



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CARLA DA SILVA BARRETO**

**A RACIONALIDADE DO NÃO-RACIONAL: O SÉRIO PROBLEMA DA  
PSICOLOGIA MORAL NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES**

**FORTALEZA**

**2024**

CARLA DA SILVA BARRETO

A RACIONALIDADE DO NÃO-RACIONAL: O SÉRIO PROBLEMA DA PSICOLOGIA  
MORAL NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz.  
Coorientador: Prof. Dr. José Wilson da Silva.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

B261r Barreto, Carla da Silva.  
A Racionalidade do não-racional: O sério problema da psicologia moral na Ética a Nicômaco de Aristóteles / Carla da Silva Barreto. – 2024.  
71 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, , Fortaleza, 2024.  
Orientação: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz.  
Coorientação: Prof. Dr. José Wilson da Silva.

1. Aristóteles. 2. Psicologia moral. 3. Alma. 4. Persuasão. 5. Não-racional. I. Título.

CDD

---

CARLA DA SILVA BARRETO

A RACIONALIDADE DO NÃO-RACIONAL: O SÉRIO PROBLEMA DA PSICOLOGIA  
MORAL NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 12 / 07 /2024

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Konrad Christoph Utz (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. José Wilson da Silva (Coorientador)  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

..

Dedico à Carla Barreto de 12 anos atrás.

## AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grata à Universidade Federal do Ceará, instituição que me acolheu e me proporcionou a oportunidade de aprofundar meus conhecimentos na área da Filosofia. Agradeço especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, por me conceder a bolsa de estudos que viabilizou a realização do meu mestrado.

À equipe da Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, agradeço a presteza, o profissionalismo e o apoio prestado ao longo de todo o mestrado.

Ao Professor Dr. Konrad Utz e ao Professor Dr. José Wilson, meus orientadores, expresso minha profunda gratidão por sua inestimável contribuição para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço a paciência, a sabedoria, a orientação impecável e o incentivo constante que me proporcionaram ao longo de todo o processo. Suas valiosas sugestões e críticas construtivas foram fundamentais para o aprimoramento deste trabalho e para o meu crescimento acadêmico e profissional.

Ao meu amado marido, Thiago Baraúna, dedico meus mais sinceros agradecimentos pelo amor, apoio incondicional e paciência infinita durante toda a minha jornada de mestrado. Sua presença constante, suas palavras de incentivo e seu ombro amigo foram essenciais para que eu pudesse superar os desafios e me manter motivada.

Ao meu enteado, Theo Baraúna, agradeço por ter me proporcionado momentos de descontração e alegria, que foram fundamentais para o meu bem-estar e equilíbrio.

Aos meus amigos e colegas de mestrado, agradeço a amizade, o companheirismo e a valiosa colaboração durante todo o curso. As nossas conversas, debates e trocas de ideias contribuíram significativamente para o meu aprendizado e para o desenvolvimento da minha pesquisa.

A todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste sonho, meu mais profundo e sincero agradecimento.

Por fim, agradeço a mim mesma por ter escolhido este caminho, por ter persistido nos momentos de dificuldade e por ter acreditado no meu potencial. Esta conquista é fruto da minha dedicação, do meu esforço e da minha paixão pela Filosofia.

## RESUMO

A investigação se centra na psicologia moral aristotélica, questionando como o elemento desiderativo da alma pode ser considerado racional. Fundamentada na *Ética a Nicômaco*, a pesquisa explora a interação entre as faculdades racionais e não-racionais da alma, essencial para a busca da *felicidade*. Aristóteles propõe que o desejo não-racional pode ser persuadido pela razão prática a agir de acordo com a moralidade, desde que haja uma comunicação harmônica entre as faculdades. A escolha deliberada é apresentada como o resultado dessa excelência comunicativa, onde desejo e razão se unem no ato de escolher. A virtude moral é vista como a obediência do não-racional. A persuasão do desejo pela razão é comparada a um processo retórico, onde a razão atua como um orador que utiliza argumentos para persuadir o desejo. A persuasão é um processo de convencimento que utiliza ferramentas como a retórica e a poética capazes de influenciar emoções e conduta. A faculdade desiderativa é considerada racional por ser capaz de ouvir e seguir a razão. O desejo *thymós* é destacado por buscar o belo e o nobre, sendo essencial no controle do não-racional. A razão utiliza a censura e o elogio para regular os apetites, apelando para emoções como vergonha e pudor para evitar atos reprováveis. Tópicos como honra, nobreza e beleza são usados para persuadir o desejo de agir virtuosamente. Aristóteles reconhece que a persuasão racional é feita por uma *imagem falada*, onde a razão deliberativa recorre à imaginação para criar um discurso que atinja o não-racional. A metáfora é um recurso linguístico que permite criar e comunicar essa imagem falada de maneira eficaz, causando uma impressão forte e persuasiva no *thymós*. A interação entre imagem e linguagem na comunicação persuasiva é explorada na *Retórica* e na *Poética*. A tragédia é um exemplo de como a *catarse* pode purificar as emoções do espectador, proporcionando uma experiência tanto estética quanto ética. Assim, disserto que a faculdade não-racional é considerada “racional” na medida em que é capaz de ouvir e obedecer à razão, permitindo que seja guiada à vida virtuosa e feliz.

