aparências particulares que acabam por indicar-lhe, de certo modo, o universal, ao menos sob a forma do bem supremo a ser procurado. O contato com esse tipo de bem relaciona a prudência não somente com particulares, mas também com algo de universal. A prudência é associada igualmente à indicação dos meios para a consecução da própria felicidade, entendida como fim de toda vida humana.

De certo modo, essas propostas relacionam todas as capacidades da alma, pois conferem à virtude intelectual certa semelhança com a atividade e os objetos específicos às virtudes intelectuais teóricas. Por conseguinte, reforçamos nossa interpretação de uma alma composta por capacidades interligadas. Com isso, pudemos indicar, ainda que não conclusivamente, a possibilidade ou mesmo a necessidade de comunicação da capacidade não racional da alma com a capacidade racional em sua vertente teórica, já que tratamos de uma alma só, isenta de secções. Ao final dessa parte apresentamos a relação, proposta no fim

do Livro VI da *EN*, da virtude natural e da virtude em sentido estrito, pois entendemos que tal questão reforça nossa proposta da virtude completa como junção das virtudes intelectuais e morais que concorrem para o exercício da função humana. Nesse ponto da pesquisa ainda julgamos necessário ratificar a racionalidade das emoções e propor condições ou instrumentos para que isso aconteça, coisa que buscamos fazer com o terceiro e último momento desta tese.

A título de desfecho da pesquisa, o Capítulo III buscou fundamentar suas análises especialmente na parte final *EN*, parte do tratado que a princípio pareceu se distanciar de todas as propostas que defendemos ao longo do estudo apresentado anteriormente. O Livro X nos apresentou a possibilidade de interpretar a *eudaimônia* como uma forma de vida totalmente dedicada à contemplação teórica, proposta que para estudiosos como Kenny se mostra o desfecho perfeito às discussões sobre a felicidade iniciadas em *EN* I. No entanto, o próprio Livro X nos encorajou a seguir em frente com nossa leitura da função humana como desempenho excelente e de um modo racional do conjunto de atividades que compõem a melhor forma de vida possível ao homem. Em *EN* X 7 1176b19-26, Aristóteles apresenta o questionamento, ressaltado por Sorabji, entre outros, que põe em jogo a possibilidade da contemplação teórica como fim da vida humana. Tendo em vista que nosso tema solicita uma defesa da capacidade não racional da alma humana em harmonia com a capacidade racional, acatamos as sugestões dos comentadores, mas recorremos às questões sobre a alma para defesa de nossa proposta pautada em postura contrária ao entendimento da vida feliz como vida puramente contemplativa.

Para reforçarmos essa ideia, lançamos mão de um vocabulário associado tanto às capacidades racionais humanas quanto às descrições das emoções que encontramos ao longo de todo o estudo e das leituras dos textos de Aristóteles. As propostas sobre a *psyché* indicaram que o vocabulário em questão apresentava mais que termos atrelados à racionalidade. Os termos designavam (sub)capacidades da alma que permitiram explicar o despertar das emoções pelo contato do homem com mundo através da percepção sensível. Propunham a imaginação, com suas elaborações a respeito das relações com os outros, e poderiam despertar tipos de pensamento ou ao menos opiniões e crenças que instigassem as emoções. Com o apoio do estudo sobre as virtudes intelectuais, pudemos mesmo sugerir uma ligação entre essas (sub)capacidades mencionadas com outras similares. As emoções manteriam contatos com essas últimas (sub)capacidades também quando passassem pelo filtro da deliberação prática e da escolha deliberada.

Esta seria uma das formas possíveis de lhes conceder a forma adequada, e, ao mesmo tempo, um modo de alcançar o melhor estado das capacidades anímicas como um todo. Com isso, as chamadas “partes” da alma estavam relacionadas, pois constatamos que mesmo quando se propõe o intelecto relacionado ao *páthos*, a capacidade intelectual humana constitui-se, assim como toda a alma, como uma só. A relação da razão teórica com as emoções não foi mais bem explorada por questões de exequibilidade da pesquisa, mas salientamos que o assunto nos instiga, apresentando-se como tema para pesquisa futura.

Após essas inferências, novamente consultamos o *De anima*, a *Retórica* e a *Poética* que se mostraram fonte indispensável à defesa de nossa tese. Estes tratados nos permitiram finalizar nosso trabalho estudando instrumentos diferentes da habituação e do ensino defendidos pela *EN*, mas que se associam em uma proposta educacional que percorre toda a vida do cidadão. Nas *póleis* há dispositivos disponíveis para que se possa consolidar e manter a educação moral emocional. Uma educação que começa com atenção a cada pessoa, em família, e que possa se estender para os ambientes de convívio na cidade é a proposta de Aristóteles para educar os cidadãos e suas emoções.

Entendemos que a *pólis* apresenta, entre outros recursos, o teatro e os ambientes nos quais são proferidos os discursos retóricos como auxiliares da formação moral. Esses ambientes são fontes riquíssimas para que a percepção que se inicia com o intermédio dos sentidos possa solicitar as construções das formas de imaginação e, provavelmente, direcionar convenientemente os cidadãos a certos tipos de opiniões, crenças e mesmo elaborações racionais mais sofisticadas. A partir de um estudo ético apoiado na proposta aristotélica sobre a alma, bem como em demais obras de Aristóteles e por todos os motivos acima elencados entendemos que a defesa da educabilidade das emoções graças à sua racionalidade se faz possível. Tal defesa foi necessária, pois é somente o contato da racionalidade com as emoções, seja em sua constituição, seja através das propostas dos elementos de racionalidade que podem tocá-la, que percebemos a possibilidade de educar ou mudar as emoções.

