

AS ESPÉCIES DE DESEJO SEGUNDO ARISTÓTELES¹

Juliana Ortegosa Aggio²

RESUMO: Aristóteles nos fornece uma definição clara de desejo e ainda nos diz que o desejo (*orexis*) é um gênero que subsumi três espécies: o querer (*boulêsis*), o impulso (*thumos*) e o apetite (*epithumia*). Todavia, ele não faz um exame da natureza de cada espécie, tampouco expõe os critérios que as distinguem. Com base na análise de passagens relevantes sobre cada espécie de desejo, sobretudo das obras *Éticas* e do *De Anima* de Aristóteles, pretendo sustentar que, embora a diferença específica entre os desejos não tenha sido explicitada pelo estagirita, há dois critérios possíveis para estabelecê-la, a saber: (i) cada espécie possui um objeto determinado, sendo este um critério de diferenciação pelo objeto, e (ii) cada espécie é, comparativamente, mais ou menos capaz de ouvir a razão, sendo este um critério de diferenciação por participação na razão.

Palavras-chave: Desejo, diferença específica, Aristóteles

ABSTRACT: Aristotle gives us a clear definition of desire and tells us that desire is a genre with three species: wish (*boulêsis*), impulse (*thumos*) and appetite (*epithumia*). However, he does not examine the nature of each desire; neither exposes the criteria to differentiate one from another. Based on important passages about each kind of desire in the Aristotle's *Ethics* and *De Anima*, I intend to demonstrate that there are two criteria, although not fully stated by the philosopher, as it follows: (i) each kind has a determinate object, being this the criterion of differentiation by the object, and (ii) each kind is, comparatively, more or less capable to hearing reason, being this the criterion of differentiation by the participation in reason.

Keywords: Desire, specific difference, Aristotle

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no IV Congresso de da Associação Latino-americana de Filosofia Antiga (ALFA), em Santa Fé, em 2014.

² Professora de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. *E-mail:* juliana.aggio@ufba.br.

I

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

Aristóteles nos diz que o desejo (*orexis*) é um gênero que subsumi três espécies – querer (*boulêsis*), apetite (*epithumia*) e impulso (*thumos*). Todavia, não nos é evidente a diferença específica entre os tipos de desejos, o que será objeto de investigação. Tendo em vista que o desejo é um movimento ou atividade da faculdade desiderativa que move o corpo do animal em direção ao objeto desejado³, faculdade esta não racional, embora capaz de dialogar com a razão⁴, teremos mais clareza da diferença específica se nos detivermos tanto no tipo de objeto de cada espécie como na capacidade de diálogo que cada espécie tem com a razão. Isso porque são justamente estas duas características – objeto e participação racional – que nos fornecem, como veremos, a diferença específica entre os desejos.

II

Começemos pelo *critério da diferenciação pelo objeto*. É bem sabido que o objeto do apetite é o prazer, ou melhor, uma atividade prazerosa. São diversas as passagens do *corpus aristotelicum*⁵ que atestam isto. Trata-se, certamente, de um desejo que compartilhamos com

³ Cf. *DA* III, 10,433b13-20.

⁴ Cf. *EN* I, 13, 1103b29-a4.

⁵ Cf. *Top.* 140b27; *PA* 661a8; *Ret.* 1370a17 e 1369b15; *EN* III, 2, 1111b18; *EE* II, 6, 1223a35 e 1235b22. Ver também o comentário de Ross em sua nota 414b2 (ROSS, 1961, pg. 222).

os animais, visto que o animal tem sensação de prazer e dor e isto já é suficiente para circunscrever em sua natureza o desejo pelo prazeroso⁶: “os animais possuem ao menos um sentido: o tato. E, por haver percepção, há prazer e dor, bem como o prazeroso e o doloroso. Como há tais coisas, há também apetite, pois ele é o desejo pelo prazeroso” (*DA* II 3: 414a33-b6). No contexto da moral, portanto exclusivamente humano, ao distinguir escolha deliberada (*prohairesis*) de apetite em sua *Ética Nicomaqueia*, o filósofo diferencia o tipo de objeto de cada um e diz que “o apetite concerne ao prazer e à dor, já a escolha deliberada não” (*EN* III, 2, 1111b18). No tratado da temperança desta mesma obra, Aristóteles diz que há dois tipos de apetites: um comum a todos, pois nos é natural, e outro peculiar ou inusual⁷. O primeiro diz respeito a objetos necessários, como o apetite pela comida, pois que todos necessitam de nutrientes sólidos e líquidos, e também o apetite sexual (*eunês*), já que todos necessitam de sexo, sobretudo os jovens. O apetite comum é natural e não diz respeito a um objeto prazeroso específico, mas simplesmente ao ato de comer, beber e fazer sexo. Afinal, “o apetite natural é apenas um preenchimento de uma carência” (1118b17-8). Já o apetite peculiar diz respeito a objetos prazerosos peculiares a cada um e, com relação a este muitos erram de diversos modos. Também na *Ética Eudêmia*, quando Aristóteles procura definir o voluntário e distingui-lo do apetite, uma vez que é possível agir voluntariamente de modo contrário ao apetite, como ocorre no caso do controlado (*enkrates*), o filósofo nos fornece o objeto do apetite: *hê gar epithumia toû hêdeos*: o apetite é pelo prazer (*EE* II, 6, 1223a35).

