
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

O desejo livre em Aristóteles

The free desire in Aristotle

Juliana Aggio¹

 <https://orcid.org/0000-0001-6283-4797>

Resumo: O presente texto procura sustentar a hipótese de que o desejo virtuoso tal qual proposto por Aristóteles pode ser compreendido como o desejo mais livre dentre todos os tipos na medida em que o seu objeto é o bem desejado em vista dele mesmo. O argumento central é o de que esse modo de desejar é o mais livre porque aquele que assim deseja não está sob qualquer coação, mas apenas segue a sua razão autônoma e virtuosa. Aristóteles é claro ao estabelecer os seguintes parâmetros: é preciso desejar tão somente o próprio bem e não por uma obediência servil à regra nem em vista da consequência, o que significa não condicionar o desejo à mera conformidade com a norma ou à possível consequência agradável ou não dolorosa. Segundo o filósofo, o que caracteriza o desejo virtuoso é que ele é determinado apenas pela razão do virtuoso e, por isso mesmo, é o desejo mais livre que pode existir.

Palavras-chave: Aristóteles; desejo; liberdade; razão.

Abstract: *This text seeks to support the hypothesis that virtuous desire, as proposed by Aristotle, can be understood as the freest of all types of desire insofar as its object is the good desired for its own sake. The central argument is that this way of desiring is the freest because the one who desires it is not under any coercion, but only follows his autonomous and virtuous reason. Aristotle is clear in establishing the following parameters: one must desire only the good itself and not by slavish obedience to the rule or in view of the consequence, which means not conditioning desire on mere conformity to the norm or on the possible pleasant or non-painful consequence. According to the philosopher, what characterizes virtuous desire is that it is determined only by the virtuous person's reason and, because of this, it is the freest desire that can exist.*

Keywords: *Aristotle; desire; freedom; reason.*

¹ Professora da Universidade Federal da Bahia. Email:juortegosa.aggio@gmail.com

I.

O desejo, ninguém sabe ao certo o que é, muito menos o que fazer com ele. Essa é a grande questão teórica e prática sobre o desejo. Mas continuamos, desde a época dos gregos ou mesmo antes, nos esforçando para apreender algo de sua natureza, algum aspecto que seja; e, mais ainda, insistimos em vislumbrar o seu papel nas ações que nos conduzem ao bem estar moral e psicológico, portanto, como dizem os gregos antigos, à felicidade. O papel do desejo para se viver uma vida feliz é fundamental. Aristóteles centraliza sua análise sobre o desejo, do ponto de vista ético, no que poderíamos chamar de educação do desejo. Ou educamos nossos desejos para que possamos ser livres e felizes, ou estaremos submetidos e escravizados pelos próprios desejos e seremos, certamente, infelizes. Autonomia em relação aos ditames dos desejos pressupõe uma educação dos desejos de modo que se possa ter como objeto o que é correto e que se possa desejar do melhor modo possível. O desejo reto (*orexis orthê*)², para o estagirita, é aquele que tem o objeto e o modo retos e é o que eu gostaria de denominar de desejo livre. A minha proposta aqui é demonstrar que o desejo mais livre que possa existir é o desejo cujo objeto seja o bem e que o bem seja desejado como um fim, portanto, o modo de se desejar o bem seja não apenas moderado, mas que o bem seja desejado em vista dele mesmo. Esse desejo tem como pressuposto a aposta na autonomia da razão e como desdobramento uma ação livre, virtuosa e justificada racionalmente.

Para Aristóteles, de modo geral, a felicidade ou o bem viver (*eudaimonia*) depende necessariamente do nosso modo de ser e agir no mundo. Viver bem significa agir bem, portanto, ser uma pessoa boa ou virtuosa (*spoudaios*). Vê-se, portanto, a tripla imbricação entre viver bem, agir bem e ser uma pessoa boa. Ou seja, viver bem é realizar atividades virtuosas e, para realizá-las de modo virtuoso é preciso ser uma pessoa virtuosa. Não é possível viver bem sem agir bem, tampouco seria possível agir virtuosamente sem ser uma pessoa virtuosa, ou seja, não basta ter a disposição virtuosa (*hexis aretê*), sem de fato ter o hábito de praticar ações virtuosas. A disposição virtuosa, por sua vez, é adquirida e mantida pelo hábito de se agir virtuosamente. É preciso praticar com regularidade ações virtuosas para se tornar alguém virtuoso, o que