**Palavras-chave:** Aristóteles; psicologia moral; alma; racional; persuasão; não-racional.

## ABSTRACT

The investigation focuses on Aristotelian moral psychology, questioning how the desiderative element of the soul can be considered rational. Based on *Nicomachean Ethics*, the research explores the interaction between the rational and non-rational faculties of the soul, essential for the pursuit of *happiness*. Aristotle proposes that non-rational desire can be persuaded by practical reason to act in accordance with morality if there is harmonious communication between the faculties. Deliberate choice is presented as the result of this communicative excellence, where desire and reason come together in the act of choosing. Moral virtue is seen as the obedience of the non-rational. The persuasion of desire by reason is compared to a rhetorical process, where reason acts as a speaker who uses arguments to persuade desire. Persuasion is a process of convincing that uses tools such as rhetoric and poetry capable of influencing emotions and conduct. The desiderative faculty is considered rational because it can listen to and follow reason. The *thymós* desire is highlighted for seeking the beautiful and noble, being essential in controlling the non-rational. Reason uses censure and praise to regulate appetites, appealing to emotions such as shame and modesty to avoid reprehensible acts. Topics such as honor, nobility, and beauty are used to persuade desire to act virtuously. Aristotle recognizes that rational persuasion is done by a spoken image, where deliberative reason resorts to imagination to create a discourse that reaches the non-rational. Metaphor is a linguistic resource that allows you to create and communicate this spoken image effectively, making a strong and persuasive impression on the *thymós*. The interaction between image and language in persuasive communication is explored in *Rhetoric* and *Poetics*. Tragedy is an example of how catharsis can purify the spectator's emotions, providing an experience that is both aesthetic and ethical. Thus, discuss how the non-rational faculty is considered “rational” to the extent that it can listen to and obey reason, allowing it to be guided to a virtuous and happy life.

**Keywords:** Aristotle; moral psychology; soul; rational; persuasion; non-rational.



## **LISTA DE ABREVIATURAS**

DA – De Anima

EN – Ética a Nicômaco

MM – Magna Moralia

POET - Poética

REP - A República

RET – Retórica

TOP – Tópicos

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2</b>	<b>SOBRE A ALMA E SUAS FACULDADES</b> .....	18
<b>3</b>	<b>MANIFESTAÇÕES DO ELEMENTO NÃO RACIONAL</b> .....	22
<b>3.1</b>	<b>Desejos</b> .....	24
<b>3.2</b>	<b>Percepção</b> .....	30
<b>3.3</b>	<b>Imaginação</b> .....	36
<b>3.4</b>	<b>Virtude moral</b> .....	41
<b>4</b>	<b>O CONCEITO DE PERSUASÃO EM ARISTÓTELES</b> .....	44
<b>4.1</b>	<b>O caráter persuasivo da linguagem</b> .....	50
<b>4.2</b>	<b>O caráter retórico da <i>Poética</i></b> .....	56
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	62
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	69

## 1 INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da filosofia, questiona-se sobre a natureza do desejo e seu papel na busca pela felicidade. Aristóteles, preocupado em compreender como alcançar a vida virtuosa e plena, na obra *Ética a Nicômaco* nos apresenta a persuasão da alma não-racional como um caminho fundamental para a aquisição da virtude. Diferente da visão tradicional que coloca a razão como única fonte de moralidade, Aristóteles não mostra o mesmo desfavorecimento da participação do não-racional na vida feliz. O Estagirita defende que o desejo desempenha um caráter crucial na construção da moralidade do indivíduo, uma vez que o desejo alinhado com os comandos da razão possibilita pavimentar o caminho para a felicidade. Nesta pesquisa embarco na psicologia moral aristotélica, exploro como o desejo pode ser moldado para buscar o que é bom e agir de acordo com os princípios da racionalidade. Para isso, analisaremos como Aristóteles sustenta a existência de um diálogo entre as faculdades racional e não-racional da alma.

Falar sobre uma comunicação entre razão e desejo não é algo tão simples à primeira vista. A dificuldade está no entendimento do próprio termo comunicação. Para Aristóteles é natural pensar a razão enquanto competência propositiva, porém, não é natural ao desejo emitir enunciados. Somente após habituado, o desejo é capaz de ouvir e falar a mesma voz que o racional. Essa consonância é uma repetição unânime do que diz a razão, próprio de uma alma harmônica virtuosa<sup>1</sup>. Segundo Aristóteles, o desejo, apesar de ser o princípio motor das ações humanas, não é suficientemente autônomo para orientar a realização do bem viver, sendo necessário a atuação da faculdade racional para admoestá-lo a agir de acordo com os padrões virtuosos. (EN I 13 1102b29-30). Assim, a comunicação entre as faculdades da alma ocorre na medida em que a razão procura estimular o desejo a seguir o que ela dita ser melhor. O desejo, por sua vez, ora é persuadido e concorda, ora não é persuadido e discorda da própria razão.

No livro VI da *Ética a Nicômaco* (2 1139b6-7) é dito que a escolha deliberada é o reflexo da excelência comunicativa entre razão e desejo, isto é, há uma perfeita comunhão entre desejar e raciocinar no ato de escolher, “a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois decidindo em função de ter deliberado, desejamos conforme à deliberação” (EN III 5, 1113a10-12). A razão – diante de um fim desejado por um dos três tipos de desejo (anelo, apetite e *thymós*) – analisa os melhores meios para realizar e avaliar

---

<sup>1</sup> O caso da discordância revela propriamente o conflito moral.

moralmente a ação prestes a ser realizada. Aristóteles nomeia como deliberação esta capacidade calculativa de investigar os meios e suscitar na alma um desejo por determinada ação. Pois bem, a deliberação é por excelência um ato da razão prática e, segundo Aristóteles, o prudente é aquele que bem delibera (EN VI 8) e a prudência é assimilada à boa deliberação (EN VI 10). Essa operação racional, a deliberação, atua no interior da alma não racional, semeando nela o desejo de concretizar o que fora deliberado.