Basta com relação ao apetite, passemos agora ao objeto do querer. O querer é um tipo de desejo que tem como objeto o bem ou o fim⁸ concebido pela razão. Primeiramente, é preciso dizer que será em *Ética Nicomaqueia* III, 4, que Aristóteles definirá o querer. A *boulêsis*, diz ele, *toû teloû estin*: “o querer é um desejo pelo fim” (1113a15-b2). Este fim, bem sabemos, é um bem prático ou uma boa ação. Há quem pense que ele seja *o bem* e que não poderíamos querer senão coisas realmente boas. Esta parece ser a tese defendida por Platão aos olhos do estagirita. Há também quem pense que ele é apenas o que *parece ser bom* para cada um, logo, o bem seria sempre bem aparente ou fenomênico. Esta parece ser a tese defendida por Protágoras. Contrapondo-se aos dois, Aristóteles defende que há tanto o bem absoluto (*haplôs*)

⁶ Cf. também *De Insomni*, 454b24-33.

⁷ Cf. *EN* III, 11, 1118b9-25.

⁸ Cf. *EN* 1111b26, 1113a5 e b3; *EE* 1235b23 e *Ret.* 1369a2-3.

e verdadeiro, como há o bem fenomênico. A coincidência entre o que parece ser bom e o que é de fato bom ocorre quando a apreensão é correta, como no caso do virtuoso (1113a24-b1). Em suma, a concepção aristotélica pode ser descrita como se segue: bem aparente e bem em absoluto podem coincidir ou não. Isso significa que o objeto do querer é sempre o que parece ser bom, e o que parece ser bom (ou o bem fenomênico) pode ou não coincidir com o que é verdadeiramente bom (ou o bem em absoluto). Esta coincidência ocorre no caso do virtuoso, pois o bem aparente ou que o parece ser bom coincide com o que de fato é bom. Nos demais casos, é possível que coincida ou não, a depender da disposição moral de cada agente e das circunstâncias em que o mesmo se encontra. Deste modo, o objeto do querer é sempre o que parece ser bom para cada um, i.e., um bem fenomênico.

Se o objeto do querer é um bem fenomênico, então ele se constitui pelo que parece ser bom a alguém, ou seja, o que alguém pensa ser bom. Em *Ética Eudêmia* II, 6, ao negar que todo ato voluntário é feito por apetite, pois ele pode ser feito também por querer, o filósofo nos diz que “o que o homem quer fazer, ele faz voluntariamente, mas ninguém quer o que ele pensa ser um mal (*bouletai d’outheis ho oietai eînai kakon*)” (1223b7-8)⁹. Desta afirmação, segue-se a conclusão de que o objeto do querer é o que pensamos ser um bem, o que implica não apenas o uso da percepção, mas de algum pensamento sobre o que é bom.

O mesmo observa-se em *Ética Nicomaqueia* V, 9, quando, ao procurar definir o que é uma ação injusta, o filósofo nos diz que é possível sofrer uma ação injusta que fora realizada voluntariamente, embora não seja possível sofrer de modo voluntário uma injustiça, pois ninguém *quer* ser prejudicado. Mesmo o descontrolado (*acrático*), que age voluntariamente contra o seu próprio querer, não quer algo que ele não *pensa* ser bom. Em verdade, diz o filósofo: “ninguém quer o que não *pensa* ser bom (*ho mê oietai eînai spoudaïon*)” (1136b8). Embora o descontrolado não queira, ainda assim ele faz o que ele pensa que não deveria fazer. E o faz, bem sabemos, por assim lhe apetecer. Mais uma vez fica reiterada a tese de que o objeto do querer é o que se pensa ser bom. Isso significa que o querer parece ser o desejo mais afeito ao diálogo com a razão¹⁰.