² Aristóteles. *Ética Nicomaqueia* (EN), livro VI, capítulo 2, 1139a22-27 (*Opera ex recensione I. Bekker*. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831 [1960]). Deixo registrado aqui que me utilizarei de sua tradução de Marco Zingano. *Ethica nicomachea I 13 - III 8: Tratado da Virtude Moral*. (São Paulo: ed. Odysseus, 2008), com possíveis modificações. Para todas as outras passagens da *Ética Nicomaqueia* e demais obras de Aristóteles são minhas as traduções.

significa, sem dúvida, educar o desejo (*orexis*)³. Isso significa que o desejo tem um papel central em uma concepção ética que se fundamenta nas virtudes e nas ações, como é o caso da ética aristotélica.

II.

A educação do desejo é justamente o que Aristóteles denomina por aquisição da disposição virtuosa. Em outras palavras, ter adquirido a virtude pressupõe ter educado o desejo a desejar o bem em vista dele mesmo. Desta expressão - “desejar o bem em vista dele mesmo”, devemos, primeiramente, compreender o que significa desejar algo em vista dele mesmo. Desejamos algo em vista dele mesmo quando tomamos certo objeto como um fim em si mesmo de modo que a ação tenha como finalidade apenas a sua própria realização. Ora, sabemos que o bem pode ser desejado como um fim em vista dele mesmo ou como um meio para outro fim. Isso significa que um bem pode ser perseguido (*diòkton*) ou buscado (*hairesin*) (i) seja como um fim em vista dele mesmo (*kath'hauto*), (ii) seja como meio para outro fim, (iii) seja como um fim em vista dele mesmo e também como um meio para outro fim (*kath'hauta kai dia touth' haireton*), com se constata no livro I da *Ética Nicomaqueia*⁴. Vejamos como Aristóteles aplica estas três formas de desejar para os bens práticos.

Segundo o filósofo, enquanto a felicidade, o bem supremo (*ariston*)⁵, deve ser desejado exclusivamente em vista dele mesmo, os outros bens, como o prazer, a riqueza, a honra, a vitória, a inteligência, a saúde e assim por diante devem ser desejados em vista deles mesmos e como meios para a realização da felicidade. Por isso, quando nos referirmos a este tipo de desejo pelo bem como fim em si mesmo, estamos nos referindo tanto ao bem supremo como aos bens que são a própria realização do bem supremo. Este tipo de desejo é o desejo pelo fim e que tem como objeto não um meio exclusivamente, mas um fim tomado em si mesmo, exatamente como deve ser desejada a ação virtuosa.

Desejar um fim é distinto de desejar e escolher um meio. Aristóteles insiste claramente na distinção entre desejo deliberado pelo meio e desejo pelo fim, ou escolha

³ “Adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado (τὰς δ’ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον)” (*EN* II 1: 1103a31).

⁴ Ver *EN* I 7: 1097a23-b6.

⁵ Ver *EN* I 7: 1097b1-6.

(*proairesis*), e desejo (*orexis*). Toda escolha diz respeito a um meio, enquanto o objeto de desejo é um fim a partir do qual deliberamos sobre os meios⁶. Deliberamos e escolhemos os meios, mas não os fins. Os meios escolhidos deliberadamente são também objeto de desejo, mas de um desejo pelo meio e não pelo fim. Este desejo pelo meio, este desejo deliberado (*orexis bouleutikê*) é o que o filósofo denominou de escolha⁷. Com efeito, se desejamos certo meio para realizar um fim, assim o desejamos não em vista dele mesmo, mas com vistas ao fim já dado. Por isso, Aristóteles define brevemente a escolha como “desejo deliberado do que está em nosso poder” (*bouleutikê orexis tôn eph’hêmîn*)⁸. Já o desejo que tem como objeto um fim se manifesta de três modos: o desejo pelo enfrentamento da dor (*thumos*), também chamado de ardor ou impulso, o desejo pelo prazeroso (*epithumia*), também chamado de apetite, e o desejo pelo bem ou pelo fim (*boulêsis*), também chamado de querer ou desejo racional. Assim, há o gênero que é a *orexis*, duas espécies - o desejo pelo meio (*proairesis*) e o desejo pelo fim - , e três subespécies do desejo pelo fim conforme o modo como o fim se manifesta: se percebido como doloroso, se percebido como prazeroso, se concebido racionalmente como bem.