O Estagirita nota que atuar no interior da alma não racional não é algo muito fácil para a razão. Aristóteles é muito claro ao afirmar que a faculdade desiderativa é não racional, mas capaz de participar da razão enquanto obediente. Para tanto, a razão terá de se esforçar para tomar seu espaço de atuação no interior do anelo, do apetite e do *thymós*. É quando a comunicação persuasiva entre razão e desejo efetivamente se inicia.

No livro I 13 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que a alma não racional do virtuoso é capaz de “falar a mesma voz” que a razão (1102b27-28). Diante do que foi dito, as perguntas que fizemos foram as seguintes: O que Aristóteles tem em mente ao dizer que o não racional é capaz de falar a mesma voz que a razão? Significa que ela tem a mesma propriedade linguística que o racional? Seria possível pensar o desejo como uma capacidade propositiva? Aristóteles nos responde que embora o não racional seja capaz de ter a mesma voz que a razão, como no caso do sujeito virtuoso, não é viável inferir que o desejo possa se tornar uma capacidade propositiva. Concentraremos nossos esforços em ilustrar que o intelecto é essencialmente racional e única faculdade capaz de articular proposições e discursos, enquanto o desejo é racional por ouvir e repetir as proposições formuladas pela razão, sem ser, ele mesmo, capaz de criá-las.

Certamente, se a excelência do desejo é manifestada pela capacidade de falar a mesma voz da razão significa que ele a escuta, isto é, o desejo é persuadido e obedece ao que diz a razão. A obediência do desejo em relação à razão é resultado desta capacidade de escutá-la e escutá-la bem. Nesse caso, a função da razão não é apenas determinar os bons meios, mas também, persuadir o desejo a desejar certo fim. Se a razão é capaz de persuadir o desejo, a persuasão do não racional pressupõe a atuação de uma racionalidade, uma vez que, para ser persuadido supõe-se a existência de uma certa opinião (*doxa*) sobre o que é bom ou ruim, logo desejamos e agimos nesta ou naquela direção, como veremos no *De Anima* III 3.

Ao comparar a obediência do não racional como “catadora e obediente, do modo como dizemos *prestar atenção à razão* do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos ter razão na matemática” (*Ética a Nicômaco*, 1102b30–1103a1). A razão que persuade o discurso, citada em *EN*. I 13 da qual participa o desejo, é a razão que diz respeito à ação e faz

uso de discursos persuasivos, diferente da razão associada às matemáticas que utiliza das abstrações e inferências demonstrativas. Para Aristóteles o desejo opera de modo análogo a uma criança. Não compreende plenamente o discurso, pois não possui de modo pleno a razão, mas trata-se de uma compreensão limitada, como parece ser a de uma criança. Embora privada de razão por um certo período de tempo, a criança naturalmente tem potência e tende a desenvolver sua habilidade racional.

Aristóteles sugere que a persuasão entre as faculdades da alma não se baseia em imposições autoritárias, mas sim em um processo de convencimento. Mas que tipo de persuasão seria essa, em que apenas um lado fala – a razão – e o outro apenas escuta – o desejo? Será que o desejo assume o papel de uma mera audiência passiva da razão? Para responder a essa questão, foi preciso ir além da metáfora da audiência e mergulhar na natureza da persuasão aristotélica. Para descobrirmos que tipo de persuasão está em jogo recorreremos à *Retórica* de Aristóteles, tendo em mente que, por esta via a razão trabalhará como um orador na produção de argumentos para convencer o desejo sobre o que é bom e sobre o modo moderado de se desejar o bem em vista dele mesmo.

Para ilustrar a dinâmica da comunicação persuasiva entre as faculdades da alma, faremos uso de analogias entre os gêneros de discurso retórico e a maneira pela qual a razão persuade o desejo. Por meio dessa analogia propomos explicar como a razão utiliza a ferramenta persuasiva, visando estimular uma espécie de silogismo interior, um raciocínio *entimemático*<sup>2</sup>. Para Aristóteles, são três os elementos básicos que compõem o discurso retórico - aquele que fala, aquilo de que se fala e aquele que ouve (*Ret.* I 3, 1358b1) – o desejo seria antes um espectador, sem emitir julgamentos. A razão prática, nesse caso, seria como um orador que fala sobre uma ação para um ouvinte, o desejo. A finalidade do discurso é de persuadir o ouvinte, nesse caso, direcionar o desejo a ser melhor do ponto de vista prático. Por sua vez, a razão prática tanto poderia aconselhar o desejo sobre o que é bom ou prejudicial, tendo em vista o presente ou o futuro, semelhante a um orador que faz uso do discurso deliberativo<sup>3</sup>. Também poderia a razão atuar como um juiz dos desejos, como um orador que faz uso do discurso judicial, julgando se o que foi desejado é justo ou injusto<sup>4</sup>. Também poderíamos pensar em uma razão que atuaria como um orador que elogia ou censura um desejo no que há nele de belo ou de vergonhoso, como um orador que usa do discurso epidítico<sup>5</sup>. A razão assume um papel de

---

<sup>2</sup> *Top.* I I 12 105a10-15

<sup>3</sup> *Ret.* I 6, 1362b15-2

<sup>4</sup> *Ret.* I 10 1368b

<sup>5</sup> *Ret.* I 9, 1366a34-b1

orador aristotélico vislumbrando controlar as paixões pelo raciocínio que desenvolve com seu espectador. Para exemplificar que os elementos da argumentação *entimemática* podem ser usados como parte integrante da argumentação psicológica, analisaremos como a vertente estética da retórica epidítica é a chave para estimular o desejo a desejar o que se deve. Que através da evocação de sentimentos como vergonha /pudor, ira, admiração, piedade, honra e nobreza, seja capaz de criar um terreno fértil para a persuasão do não racional.