⁹ A mesma afirmação se repete linhas adiante: 1223b33.

¹⁰ Como argumento suplementar, podemos citar a passagem em que a escolha deliberada é definida por exclusão dos possíveis candidatos. Depois de ter excluído a opinião, o apetite e o impulso, o filósofo argumenta pela exclusão do querer como sendo o *definiens* de escolha deliberada. Assim, o querer não é escolha deliberada,

É evidente, portanto, que os animais não possuem este tipo de desejo. No *De Anima*, procurando demonstrar que o intelecto não pode ser causa motora sem o desejo, o estagirita diz que “quando alguém se move segundo o cálculo (*kata ton logismon*) também se move segundo o querer” (III 10: 433a24). O querer fora escolhido aqui justamente por ser ele o modo de desejar mais afeito à racionalidade; o que não significa dizer que ele próprio seja racional. Parece ser definitivamente estranho à ética aristotélica supor que um tipo apenas de desejo seria capaz de ouvir à razão e, mais ainda, que ele seria uma espécie de desejo da razão. Todavia, não é adequado tratar aqui desta dificuldade gerada por uma interpretação enviesada de que o querer aristotélico é idêntico ou bastante próximo ao que ficou conhecido modernamente por vontade. Aceitemos como pressuposto que os três tipos de desejo são naturalmente desprovidos de razão, embora capazes de participar da razão, visto ser esta a característica do gênero desiderativo¹¹, o desejo (*orexis*). O querer, certamente, é o desejo mais capaz de ouvir a razão, visto que o seu objeto é constituído por um pensamento sobre o que é bom.

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

Aristóteles, todavia, parece não fornecer, em nenhum lugar de sua obra, uma análise clara e conclusiva sobre este tipo de desejo; o que induz Urmson a declarar como pífio o seu papel na teoria ética aristotélica¹². Por outro lado, surpreendentemente, Grönroos afirma que o impulso exerce um papel central na ética aristotélica por ser ele pivô para a compreensão de como a razão participa da parte desiderativa¹³. A meu ver, não parece que seja possível atribuir este papel centralizador ao impulso; tampouco Aristóteles creditar-lhe-ia a função de auxiliar a razão na educação do apetite, como fez Platão, no quarto livro da *República* (441e-442a).

O impulso não parece assumir o glorioso papel daquele que preserva a razão ou a auxilia no combate aos apetites desviados, como gostaria Platão; tampouco estaria relegado ao

“embora lhe seja evidentemente afim (*suneggus*)”, ao contrário dos outros dois tipos de desejo, o apetite e o impulso, que nada possuem de semelhante com a escolha deliberada.

¹¹ Cf. *EN* I 13: 1102b29-1103a1.

¹² URMSOM, 1988, pg. 41.

¹³ GRÖNROOS, 2007, pgs 251-271.

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

III

Há uma passagem em que Aristóteles diz que “é mais difícil combater o prazer (*hêdonê*) do que o impulso (*thumos*)” (*EN* II 3: 1105a7-8), uma vez que o prazer é algo entranhado em nossa vida desde a infância e o apetite, como veremos, é um desejo mais avesso à razão. Ademais, o prazer é o fator motivador por excelência das ações para a maioria das pessoas, visto que tudo o que é prazeroso também parece ser bom. Por tais razões, o filósofo conclui que é muito mais difícil combater o prazer, portanto, o desejo pelo prazer do que o impulso; o que nos exige toda disciplina (*pasa pragmateia*) possível quanto aos prazeres (1105a5). Tanto com relação ao prazer e ao apetite, como quanto à dor e ao impulso, devemos saber ser afetados da melhor maneira possível e nos comportarmos bem; porém, é mais difícil se disciplinar e cultivar bons hábitos no que concerne aos prazeres do que às dores.

Passemos, neste momento, ao ponto que sobremaneira nos interessa: em que sentido o impulso é menos avesso à razão comparativamente ao apetite? Esta pergunta só poderá ser respondida se analisarmos o capítulo 6 do livro VII da *Ética Nicomaqueia* (1149a25-1150a8), capítulo em que Aristóteles distingue o descontrole (*acrasia*) por apetite daquele por impulso, no intuito de assim delimitar o descontrole estrito senso (*haplôs*). Brevemente, podemos dizer que o filósofo expõe, através de quatro argumentos, a seguinte tese: o descontrole por apetite é mais vergonhoso ou grave (*aischion*) do que aquele por impulso. Com o intuito de bem distinguir e delimitar esses dois fenômenos de descontrole, as diferenças entre o impulso e o apetite serão pontuadas com tal minúcia que não encontramos em outro lugar da *Ética*

Nicomacheia. O que nos interessa deste detalhamento é antes conhecer a natureza de tais desejos do que o próprio fenômeno *acrático*.