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

⁶ Como diz Aristóteles: “Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins (*bouleuometha d’ou peri tôn telôn, alla peri tôn pros ta telê*)” (*EN* III 3: 1112b12).

⁷ A frase em que se encontra tal definição é a conclusão de *EN* III 3, capítulo em que se define deliberação: “Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (1113a9-12). Também em *VI* 2: 1139b4-5, a escolha é definida como um intelecto desejanter (*orektikos noûs*) ou um desejo pensante (*orexis dianoêtikê*).

⁸ *EN* III 3: 1113a11.

deliberadamente ser felizes”⁹. Ser saudável é uma realização da felicidade, portanto, desejar ser saudável é desejar ser feliz, e não desejamos ser feliz como meio para outro fim. A felicidade é o fim último, portanto, a razão última de todas as nossas ações.

Tendo em mente esta distinção entre esses dois modos de operar do desejo, podemos compreender o seguinte preceito da ética aristotélica: nós devemos escolher e, portanto, desejar os meios que nos permitem realizar adequadamente a ação virtuosa, mas a própria ação virtuosa, que é, por sua vez, a própria realização da felicidade, não deveria ser escolhida nem desejada enquanto um meio para a realização de outro fim que não ela mesma. A ação virtuosa deve ser desejada como um fim, como um bem em vista dele mesmo e não como um meio. A educação moral tem justamente esse propósito: fazer com que o desejo aprenda a desejar a ação virtuosa como o bem em vista dele mesmo e não como um meio. O virtuoso age virtuosamente porque ele quer agir assim; porque, no fundo, ele quer ser feliz, como todos nós, mas, diferentemente da maioria de nós, ele sabe como ser feliz. Ele quer agir bem e ser uma pessoa boa porque ele quer viver bem. A excelência ética do desejo, segundo Aristóteles, se expressa no modo de ser, agir e viver do virtuoso.

Como disse acima, a aquisição da virtude pressupõe a educação do desejo para que ele passe a ter como objeto a ação virtuosa em vista dela mesma, pois a disposição virtuosa é essencialmente uma disposição de bem agir e agir bem implica desejar e deliberadamente escolher realizar uma ação virtuosa. O virtuoso é aquele que se dispõe a agir virtuosamente por desejar realizar ações virtuosas em vista delas mesmas. Isso implica, do ponto de vista ético, desejar corretamente ou melhor, como diz Aristóteles, ter desejos retos (*orthē*)¹⁰. É interessante salientar aqui que o filósofo usa o termo reto ao invés de correto, porque se trata antes de uma retitude e não uma correção do desejo no sentido de normatização. Há uma reta razão e um reto desejo e não uma correta razão e um correto desejo. Essa imagem do reto dá a entender que a razão é capaz de estabelecer por si mesma o que é bom e o desejo é capaz de ser educado e de seguir a razão de maneira reta e não a partir de códigos exteriores que iriam ditar o que seria uma boa razão ou um bom desejo. Um desejo é reto quando tem como objeto exclusivamente a ação virtuosa, portanto, quando a finalidade da ação virtuosa é a sua

⁹ EN III 2: 1111b27-29.

¹⁰ “Como a virtude ética é uma disposição de escolher por deliberação (*hexis phroairetikē*) e a escolha deliberada é um desejo deliberado (*orexis bouleutikē*), então tanto a razão deve ser verdadeira como o desejo reto, se a escolha é boa, e o último deve perseguir o que assere a razão” (EN VI 2: 1139a22-27).

própria realização. Isso significa que a ética aristotélica tem como pressuposto a possibilidade, ou melhor, a necessidade de o desejo ser educado a ter como objeto o bem em vista dele mesmo. A educação do desejo é o sustentáculo da ética das virtudes.