A persuasão do não racional é representada pelo esforço humano em busca da excelência como o produto de um ideal:

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 a 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 a alma e os dos corpos; os externos são a nobreza, os amigos, o dinheiro e a honra. (*RET. I 5 1360b*)

Na passagem extraída da *Retórica*, Aristóteles tece uma descrição dos elementos que compõem a felicidade plena, ou "*eudaimonia*". Partindo da premissa de que a felicidade é o fim último da existência humana, ele elenca uma série de fatores que, quando reunidos, contribuem para a concretização desse ideal. Dentre esses fatores estão: Ser reconhecido e respeitado pela sociedade por suas qualidades e conquistas; ter um nome respeitado e admirado na sociedade, cultivar relações de amizade genuína e profunda com pessoas que o apoiam e o inspiram; envelhecer sábio e saudável; ter filhos que o amam, respeitam e que se tornem cidadãos virtuosos; ser favorecido por eventos fortuitos que contribuem para o seu bem estar; possuir bens materiais suficientes para suprir suas necessidades e desejos, sem se tornar escravos deles.

Percebemos que parte dos elementos que contribuem para a excelência da alma humana estão relacionados a uma dinâmica estética (*EN. 1102b10*). Agir nobremente, ser honrado e de boa reputação são sinônimos de ações essencialmente belas. A nobreza, a boa reputação e as honras são ações que preservam a beleza em sua essência. Toda e qualquer ação que preserva a beleza em sua essência, segundo Aristóteles, é digna de louvor (*Ret. I 9 1366b30*). Esses adjetivos surgem na medida que nos relacionamos com o outro, relação essa que nos define, categoriza e nos torna ciente de nossa própria moral. Uma vez observados, somos objetos de julgamento e avaliação, o que pode gerar em si emoções de vergonha, censura ou estima.

Na capacidade desiderativa da alma, sede dos desejos, reside um objeto de aspiração que está para além das meras necessidades corporais, direcionado à aquisição de honra e reconhecimento social. Esse desejo está intrinsecamente associado à percepção do outro sobre nossas ações e qualidades, buscando ser visto como virtuosos e dignos de admiração. Baseado nisso, Aristóteles percebe a relevância significativa do desejo *thymós* no controle do não racional, na medida em que seu objeto de busca é o *καλον*, isto é, busca pelo o que é belo e nobre (E.N. 1102b10).

O *thymós*, como fonte de ação e desejo, é compreendido por Aristóteles como um complexo de emoções que inclui a ira, a autoafirmação, o senso de justiça, a vergonha e a honra. Podendo ser orientado a buscar o objeto de aspiração, repudiando comportamentos reprováveis e fundamentando as ações do agente em princípios estéticos e morais. Ilustramos como a razão, por sua vez, utiliza o *thymós* para regular os apetites, servindo -se do sentimento de vergonha ou pudor como principal motivador para evitar comportamentos reprováveis; e como a razão servindo-se dos tópicos que convém à retórica epidítica (honra, nobreza e beleza) toma seu espaço de atuação no interior do *thymós*.

Aristóteles concebe a racionalidade da faculdade desiderativa da alma como a habilidade de responder a um tipo particular de *lógos*, aquele que contém em si um sentido estético. Para que seja possível a interpretação do discurso racional, devido à natureza multifacetada dos desejos, a razão deliberativa deve apresentar seu discurso retórico enquanto imagem, uma vez que, assim como os desejos as imagens possuem uma natureza múltipla, capaz de atingir o não racional. Argumentamos que essa capacidade racional é despertada pelas percepções e pela imaginação – função cognitiva relacionada às imagens- que estão conectadas ao mundo exterior e à percepção sensível, e estão associadas ao pensamento do agente que experimenta emoções. Sustentamos que Aristóteles recorre a uma interpretação platônica do papel do *thymós* na formação de um agente moral.

Platão considera que é pela imagem que os elementos não-rationais são estimulados, como ele deixa claro, por exemplo, no argumento presente no livro X da *República*. Neste livro, Platão inicia sua investigação através do conceito de imitação e sua relação com a alma (*Rep.* 595a). O que interessa para Platão é saber qual parte da alma é afetada pelos produtos da imitação. Ele considera que a parte relativa às “contendas” é que é afetada, principalmente porque esta parte da alma é mais propensa a imitar o caráter variado e múltiplo que possuem os objetos da imitação (*Rep.* 602c-608a). Tornemos claro que tudo o que é imitado é cópia do que imita, ou melhor, é uma imagem e Platão esclarece que a imagem pode ser

representada pelo *meio visual ou auditivo* (*Rep.* 603b)<sup>6</sup>. Ou seja, Platão considera que exista um *lógos* enquanto imagem e é este que influenciará as partes não-rationais da alma<sup>7</sup>.

Acredito que a semelhança e proximidade entre Platão e Aristóteles no que diz respeito às suas teorias éticas não se limita apenas a uma apropriação terminológica, mas também por haver conceitos e teorias propriamente platônicas em Aristóteles: a felicidade é definida nos mesmos termos, o mesmo para a teoria da *função própria*, assim como para a definição da virtude, sobre as divisões da alma e a forma de interação entre os elementos racional e o não-rationais dentre outros pontos. A aposta nessa leitura, encontra apoio em alguns comentadores, como, por exemplo; Saenz, Cooper, Moss, Polansky, Zingano, dentre outros.