Referências

- ABEL, O.; PORÉE, J. *Vocabulário de P. Ricoeur*. Coimbra: Minerva Coimbra, 2010.
- AGGIO, J. O. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: Edufba, 2017. No prelo.
- AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ANSCOMBE, G. E. M. A filosofia moral moderna. In: *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.
- ARISTÓTELES. *The Complete Works*. Princenton: Princenton University Press, 1995.
- _____. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Éthique à Nichomaque*. Tradução de Julien Tricot. Paris : Vrin, 2012.
- _____. *Ethica Nicomacheia I 13 – III 8*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- _____. *Ética a Eudemo*. Tradução de J. A. Amaral e Arthur Mourão. Lisboa: Tribuna, 2005.
- _____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa : Calouste Goulbenkian, 2011.
- _____. *Poetics*. Tradução de Gerald. E. Else. Michigan: The University of Michigan Press, 2009.
- _____. *De arte poetica liber*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

_____. *Retórica*. Tradução de Abel do Nascimento Pena, Manuel Alexandre Júnior e Paulo Farmhouse Aberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Ars Rhetorica*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

_____. *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2009.

BARNES, J. Retórica e Poética. In: *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.

BASTIT, M. Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote ? In : *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

BERTI, E. *Perfil de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2014.

BESNIER, B. Aristóteles e as paixões. In: *As paixões antigas e medievais – teorias e críticas das paixões*. São Paulo: Loyola, 2008.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berolimi, 1870.

BOYLE, M. *Essentially Rational Animals*. Harvard, 2012. Disponível em :

<https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/8641838/Essentially_rational_animals.pdf?sequence=1> . Acesso em 10 jun. 2017.

CHANTRAÎNE, P. *Morphologie Historique du greque*. Paris : Éditions Klincksieck, 1984.

COOPER, J. M. *Reason and emotion*. Princenton : Princenton University Press, 1998.

EPICTETO. *Encheiridion*. Trad. A. Dinucci e A. Julian. Coimbra: Annablume, 2014. Disponível em: https://classicadigitalia.uc.pt/pt-pt/livro/encheiridion_de_epicteto. Acesso em: 14 jan. 2016.

- EVERSON, S. Psicologia. In : *Aristóteles*. São Paulo : Ideias e Letras, 2009.
- FREDE, D. Mixed feelings in Aristotle's *Rhetoric*. In: *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkley, Los Angeles, London : 1996, p. 258-285.
- FORTENBAUGH, W.W. *Aristotle on emotion*. London : Duckworth, 2002.
- FREDE, D. Prazer e dor na ética aristotélica. In.: *Aristóteles – A ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HURSTHOUSE, R. A doutrina central da mediania. In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. São Paulo: Artmed, 2009.
- HUTCHINSON, D. S. Ética. In: *Aristóteles*. São Paulo : Ideias e Letras, 2009.
- IRWIN, T. Aristotle on reason, desire and virtue. In : *Journal of philosophy*. Vol. 72, n° 17, 1975, p. 567-578. Disponível em <<http://www.jstore.org/stable/2025069>>. Acesso em 24 de mar. 2009.
- KANT, E. *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2003.
- KENNY, A. *Uma nova história da filosofia*. São Paulo: Loyola, 2012, 1 Vol.
- KONSTAN, D. *The emotions of ancient greeks*. Toronto : University of Toronto Press, 2013.
- KORSGAARD, C. *Aristotle's function argument*. Disponível em: <<http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/AristotleFunction.pdf>>. Acesso em 04 abril 2017.
- LEBRUN, G. O conceito de paixão. In: *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LIDDELL & SCOTT. *Greek- English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, ?.

NATALI, C. A base metafísica da teoria da ação aristotélica. In : *Analytica*. Vol. 1, nº 3. Rio de Janeiro : 1996, p. 101-125.

NUSSBAUM, M. C. *La fragilidad del bien*. 2 ed. Tradução de Antonio Ballesteros. Madrid : La balsa de la Medusa, 2004.

_____. *Upheavals of thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

_____. Aristotle on emotions and rational persuasion. In : RORTY, A. O. *Aristotle's Rhetoric*. Los Angeles : University of California Press, 1996.

_____. *Sem fins lucrativos: Por que a democracia precisa das humanidades*. Trad. Fernando dos Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Filebo*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

_____. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PERSEUS. Disponível em: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> > . Acesso em: 20 out. 2014.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 1v.

RAPP, C. Para que serve a doutrina do meio termo? In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

REEVE, C. D. C. Aristotle on practical wisdom. London: Harvard university Press, 2013.

_____. *Ação, contemplação e felicidade*. São Paulo: Loyola, 2014.

ROBINSON, T. M. *As origens da alma* – Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.

SORABJI, R. *Emotions and peace of mind*. Oxford : Oxford University Press, 2002.

SANTOS, R. A. *Sobre a doutrina das paixões no estoicismo*. 2008. 100f. Tese (Doutorado em Filosofia) – UNICAMP, Campinas, 2008. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000439214&fd=y>. Acesso em 22 de jun. de 2015.)

TLG. Disponível em: < <http://stephanus.tlg.uci.edu/>>. Acesso em: 02 set. 2016.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

TRUEBA, M. C. *Ética y Tragédia en Aristóteles*. Athropos: Barcelona, 2004.

URMSON, J. O. Aristotle's Doctrine of the mean. In : *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkley, Los Angeles, London, 1984.

WOLF, U. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. *Razão e sensação em Aristóteles: Um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.