Antes de perguntarmos como podemos desejar retamente, temos que perguntar se é possível desejar desse modo? Essa possibilidade se justifica, segundo o estagirita, pela própria concepção de natureza humana, pois a parte desiderativa da alma é, por natureza, capaz de ouvir e obedecer à parte racional. A razão, por sua vez, é capaz de distinguir contrários e assim determinar o que é verdadeiro e falso, o que é correto e incorreto, enfim, o que é bom e ruim. Já o desejo é a capacidade de nos mover na medida em que ele é uma atividade (*energeia*) de nossa alma que se realiza no corpo em direção ao que lhe falta, ao objeto desejado¹¹. Mesmo sendo uma atividade da parte não racional (*alogon*) da alma, ele pode ser orientado e participar da razão na medida em que ele pode seguir o que a razão determina como sendo bom¹². Se não houvesse essa possibilidade de habituar o desejo a tomar como objeto o bem concebido racionalmente, não poderíamos falar em aquisição de virtude e tampouco poderíamos falar em autonomia do indivíduo para desejar e escolher deliberadamente as próprias ações conforme lhe mostra a sua razão. Teríamos que conceber ações corretas como pura e simplesmente obediência às leis e às regras morais. Ao contrário desta moral hobbesiana, Aristóteles aposta na capacidade de autonomia da razão e pressupõe que o indivíduo seja capaz de decidir o que é melhor em cada situação particular e agir em função disto que fora decidido porque assim deseja agir e não porque esteja coagido a obedecer a uma regra, lei ou a qualquer outra imposição alheia.

Como se sabe, leis e regras morais são generalizações incapazes de exaurir toda particularidade e contingência nas quais está envolta a ação. A possui um aspecto geral e não universal, pois não é capaz de dar conta de todos os casos particulares. Por isso é preciso apostar na capacidade racional, pois o bem está inexoravelmente imanente na particularidade e na contingência. A razão pode fazer uso de preceitos gerais, como normas, conselhos, regras e leis para conseguir ter clareza sobre o que é o melhor a ser feito. Mas, mesmo fazendo uso de tais preceitos gerais, é a razão que, diante da

¹¹ Depois de dizer que o movimento implica três coisas: aquilo que move, aquilo que move e é movido e aquilo que é movido, Aristóteles define o desejo da seguinte maneira: “Aquilo que move sem ser movido é o bem prático, aquilo que move e é movido é a faculdade desiderativa (*to orektikon*) (pois aquilo que é movido assim o é na medida em que deseja, e o desejo (*orexis*) é um movimento (*kinesis*) ou atividade (*energeia*)), e aquilo que é movido é o animal” (*De Anima (DA)* III 10: 433b15-18).

¹² Ver *EN* VI 2: 1139a27.

percepção das circunstâncias particulares, determinará o que deve ser feito conforme o contexto. Aristóteles não é contrário à lei, mas ele não acredita que a boa ação seja mera obediência à lei. A boa ação pressupõe uma autonomia tal da razão de modo que ela seja capaz de apreender o bem particular, mesmo que isso se contraponha à lei. A lei é necessária, mas nós não podemos ter uma relação de obediência servil renunciando a nossa autonomia de pensar e decidir por si mesmos. A possibilidade de se contrapor à lei não está dada na teoria hobbesiana, pois não há uma crença na capacidade de autonomia da razão como há na ética aristotélica¹³. Há um otimismo epistêmico e ético em Aristóteles: somos capazes de conhecer tudo o que é possível de conhecer e somos capazes de sermos educados a raciocinar e desejar para orientar as ações em direção da realização do bem viver.

Pois bem, é preciso esclarecer que não é apenas possível, mas também necessário desejar o bem em vista dele mesmo para que a ação seja propriamente virtuosa, ou seja, para que a ação seja realizada de modo virtuoso. Nas palavras de Aristóteles: “os atos são ditos justos e temperantes quando são tais quais os que faria o justo ou o temperante: é justo e temperante não quem os realiza, mas quem os realiza também tal como os justos e temperantes os realizam”¹⁴. É importante aqui sinalizar a ênfase no “tal como”, ou seja, para que uma ação realizada possa ser considerada propriamente virtuosa ela deve ter sido realizada de modo virtuoso, portanto, deve ter sido realizada sendo desejada como um fim em si mesmo. Ora, segundo o estagirita, é possível voluntariamente agir bem simplesmente para agradar outrem ou para não ser punido. Alguém poderia, por exemplo, elogiar um político para obter favores, sem de fato querer elogiá-lo, sem achar que os elogios são merecidos. Um jovem poderia, por exemplo, ajudar um idoso a atravessar a rua, sem querer realmente ajudá-lo, mas para roubá-lo no decorrer do percurso. Isso significa que a ação virtuosa pode ser voluntariamente realizada como meio para outro fim, por exemplo, um fim perverso. Porém, ao ser realizada como um meio para outro fim, não poderíamos dizer que ela fora realizada de modo virtuoso.