Por esta razão, estabelecemos como hipótese interpretativa que Aristóteles também reconhece que a atividade racional do elemento desiderativo da alma, a atividade de ser convencido, é feita também por uma imagem falada, da imagem por meio da linguagem, assim como pensou o seu mestre. Vários objetos de desejos estão ligados à multiplicidade, até mesmo o *thymós*, porém, em uma proporção menor e mais específica devido ao seu caráter estético. A razão, então, apela para algo que possa atingir o não-rationais, as imagens. A capacidade imaginativa por possuir uma natureza múltipla consegue afetar as faculdades não-rationais – uma vez que a multiplicidade está associada ao não-rationais.

Sabendo que não é atributo da razão a capacidade de produzir imagens visuais, mas sim uma imagem discursiva, ou seja, uma imagem falada, analisaremos como o racional deliberativo recorre às funções atribuídas à *phantasia* para elaborar um *lógos* enquanto imagem que seja capaz de atingir o não-rationais. Como a imaginação, sendo o intermediário entre o perceber e o pensar, preserva o que é dado pela sensação perceptível na forma de imagens sob o qual o intelecto atua, pode ser útil para a construção de imagens vividas na mente do agente moral.

A análise busca compreender como a faculdade desiderativa, não puramente racional, é capaz de atender a esse tipo de discurso, uma vez que o discurso em si não é suficiente. A chave para essa compreensão reside naquilo que podemos chamar de “imagem falada”. A imagem falada é capaz de estimular certas respostas emocionais no sujeito devido à capacidade de proporcionar um envolvimento e comprometimento do *thymós* com o que está

---

<sup>6</sup> No *Timeu* (71a-b), Platão revela que as instruções enviadas pelo elemento racional terão influência no não-rationais se e somente se for um *eidolon* (imagem) ou um *phántasma* (simulacro). Estas instruções em forma de imagens são chamadas de imagens faladas no *Sofista* (234c).

<sup>7</sup> Laffitte considera que exista uma relação entre desejo e imagem: “existe, com efeito, uma verdadeira convivência entre a imagem e o desejo, a imagem sendo a linguagem originária do desejo. Somente as figuras falando ao imaginário fazem brilhar o prazer que elas representam a promessa” (LAFFITTE, 2003, p.178-179).



sendo dito. É nesse ponto que Aristóteles recorre às figuras retóricas, especialmente à *metáfora*, como recurso linguístico que permite à linguagem carregar em si um sentido estético e emocional, alcançando os elementos não-rationais da alma e influenciando a educação do agente moral.

Logo, nota-se que imagem e linguagem são duas ferramentas poderosas usadas para a persuasão da alma não racional, pois tais objetos atuando juntos permitem à razão deliberativa criar uma impressão forte e persuasiva no *thymós*. A fim de compreender a relação imagem e linguagem no que tange a comunicação persuasiva entre as faculdades da alma, veremos o que é dito sobre a atuação conjunta desses elementos e sua capacidade persuasiva tanto na obra *Retórica* quanto na *Poética*.

Nos servimos da *Poética* também para oferecer uma visão de como a experiência estética pode ser uma ferramenta poderosa para a obediência da faculdade não racional na medida que promove a *catarse*. Isso ajuda a elucidar como a arte pode ser usada no encorajamento de reflexões éticas, capaz de harmonizar as faculdades da alma, contribuindo para a *Eudaimonia*, causa final das ações humanas. Consideramos essa exposição particularmente relevante para a psicologia moral aristotélica, uma vez que explora a interação entre emoções, razão e ação, elementos centrais na formação do caráter e na tomada de decisões morais.

É discutido como Aristóteles argumenta que a tragédia, por meio da *catarse*, pode purificar as emoções do espectador, proporcionando uma experiência que pode ser tanto estética quanto ética. A tragédia ao apresentar personagens em situações de conflito moral, desafia o público a refletir sobre questões éticas e a empatizar com os personagens. Essa empatia é crucial, pois permite que o espectador experimente as emoções dos personagens, como a piedade e o temor, de forma vicária<sup>8</sup>. Veremos que, segundo Aristóteles, o caráter mimético do ser humano, ou seja, a tendência natural do agente a imitar – “a seguir o exemplo”- possibilita que a *catarse* seja uma experiência emocional que vai além de algo meramente passivo, sendo ela ativa e transformadora, na medida que atinge a faculdade desiderativa da alma, sede dos desejos e das emoções.

---

<sup>8</sup> A palavra “vicária” em um contexto como o que mencionamos, onde se fala de experiência emocional vicária, refere-se à experiência de emoções ou sentimentos que são estimulados pela observação das experiências de terceiros, em vez de serem resultado direto de nossas próprias experiências. Por exemplo, quando assistimos a uma peça de teatro ou a um filme, podemos nos identificar com os personagens e sentir empatia por eles, experimentando assim as mesmas emoções que eles estão vivenciando no drama, embora não estejamos diretamente envolvidos na situação. Isso é uma experiência emocional vicária.