Apresento, resumidamente, os quatro argumentos, destacando os atributos desses desejos, no que se segue: (i) O primeiro argumento (1149a25-b3) mostra a relação do impulso e do apetite com a razão, revelando que o impulso é mais permeável ao diálogo com a razão do que o apetite, ou seja, enquanto o impulso ouve de certo modo a razão, o apetite não a ouve em absoluto. Nas palavras do estagirita: “o impulso parece ouvir (*akouein*) de certo modo à razão, mas a ouve incorretamente (*parakouein*)” (1149a26-7). Já o apetite não a ouve de modo algum (1149b1-2). O impulso ouve a razão como um servente que sai apressadamente antes de ter recebido a ordem inteira ou como um cachorro que late ao primeiro toque na porta sem esperar para ver se é um amigo. Como nos diz o filósofo:

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

Conforme o trecho acima, podemos dizer que o impulso, quando não educado, se precipita à ação antes mesmo de ouvir ou compreender o que diz a razão. E porque não a ouve bem, ele não a obedece inteiramente, mas apenas em parte ou de modo distorcido. Esta razão que o impulso não obedece por completo ou que ouve de modo distorcido é aquela que diz que um insulto foi cometido. Já o apetite, quando não educado, sequer ouve o que diz a razão sobre o que é justo ou o que é preciso ser feito, mas apenas se impulsiona surdamente ao que é prazeroso tal qual fora concebido por um pensamento ou uma percepção. Com efeito, não há contradição em dizer que um *logos* constitui o objeto do apetite e que o apetite não ouve de modo algum o *logos*, se, neste caso, supusermos que este último se refere ao *orthos logos*, à reta razão, àquela que apreende verdadeiramente o que deve ser feito e assim aconselha, e o primeiro se refere ao sentido corrente de *logos*, i.e., de um pensamento que, neste caso, concebe algo como prazeroso.

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

Em suma, a análise do trecho nos permite dizer (i) que o objeto do impulso e do apetite é constituído pela razão, imaginação ou sensação, (ii) que o objeto do impulso parece ser a dor do ultraje, insulto ou desprezo, e o do apetite é o prazer¹⁴ e (iii) que o impulso é mais capaz de ouvir à razão do que o apetite. Isso significa que o desejo não é simplesmente um movimento irracional no sentido de ser absolutamente fechado à atuação da razão em seu interior. O desejo é um movimento que surge a partir de um objeto concebido pela razão, imaginação ou sensação. Para que haja impulso ou apetite é preciso haver uma consideração sobre a dor ou o prazer de modo que algo nos pareça prazeroso ou doloroso. No caso dos animais, certamente, esta consideração é apenas uma apreensão sensível, i.e., uma imagem formada a partir da percepção atual de algo prazeroso ou doloroso. Esta imagem é fruto da função denominada pelo filósofo de imaginação sensível. Já no caso dos homens, tanto a imaginação sensível como a racional podem constituir o objeto de desejo¹⁵.

O segundo argumento (1149b4-13) mostra que o impulso é mais natural do que o apetite excessivo, a saber: o erro por impulso é mais desculpável ou perdoável do que aquele cometido por apetite excessivo, uma vez que “o impulso e o temperamento ruim (*chalepotês*) são mais naturais do que o apetite por objetos excessivos e desnecessários” (1149b7-9). Ou seja, a cólera ou o impulso são mais próprios de nossa natureza do que os apetites desviados. Visto que o

¹⁴ A definição de cólera da *Retórica* também confirma que a dor do ultraje, desprezo ou desdém é o objeto do impulso por vingança ou justiça, a saber: “Seja, então, a cólera um desejo acompanhado de dor de vingança por causa de um manifesto desprezo contra si mesmo ou contra alguém próximo, sem que o desprezo seja merecido” (*Ret.* II 2: 1378a30-2).

¹⁵ Cf. *De Anima* III 9-11.

impulso é mais natural que o apetite excessivo, pode-se concluir que é mais desculpável (*suggnômê*) uma ação motivada pelo primeiro do que pelo segundo.