Do que foi dito, podemos concluir que a diferença essencial entre alguém que já se tornou virtuoso e alguém que ainda não se tornou, é que o último faz algo bom como

¹³ Para ver mais sobre esse ponto: Yara Frateschi, *A Física da Política: Hobbes Contra Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

¹⁴ *EN* II 3: 1105b5-10.

um meio para outro fim, enquanto que o primeiro, o virtuoso, age desejando a boa ação por ela mesma. Há uma passagem entre a realização de uma ação boa direcionada por razões alheias e condicionada pela consequência, portanto fundada em uma heteronomia, para a realização da ação em vista dela mesma e justificada racionalmente, portanto fundada na autonomia do agente. Por isso, o virtuoso não possui outro desejo senão o desejo de realizar esta boa ação em particular. Ao contrário do virtuoso, aquele que ainda não adquiriu a virtude faz o bem porque quer obter algo com esta ação, mesmo que seja o reconhecimento de que ele agiu bem. Em suma, a diferença entre aquele que ainda não é e aquele que já é virtuoso reside justamente na disposição de caráter de cada um, no modo de pensar, desejar e agir de cada um. Por isso, o modo como desejamos realizar uma ação virtuosa sinaliza o tipo de caráter que temos.

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

Ó capitão de exércitos, ó Telamônio, segue atirando; sê, para os Aqueus, farol; e para Telamon, teu pai, que te educou, desde criança, acolhendo-te em sua casa, embora filho bastardo. Eu te prometo: se Zeus porta-escudo e Atena me concedem que devaste a bem-construída cidadela de Ílion, o primeiro de todos, após mim, hás de ser na partilha dos prêmios: uma trípede, uma biga bem-equipada e corcéis, ou a mulher que escolhas para a cama’. Em resposta, lhe diz Teucro, imáculo: ‘Para que incitar-me, Atreide, gloriosíssimo, se, por meu próprio impulso (*thumos*), eu já me esforço ao máximo?’¹⁵.

Como se vê na citação acima, Teucro é movido apenas pelo seu próprio desejo, seu impulso de guerrear, de ser corajoso e não pelos prêmios e honrarias, e isto faz dele um verdadeiro guerreiro. Se, então, o corajoso deseja simplesmente agir com coragem, ele certamente deseja a ação corajosa por ela mesma e um sinal disso é o prazer que ele

¹⁵ Homero. *Iliada de Homero*, vol. 1. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: ARX, 2003, *Iliada*, VIII, vv. 283-296.

sente ao agir assim. Segundo Aristóteles, o prazer que sente o virtuoso ao realizar uma ação virtuosa é qualitativamente superior àquele que a realizou apenas como meio para um fim não exatamente virtuoso¹⁶.

Assim, desejar o bem em vista dele mesmo também significa ter prazer em realizá-lo. Como não nascemos desejando ser corajoso, o desejo, neste caso específico o impulso (*thumos*), deve se habituar a enfrentar certas dores e, segundo o estagirita, nada melhor do que o hábito em agir corajosamente para se tornar corajoso. Afinal, o hábito (*ethos*) faz parecer familiar àquilo que antes era estranho e faz parecer prazeroso o que antes era doloroso¹⁷. Certamente, não nos é naturalmente dado o impulso de colocar a nossa própria vida em risco em uma guerra. Este desejo é socialmente cultivado no bom guerreiro. A boa disposição, como a disposição corajosa, é incutida por repetidas ações; no caso, ações corajosas. Antes de nos tornarmos virtuosos, realizamos boas ações sem desejá-las por elas mesmas, mas por outra motivação alheia ao próprio agente, como seguir um conselho ou regra moral ou obedecer a uma autoridade externa para ser elogiado ou evitar de ser repreendido. Com a prática constante, nos habituamos a ter prazer com o bem em vista dele mesmo e não pela possível consequência prazerosa de sua realização. Resumidamente, ser educado é passar a se habituar a desejar o *que* se deve e *como* se deve. Ou seja, o desejo precisa se habituar a ter como objeto o *que* se deve: o bem. O *modo* de desejar também deve ser virtuoso: o bem deve ser desejado *em vista dele mesmo*.