Aristóteles observa que a imitação enquanto característica intrínseca ao ser humano permite ao espectador /agente um processo autorreflexivo dos valores morais. No drama o caráter mimético é expresso através da representação de ações e personagens que imitam o contexto real. A tragédia explora temas universais – como a virtude, ambição, destino, justiça, amor e dentre outros - fornece lições morais que transcendem o contexto imediato da peça. Os espectadores são estimulados a considerar como essas lições se aplicam à sua própria vida, promovendo assim uma educação moral que é didática, mas experiencial. Ou seja, a persuasão da alma nesse caso não ocorre de um discurso racional direto, mas através da experiência estética e emocional proporcionada pela arte dramática.

A tragédia, portanto, não se limita apenas a entreter, mas possui um efeito persuasivo sobre a alma. O enredo trágico, quando cuidadosamente elaborado com elementos coerentes e verossímeis, exerce um poder de atração sobre o espectador. A beleza inerente à mimese da realidade, sendo a mimese a pedra angular da poética aristotélica, permite que o espectador se identifique com o herói trágico, experienciando suas dores e alegrias como se fossem suas. Essa identificação intensifica a emoção e o engajamento do espectador com a narrativa, afetando o *thymós*. Por meio da beleza do enredo e da mimese, constroem-se imagens vívidas na alma. Essas imagens, carregadas de *pathe* e significado moral, servem como ferramentas capazes de persuadir o não-racional, permitindo moldar a maneira como o indivíduo percebe o mundo e se comporta em sociedade.

## 2 SOBRE A ALMA E SUAS FACULDADES

A *Ética* de Aristóteles é considerada por muitos estudiosos como *eudemonista*, pois parte do axioma de que toda atividade humana mira um fim enquanto um bem. Por conseguinte, toda e qualquer ação particular humana pode ser vista como uma busca por um certo bem. Dado isto, há assim uma variedade de ações e, igualmente, uma variedade de bens. Entre eles, há ainda uma relação de subordinação em que a obtenção de certos bens é condição para a obtenção de um outro – aos primeiros dizemos ser subordinados aos últimos. Porém, esta relação de subordinação deve necessariamente atingir um termo, isto evita uma série infinita de bens subordinados a outros porque somente assim a ação humana pode não apenas ser explicada (é pela causa final, aliás) como possibilitada. Decorre que o bem último, o termo da série de bens subordinados, o bem que não é subordinado a nenhum outro, o bem que explica todas as atividades humanas, é a felicidade.

Como afirmamos, existe uma variedade de ações correspondentes a uma variedade de bens, sobre tais bens, devido ao fato de estarmos no âmbito da contingência e da mutabilidade estão sujeitos às mais diversas formas de errar o alvo e dessa forma se faz necessário um seguro guia para elas. Se formos bem conduzidos nesta enorme confluência de bens subordinados, teremos de maneira mais segura uma vida realmente boa, pois é feliz quem tem uma vida boa, ou seja, o bem não subordinado a nenhum outro. A noção de atividade está ligada à de felicidade, portanto, a explanação deste termo é fundamental para o alicerce da ética aristotélica. Para entendermos o que isto significa, Aristóteles no capítulo VII do primeiro Livro da *Ética a Nicômaco*<sup>9</sup>, fará uma breve exposição sobre a noção de atividade em suas mais diversas facetas. Ele inicia a exposição assumindo que a própria vida é uma atividade (*EN. I, 7, 1097b30*) – vale ressaltar que o termo empregado aqui é *dzén* que significa vida no sentido de corpo animado, o que se diferencia do termo *bíos* que significa vida no sentido de modo de viver. Logo, de início, provavelmente pela evidência do fato, é notável que a vida é uma atividade que todos seres humanos executam.

Fica evidente que a vida (*dzén*) é um conceito central para Aristóteles, principalmente para compreendê-la como uma atividade (*érgon*), pois o bom e o bem residem no *érgon* (*ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, EN. 1097b25*): algo, enquanto atividade, é um bem quando é bem executado o seu *érgon*. Assim, uma vida boa é a boa execução desta vida. Aristóteles observa que a alma, entendida como princípio da vida, necessariamente deve

---

<sup>9</sup> VII 1097b35 – 1098a15.

possuir faculdades ou funções distintas que envolvam a variedade de inúmeras operações que são relativas aos fenômenos que constatamos naqueles que dizemos estarem vivos. Por causa disto, Aristóteles tem o cuidado de determinar o que é a vida peculiar ao ser humano, pois a vida é comum até mesmo às plantas e a todos os animais. Aristóteles dispensa da análise a vida nutritiva e de crescimento, presente em qualquer ser vivo, e a vida perceptiva, comum aos animais, porque ele quer saber o *érgon* próprio do ser humano.

Inicia então a busca pela vida que é peculiar ao ser humano, porque o sumo bem é realizável pela ação humana. Aristóteles constata que a vida peculiar ao ser humano é a que tem um princípio racional, porém, ele deve ser entendido em dois sentidos: “de ser persuadido” (τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ) e “possuir e exercer o pensamento” (τὸ δ’ ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον, *EN*. 1098a1-5). Assim como apresentada a divisão no parágrafo anterior, o *érgon* próprio do ser humano é a boa atividade racional e, portanto, a boa vida, isto é, a felicidade é a boa execução da atividade racional. E, dado que o bem reside na atividade, a excelência ou a virtude da atividade deve estar de acordo com o *érgon* que lhe é próprio. Com base nisto, Aristóteles define a felicidade como uma certa atividade da alma conforme a excelência perfeita.<sup>10</sup>