O terceiro argumento (1149b14-20) mostra qual seria o objeto do impulso, bem como os atributos próprios à natureza de cada desejo comparativamente. Neste momento, Aristóteles afirma que a manifestação do impulso, bem como da emoção correspondente, a cólera, é clara ou transparente (*phaneros*); enquanto a manifestação do apetite é ardilosa ou manipuladora (*epiboulos*) por iludir, enganar, incitar. Desse modo, o descontrolado por apetite é mais injusto do que o por impulso. Neste trecho, Aristóteles compara o apetite com Afrodite, dizendo que sua natureza é como a da deusa “tecedora de enganos/ nascida em Cyprus” (1149b16). Homero, por sua vez, diz: “<sua> fita bordada e variegada (*kesto*) na qual estavam urdidos todos os encantamentos: nela está o amor, nela está o desejo, nela está o namoro e a sedução, que rouba o juízo aos mais ajuizados” (*Iliada*, XIV, 214-217)¹⁶. Já o impulso, cuja natureza é antes impetuosa (*tachutêta*) do que manipuladora, mostra-se como tal. Sua natureza é a do combate, da luta, da guerra. Sua sede é por justiça, por vingança. Sua manifestação surge da dor da injúria, desprezo, ultraje. A natureza do apetite, por sua vez, é a da sedução, da manipulação, da trama. Seu objetivo é o prazer, mesmo que para isso tenha que lançar mão do ultraje, do engano, da ilusão. Portanto, sua manifestação surge do prazer de, se for o caso, ultrajar, ludibriar, seduzir. Analogamente, em uma situação de traição, diríamos que o impulso é mais natural à vítima do ultraje, enquanto o apetite, àquele que ultraja. Com as palavras do filósofo, fazemos jus à nossa interpretação: “ademais, ninguém ultraja sofrendo, e todo aquele que age por cólera (*orgê*), age sofrendo, e aquele que ultraja, age com prazer” (1149b20-21)¹⁷. Logo, como é dito em seguida no texto, quanto mais injusto for o ultraje, mais justo é o encolerizar-se e, certamente, o impulso suscitado na vítima de um ultraje é mais justo do que o apetite daquele que ultraja. Isso significa que a ação por impulso é, em certa medida, uma ação coagida pelo sofrimento; ela é, em parte, uma reação dolorida a um insulto ou desprezo desmerecido, portanto, o seu objeto é uma injustiça ou o que parece ser uma injustiça¹⁸. Enfim, a reação impetuosa parece ser, neste caso, menos voluntária que a ação por apetite, pois nesta última nenhum tipo de provocação injusta

¹⁶ Tradução de Frederico Lourenço, *Iliada*, Lisboa: Livros Cotovias, 2005.

¹⁷ O mesmo é dito em *Retórica* II 3: 1380a34-36.

¹⁸ Que o objeto do *thumos* é o que parece ser uma injustiça ou uma injustiça fenomênica também é dito em *EN* V 8: 1136a29: *epi phainomenêi adikiai hê orgê esti*.

a motivou, nem pesa sobre o agente qualquer sofrimento. Por isso, o erro advindo da ação voluntária prazerosa é moralmente mais grave do que o erro cometido por uma ação voluntária dolorosa¹⁹.

O quarto e último argumento, 1149b20-26, mostra que o impulso pode ser entendido como uma espécie de reação à dor sofrida por ultraje ou insulto, o que confere à ação por impulso um caráter menos voluntário do que a ação por apetite. É sabido que a traição ou ultraje (*hubrizei*) é cometido antes por prazer do que por dor; portanto, antes por apetite do que por impulso. Por este argumento, além dos outros três, a ação indevida cometida por apetite é mais injusta, vergonhosa, grave, portanto, menos desculpável do que a realizada por impulso. Ademais, podemos endossar essa análise comparativa entre o apetite e o impulso a partir do exame da temperança e da coragem, virtudes relativas ao apetite e ao impulso respectivamente, pois a tese de que a intemperança é mais voluntária do que a covardia se fundamenta no argumento de que a ação por apetite é mais voluntária do que a por impulso: “pois uma é por prazer, e a outra por dor e o prazer é buscado (*haireton*), enquanto a dor é evitada (*pheukton*)” (*EN III 12: 1119a21-22*).