Eis o desejo virtuoso que é o desejo mais livre que possa haver, na medida em que em que segue apenas a razão do agente e não normativas exteriores. É um desejo conforme a razão do agente e não necessária e simplesmente em conformidade com códigos e regras de conduta. É um desejo que tem como objeto o bem por ser bom desejá-lo e não simplesmente por ser preciso desejá-lo conformidade à moral ou à lei. Um desejo movido pelas razões encontradas pelo próprio agente, que podem coincidir ou diferir de normas, regras ou leis. Não se trata de um desejo condicionado e coagido por normas extrínsecas, mas de um desejo educado para ouvir e seguir as boas razões para se desejar o que é o melhor a ser desejado. Um desejo em absoluta conformidade

¹⁶ Por isso, segundo Aristóteles, “deve-se tomar os prazeres e as dores nas ações como sendo sinais (*semeion*) das disposições: quem se abstém dos prazeres corporais e se deleita (*chairôn*) com isso é temperante; ao passo que quem se incomoda com isso é intemperante; quem suporta as coisas temíveis e se deleita, ou ao menos não sofre, é corajoso; ao passo que quem sofre é covarde” (*EN* II 3:1104b3-8).

¹⁷ Nas palavras do filósofo: “o familiar e o habitual estão entre as coisas prazerosas, pois muitas coisas não são naturalmente prazerosas, mas o hábito as torna prazerosas” (*Retórica* I 10: 1369b18).

ou harmonia com a razão do agente e não um desejo que se encontra na linha tênue entre seguir ou não seguir uma regras, entre ser ou não ser correto, oscilando entre o possível controle do agente sobre si ou o descontrole em que o desejo lhe escaparia e lhe conduziria. O desejo deve ser sempre conduzido e nunca condutor, no caso do virtuoso. Mas conduzido pela própria racionalidade do agente e não por fatores extrínsecos à razão. E ser conduzido pela razão revela a autonomia e liberdade de se desejar na medida em que esse tipo de desejo não precisaria mais ficar sob o jugo da lei, nem contido pelos grilhões das repressões. Esse desejo já educado a ouvir e seguir a razão não mais se desgoverna tão facilmente. O virtuoso não age por pudor ou vergonha de não fazer o que é certo, tampouco faz o que é certo para receber elogios ou por honrarias e vanglória. O virtuoso deseja e faz o que sua razão concebe como sendo bom e sua razão apreende, segundo Aristóteles, o que de fato é bom em cada situação particular, mesmo que esse bem particular divirja de leis e regras estabelecidas.

Este modo virtuoso de desejar certamente distingue o desejo do virtuoso do desejo do homem controlado (*enkrates*), aquele que tem governo de si, disposição moral mais próxima da virtude, embora ainda não o seja plenamente¹⁸. O controlado também deseja o bem, mas não em vista dele mesmo. Ao agir, ele está sendo movido por um desejo de superação de si. Ele se esforça por vencer a força propulsora do apetite (*epithumia*) que o leva para o sentido contrário do que ele julga ser bom. A ação contrária ao apetite, que ele julga ser boa, não poderia ser ela mesma objeto de seu desejo e, portanto, fruto de algum prazer? Senão, por que ele agiria contrariamente ao seu apetite se ele não desejasse e não tivesse algum prazer em agir assim?

Para responder a esta pergunta, devemos considerar que o que lhe move a agir conforme o que ele julga ser bom e contrariamente ao que ele apreender como prazeroso é o querer ou o chamado “desejo racional” (*boulêsis*) pelo bem. Mas será que ele quer o bem em vista dele mesmo, tal como o virtuoso? Certamente não, caso contrário, ele não teria que controlar os seus apetites. O controlado, bem sabemos, deseja em alguma medida o bem, mas não em vista dele mesmo e sim em vista do prazer subsequente, ou seja, ele age bem porque deseja ser virtuoso e não simplesmente (*haplôs*) porque é virtuoso agir assim. Ele age conforme a razão, porém sem desejar o fim virtuoso por si

¹⁸ Embora o controle e o descontrole não sejam, respectivamente, nem virtude (*aretê*) nem vício (*mochthêria*), ainda assim eles compartilham do mesmo gênero, ou seja, eles são disposições (*hexeis*) (cf. *EN VII 1: 1145b1-3*). Durante todo o Tratado da *Acrasia* (VII 1-10), o filósofo fornece as semelhanças e diferenças entre, por um lado, controle e temperança e, por outro, descontrole e intemperança.