Aqui já podemos vislumbrar a divisão da alma no tratado ético e isso nos remete um tratamento especial voltado para o estudo da alma, uma vez que fundamental para as pretensões aristotélicas, por esta razão, ele, no final do primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, ressalta a importância do estudo da alma, pois nos permite determinar quais as excelências que correspondem à atividade da alma humana, já que, como ele mesmo determinou, a atividade racional (a que possui e a que é persuadida pelo *lógos*) pode ser compreendida de duas maneiras. O curioso desta distinção da atividade racional é que Aristóteles afirma com base na divisão da alma em faculdade racional e faculdade não-racional, que o racional no sentido de ser persuadido é constituinte ao não-racional da alma, ou seja, há uma atividade racional no não-racional. Quanto à parte não-racional da alma, Aristóteles sustenta que ela admite ainda duas divisões: uma vegetativa e outra desiderativa (porque comporta todos os desejos). A vegetativa, faculdade da alma comum a todos os seres vivos, é explicada como a atividade relativa à alimentação, crescimento, reprodução e todas as atividades desta natureza – estas atividades em nada tomam parte na virtude humana (*EN*.1102a29 –1102b13). Todos os seres vivos nascem,

---

<sup>10</sup> A passagem é a seguinte: εἰ δ’ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, *EN* 1098a15-20). O termo que traduz “a mais perfeita” é *teleiotátēn* (τελειοτάτην), é o superlativo de *teleios* que Aristóteles entende em dois sentidos: o que tem todas as suas partes, tendo o sentido de completo; quando representa o grau máximo da forma que faz parte, tendo o sentido de perfeição. Sobre o sentido de *teleios* em Aristóteles, ver *Met.* Delta, 16. Optamos por traduzir por perfeita porque o sentido da virtude não pode ser de um somatório de partes, não se trata da soma de várias virtudes.

crecem e se reproduzem, e a capacidade de nutrir-se existe de forma fundamental para a sustentabilidade da vida (*dzén*).

Já a outra capacidade não-racional da alma é a desiderativa, sede dos desejos – devemos entender aqui desejo em sentido geral, pois Aristóteles vai se utilizar do termo grego *órexix* como termo genérico que contempla todas as formas de desejo. Ao contrário da capacidade vegetativa da faculdade não-racional da alma, Aristóteles observa que essa outra possui participação na virtude humana: evidente pelo fato de que o agente é posto em movimento na busca do objeto desejado que aparece como um bem para ele. É esta capacidade do não-racional, que de acordo com Aristóteles, pode ser persuadida pelo *lógos*, ou seja, é um dos elementos racionais que Aristóteles apresenta no capítulo 7 do Livro I da *Ética a Nicômaco*.

Ora, o que significa dizer que a parte não-racional é persuadida pelo *lógos*? Aristóteles, para explicar essa tese correspondente ao não-racional, faz uso de analogias como o caso das crianças (seres nos quais o elemento racional ainda não está plenamente desenvolvido) que são obedientes aos seus pais. Ele declara isto na seguinte passagem:

É também manifesto que a parte não-racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos *prestar atenção à razão* do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos *ter razão* na matemática. A advertência e toda censura e exortação indicam que a parte não-racional é persuadida de certo modo pela razão. Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai. (*EN*. 1102b30– 1103a1. Itálicos do tradutor.)<sup>11</sup>

Assim, o filósofo sustenta que a obediência da parte não-racional implica que ela não é completamente cega aos comandos da razão, mas que na verdade pode ser levada a assimilar o curso das ações recomendado por ela. O que acarreta a percepção de que não apenas o racional possui a razão por si só, mas que há um certo grau de racionalidade no lado da alma dita incapaz de *lógos*. Infelizmente, o argumento de Aristóteles sobre essa operação está rodeado de uma certa obscuridade, pois ele se serve apenas de metáforas para explicar o tipo de racionalidade do elemento desiderativo. Além do uso metafórico, Aristóteles explica que a razão envolvida na obediência do filho não é a mesma que se aplica às matemáticas, pois este último está no âmbito da produção de saberes contemplativo e necessários, enquanto a obediência do elemento desiderativo está associada a compreensão de um *lógos*. Nessa parte relativa à matemática, Grönroos (2007, p. 260) explica que “o que ele [Aristóteles] tem em

---

<sup>11</sup> Servimo-nos da tradução de Marco Zingano (2008) que compreende I 13- III 8. Os outros trechos são traduções nossa direta do texto original. O texto grego que nos servimos é o estabelecido por Bywater (1894).

mente é a maneira como podemos aceitar conselhos de outras pessoas pela mera autoridade, sem conhecer as considerações a favor do conselho. Em matemática, ao contrário, somos apresentados não apenas às verdades, mas também às provas delas”.

Uma outra dica que Aristóteles nos dá para entendermos essa atividade racional do elemento desiderativo, o ser persuadido, é quando ele faz uso de termos como admoestação (advertência), reprovação (censura) e exortação (estímulo). Nossos atos de advertir, reprovar ou estimular alguém são exemplos de que a parte desiderativa está sendo persuadida, mas Aristóteles no restante da *Ética a Nicômaco* não se detém a demonstrar o que são estes tipos de persuasão e como elas ocorrem.

A faculdade racional “dotada de *lógos*”, como aparece no cap. 7 do Livro I, também é dividida em duas partes por Aristóteles. Após o longo exame da virtude moral até o Livro V, far-se-á o exame da virtude intelectual no Livro VI. É aqui que a parte racional é dividida em parte científica (*ἐπιστημονικόν*) e parte calculativa (*λογιστικόν*). É científica porque os objetos com os quais esta parte da alma faz uso em seus raciocínios são aqueles em que não é possível ser outro (*μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*), ou melhor, são as coisas invariáveis. A outra parte é calculativa porque os objetos com os quais esta parte racional utiliza em seus raciocínios são aqueles que são passíveis de serem de outro modo (*τὰ ἐνδεχόμενα*), ou seja, são as coisas variáveis.