IV

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

¹⁹ Tomás de Aquino defende que a ação por impulso é uma ação mista de voluntário e involuntário (1993, § 1396). Todavia, nós preferimos optar por uma interpretação de graus de voluntariedade; mesmo porque, na ação mista, a coação extrema parece sempre estar em jogo, o que não é o caso para toda e qualquer ação por impulso.

razão. O impulso, todavia, parece ser mais capaz de ouvir a razão do que o apetite, pois, mesmo deseducado, consegue ouvi-la em parte, enquanto o apetite deseducado em nada a ouve. Quando educados, há um diálogo harmonioso com a razão, como ocorre no caso do temperante e do corajoso. Assim termino com as belas palavras de Aristóteles:

Uma outra natureza da alma, <o desejo>²⁰, também se mostra ser não-racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. Contudo, não menos devemos considerar que também na alma há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas manifestamente, esta parte participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do homem que se controla obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão (*EN I 13: 1102b15-29*).

²⁰ *Acréscimo meu*. Nesta passagem, a parte a qual se refere Aristóteles que é, por natureza, contrária à razão (*para ton logou pepukos*), que combate e puxa em sentido contrário à razão (*ho machetai kai antiteinei toi logoi*) na alma dos controlados e descontrolados, é a parte desiderativa que se expressa por meio do apetite desregrado (no caso da acrasia no sentido próprio) e por meio do impulso desregrado (no caso da acrasia por homonímia). Ademais, o filósofo cita a seguir que, no caso do controlado, é evidente que este elemento participa da razão, ou seja, o apetite; e mais evidente ainda é no caso do temperante e do corajoso, pois, respectivamente o apetite e o impulso são mais obedientes e em tudo concordam com a razão.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad., introd. e notas de R. D. Hicks. New York: Georg Olms Verlag, 1990. *Aristotle De Anima*. Trad. de W. Ross, Oxford, 1961. *Sobre a Alma*. Trad. de Ana Maria Lóio. Martins Fontes, 2013.

_____. Works of Aristotle. In: *The Great Books*. Org. por W.D.Ross. Oxford: University Press, 1980.

_____. *The Nichomachean Ethics*. Trad. de Rackham. Havard: Loeb Classical Library, 1962. *Aristotle: Nichomachean Ethics*. Trad. de Christopher Rowe, Oxford, 2002.

_____. *Rhétorique*. Trad. de Pierre Chiron. Paris: Flammarion, 2007. *A Retórica das Paixões*. Trad. Isis Fonseca. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003. *Retórica*. Trad. de Alexandre, M.J, Alberto, P.F. e Pena, A. Martins Fontes, 2012.

PLATÃO, *Filebo, República, Fedro*. In: PLATÃO. The Dialogues of Plato. In: *The Great Books*. Benjamin Jowett (org.). Oxford: Encyclopedia Britannica, 1952.

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

GRÖNROOS, C. Reason in Aristotle's Moral Psychology. Em: Sedley, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Ed. Oxford, vol. XXXII, 2007.

HOMERO, *Iliada*, trad. De Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovias, 2005.

CANTO-SPERBER, M. Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action. In: VIANO, C. & DHERBEY, R. *Corps et Ame*. Paris: Librairie Philosophique, 1996.

LABARRIÈRE, Jena-Louis. Imagination Humaine et imagination animale chez Aristote. *Phronesis*, 29: 17-49. 1984.

LORENZ, H. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

MOSS, J. Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics. In *Phronesis*, 2011.

_____. *Aristotle on the apparent good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.

NUSSBAUM, M. & RORTY, A. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, 1992.

NUSSBAUM, M. The role of *phantasia* in Aristotle's Explanation of Action. In: _____. Essay 5 of *Aristotle's De motu animalium*, pp. 221-69. New Jersey: Princeton University Press, 1978.

- _____. *Aristotle's De Motu Animalium*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- ROSS, D. *De Anima: edited with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- SKEMP, J.B. Orexis in De Anima III 10. In : LLOYD, G.E.R. & OWEN, G.E.L. *Aristotle on mind and the senses*. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2007.
- STEWART, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- THAMER, E. Tradução e comentário de "PROBLEMA XXX" DE ARISTÓTELES. Disponível em: <http://www.pec.ufrj.br/ousia>
- URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Ed. Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- ZINGANO, M. *Emoção, ação e felicidade em Aristóteles*. In: ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*. Col. Filosofia. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2007.
- _____. *Estudos de Ética Antiga*. Col. Filosofia. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2007.
- _____. *Ethica Nicomachea I 13 - III 8: Tratado da Virtude Moral*. Trad. de Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2008.