mesmo. Neste caso, ele não age segundo a razão porque não mais deseja o que é contrário a ela, mas a despeito de estar sob forte afecção apetitiva. Assim, diante do conflito entre dois desejos, um segundo a razão e outro contrário a ela, vence o primeiro¹⁹. Já no caso do descontrolado (*acrático*) vence o desejo contrário à razão (*epithumia* ou *thumos*) sobre aquele que é segundo a razão (*boulêsis*)²⁰. O descontrolado sente duas dores e um prazer: ele tem prazer ao realizar o seu desejo pelo prazeroso, mas tem a dor de estar em conflito antes de agir, ao hesitar e oscilar entre dois desejos contrários em relação a um mesmo objeto, e a dor do arrependimento de ter fracassado diante do prazer. Ele sofre duplamente: antes de realizar o desejo pelo prazeroso por estar em conflito e depois ao se arrepender. O controlado, por sua vez, sente uma dor e dois prazeres: ele sente a dor do conflito entre os desejos, como o descontrolado, em seguida, ele realiza o desejo pelo bem que segue a razão e sente certo prazer misturado com a dor de não realizar o desejo pelo prazeroso, mas ao fim da ação, ele sente o prazer de não ter fracassado e ter se superado, se governado e sente o alívio de não ter que se arrepender²¹.

Do mesmo modo em que dizemos que o “pseudo” corajoso age pelo prazer de ser honrado, podemos dizer que o controlado não é virtuoso ou é um “pseudo” virtuoso ao agir pelo prazer de se autocontrolar e, talvez, de ser reconhecido pelos outros. Explico-me. Aos olhos de quem vê a ação boa sendo realizada pelo controlado, ela pode parecer propriamente virtuosa; mas se verificarmos o prazer que ele sente e os desejos que ele tem ao agir assim, constatamos que ele não deseja e sente prazer simplesmente por fazer o bem em vista dele mesmo, mas por superar a si mesmo e, quiçá, agradar aos outros. Agindo assim com certa frequência ele pode ir educando os seus apetites a terem prazer com o *que se deve* e *como se deve*. O controlado que se habitua a agir

¹⁹ O controlado age por ter sido convencido pela razão e quem age conforme a razão age *querendo*, pois, como diz Aristóteles, “quando alguém é movido de acordo com a razão (*kata ton logismon*), ele também é movido de acordo com o querer (*kata boulêsin*)” (*DA* III 10: 433a24-25). Cf. também *DA* III 11: 434a12-14 e *EN* VII 9: 1151b33-1152a5.

²⁰ Na análise da justiça, livro V, capítulo 9, Aristóteles diz que não é possível agir injustamente contra si mesmo, ainda que seja possível agir voluntariamente contra o querer, como ocorre no caso do *acrático*. Sem especificar o que isso significa no contexto referido, vale destacar a afirmação *ipsis litteris* de que o *acrático* “age contrariamente ao querer (*para ten boulesin pratei*), já que ninguém quer algo que não pensa ser bom, mas o *acrático* faz o que ele pensa que não deve fazer” (1136b7-9).

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

virtuosamente pode se tornar virtuoso. O controlado age corretamente, conforme ordena sua razão, na medida em que ele quer, sobretudo, superar-se a si mesmo e assim o faz por almejar a virtude, a harmonia de seus desejos, o fim do conflito perturbador, que o arrasta para longe da virtude, para o desregramento, para a infelicidade e o aproxima tanto do descontrole (*acrasia*), como da intemperança (*akolasia*). Por isso, o controlado sente prazer ao agir bem, mas não do mesmo modo que o virtuoso, pois a virtude consiste essencialmente na harmonia entre os desejos e não no controle de apetites desregrados.

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

III.

Por fim, gostaria de concluir este texto tendo, ao menos, a certeza de que desejar o bem em vista dele mesmo é o desejo propriamente virtuoso. Neste modo virtuoso de operar o desejo, prazer e desejo necessariamente coincidem. O objeto de ambos é o mesmo, qual seja: a ação virtuosa. O virtuoso tanto deseja realizar o bem como tem prazer necessariamente em realizá-lo. E desejar o bem em vista dele mesmo implica necessariamente ter prazer em realizá-lo no caso do virtuoso. Por isso, segundo Aristóteles, a educação do desejo tem como finalidade fazer com que prazer e desejo coincidam, de modo que não haja conflito moral entre querer (*boulêsis*) o bem por um lado, e ter apetite (*epithumia*) pelo prazer por outro, como nos casos de descontrole

(*acrasia*) e de controle (*encrateia*). A finalidade última da educação ética é fazer com que o bem seja o único fim de nossas ações e não o prazer simplesmente. Isso significa que o bem deve ser desejado em vista dele mesmo, i.e., por ser bom e não por ser simplesmente prazeroso.

Ademais, a partir do exemplo paradigmático do corajoso foi possível destacar o seguinte: quando se age bem em vista do próprio bem não se está agindo por coerção. Analogamente, quando se deseja o bem em vista dele mesmo não se está desejando sob coerção. E coerção sob dois aspectos: agir em conformidade com a norma sem fazer uso da própria razão e agir tendo em vista a consequência prazerosa ou não dolorosa. A ação mais livre que possa existir não poderia ser fruto de uma mera obediência servil à norma, nem ser condicionada por uma consequência futura. O desejo mais livre que possa existir é orientado unicamente pela razão autônoma do agente e não poderia estar submetido à obediência da norma nem direcionado pela consequência da ação boa. Quando se age em vista de uma consequência futura, que certamente não depende inteiramente do agente, mas depende sobretudo de um outro, pois é outro que poderá elogiar ou punir, então o agente está agindo, de alguma maneira, em algum aspecto, sob coerção ou sob condicionamento. Essa ação servil à norma ou condicionada pela consequência constituem uma ética normativa ou consequencialista e não uma ética das virtudes cujo sustentáculo é a aposta no poder da razão de apreender o bem particular e persuadir o desejo a desejá-lo em vista dele mesmo. Desejar o bem para cumprir uma ordem ou norma ou para se deleitar ou não sofrer com a consequência significa estar sob uma heterônima, uma *nomia* posta pelo outro. Ao contrário, desejar o bem não por uma causa que lhe seja extrínseca (norma ou consequência), mas por causa do próprio bem e em vista do próprio bem significa estar sob uma autonomia, uma *nomia* posta pelo próprio agente a si mesmo. A aposta aristotélica na autonomia da razão conduz à seguinte conclusão: a autonomia do agente está em seguir a própria razão que é capaz de apreender corretamente o que é bom e fazer com seu desejo isso mesmo que a razão apreendeu como sendo bom. Uma razão que não se recusa a pensar por si mesma para obedecer servilmente a norma, nem condiciona o julgamento moral às consequências possíveis da ação. A ação mais livre que se possa ter é essa em que o agente age simplesmente desejando agir e desejando o bem em vista dele mesmo, ou seja, desejar o bem em vista dele mesmo significa, em primeiro lugar, desejar o que a própria razão determina como sendo bom e não o que a norma estabelece como sendo correto e, em

segundo lugar, desejar o bem em vista dele mesmo e não em vista de sua possível consequência prazerosa. Eis que o desejo pelo bem em vista dele mesmo é o desejo virtuoso e mais livre que possa existir.

Referências bibliográficas

Aristóteles. *Opera ex recensione I. Bekker*. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831 [1960].

_____. *The Great Books*. Organizado por David Ross. Oxford: University Press, 1980.

_____. *The nichomachean ethics*. Tradução de Rackham. Havard: Loeb Classical Library, 1962.

_____. *Aristotle: Nichomachean Ethics*. Tradução de Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press, 2002a.

_____. *Ética a Nicómaco*. Tradução de María Araujo e Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002b.

_____. *Nichomachean Ethics*. Tradução de Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing, 1999.

_____. *Aristotle De Anima*. Tradução de W. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961.

_____. *De Anima*. Tradução de R. D. Hicks. New York: Georg Olms Verlag, 1990.

_____. *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Tradução de W. Hett. Cambridge: Havard University Press, 1936.

_____. *Retórica*. Tradução de Paulo Farmhouse e Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Homero. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovias, 2005.

Burnyaeat, M. F. “Aprender a ser bom segundo Aristóteles”. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2010. p. 155-182.

Cooper, John. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Frateschi, Yara. *A Física da Política: Hobbes Contra Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

Frede, Dorothea. “Nicomachean Ethics VII 11-12: Pleasure”. In: Natali, C. (Ed.). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 183-207.

_____. “Prazer e dor na ética aristotélica”. In: Kraut, R. *Aristóteles: A ética a Nicômaco*. Rio Grande do Sul: Artmed, 2009. p. 236-253.

Grönroos, C. “Listening to reason in Aristotle’s Moral Psychology”. In: Sedley, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007. v. 32, p. 251-271.

Zingano, Marco. *Aristóteles: Ethica nicomachea I 13 - III 8: tratado da virtude moral*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *Estudos de Ética Antiga*. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2007b. (Coleção Filosofia).

_____. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

Recebido em: dezembro de 2022.

Aprovado em: janeiro de 2023.