Dado isto, Aristóteles parece ter uma concepção complexa do que é racional, de forma que temos: 1) o racional contemplativo ou científico; 2) o racional calculativo ou deliberativo; e 3) o racional enquanto obediente à razão, ou seja, a parte desiderativa. Exatamente por considerar que a parte desiderativa obedece a razão, que direcionamos nossa atenção para analisar a noção de persuasão em Aristóteles, pois a possível resposta para o que proporciona a interação da parte não-racional com a razão é determinante de uma persuasão. Posteriormente, será feito um estudo sobre o conceito de persuasão e suas atividades e como esse conceito se aplica à interação dos elementos da alma. Contudo, antes dessa exposição se faz necessário compreender as composições e de que maneira se manifesta o elemento da alma dito não-racional. Portanto, na sessão seguinte daremos atenção para essa análise.

### 3 MANIFESTAÇÕES DO ELEMENTO NÃO RACIONAL

A *Ética a Nicômaco* tem como ponto de partida a tese de que toda e qualquer ação particular humana pode ser explicada como uma busca que mira certo fim que devemos compreender como uma busca guiada a um certo bem. Contudo, existe uma variedade de ações e, conseqüentemente, uma variedade de bens de inúmeras quantidades e qualidades. Dentre esses bens, há ainda uma relação de subordinação em que a obtenção de certos bens é condição para a obtenção de um outro e assim sucessivamente até chegarmos a um termo – um fim pelo qual tudo mais é feito. Este fim é o bem supremo, escolhido por ele mesmo e não como um meio para atingir outra coisa qualquer. Conseqüentemente, ele é autossuficiente, por não ser subordinado a nenhum outro fim, e pode ser definido como aquilo que em si torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, pois sua obtenção é resultado da obtenção de todos os outros bens que lhe são subordinados.

A busca de todos esses fins, inclusive o fim último, é determinada por um motor da atividade humana, o que chamamos de desejo. “(...) dois dos que fazem mover: o desejo e raciocínio prático. Pois o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio.” (DA III 10 433a9). O processo das ações humanas, desde sua gênese até a sua conclusão, pode ser determinado da seguinte maneira: o desejo e o fim visado por ele. Todavia, o desejo por ser algo pertencente ao não racional acarreta imprecisão e o elemento que o ser humano possui para ter êxito na sua agência, que é alcançar o seu objeto desejado ou o bem determinado pelo desejo, é a atividade racional, isto é, a atividade racional deliberativa. Isso se dá pelo fato de que a razão deliberativa está para as múltiplas opiniões e bens, para o plano da variabilidade e imprecisão, enquanto a razão contemplativa está para as coisas permanentes e invariáveis. O objetivo da deliberação consiste em analisar quais meios possíveis podem ser utilizados para alcançar os fins, fim este, estabelecido pelo desejo. Vale ressaltar que a variabilidade pode ser compreendida de duas maneiras: 1) as coisas que se dão pelo acaso (estas não são passíveis de serem deliberadas, por exemplo, acontecimentos fortuitos como encontrar um tesouro ou torcer pela vitória de um competidor); 2) as coisas que ocorrem *no mais das vezes*, são os acontecimentos que costumam se realizar na maior parte do tempo mas que não ocorrem de maneira necessária, dos quais podemos ter certa previsibilidade.

Essa dupla de conceitos, razão e desejo, é resultante da divisão da alma, no que Aristóteles a delimita em duas principais partes: racional e não-racional. Delas existem ainda subdivisões, o não-racional que se divide em desiderativo (sede dos desejos) e vegetativo, quanto que a parte racional subdivide-se em razão deliberativa e contemplativa. Inclusive,

Aristóteles se utiliza dos seus estudos acerca das divisões da alma para explicar as virtudes e os vícios e o que se encontra entre eles (a continência e a incontinência). Mas, para o presente momento iremos focar na exposição do não-racional. Vejamos o que Aristóteles declara no livro I de sua *Ética a Nicômaco*:

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que a escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em “atender às razões” do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática. (I 13 1102b29-30)

Como acabamos de ver, a faculdade vegetativa é puramente involuntária e somente o desiderativo que se comunica com o racional. A experiência humana demonstra isso, não podemos decidir quando e quanto vamos crescer, nem o movimento de nossos órgãos (atividades da parte vegetativa), mas podemos ter controle sobre a satisfação ou não de nossos desejos ou sentirmos que somos arrastados por eles. Quando Aristóteles declara que o não racional “ouve” a razão, isso implica dizer que o não racional se comunica com o racional deliberativo. Isso acarreta a percepção de um certo grau de racionalidade no elemento da alma dito ser incapaz de *lógos*. Essa percepção é acompanhada da dificuldade de estabelecer uma distinção mais explícita entre racional e não-racional. Para esclarecer estas diferenças Aristóteles as explica pelo uso de analogias que o racional usa para exercer a função de “pai admoestador” e o elemento desiderativo, enquanto atividade racional, exerce o papel de “criança obediente”

Essa informação, de que o elemento desiderativo é racional por ser obediente à razão, está vinculada à tese de que a virtude moral é resultante da habituação, da repetição de atos virtuosos. Sobre as virtudes, elas se dividem em espécies de acordo com as faculdades da alma, dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais. A primeira é derivada do racional contemplativo da alma “gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo” (EN. II 1103a15), enquanto a virtude moral está relacionada a faculdade desiderativa da alma e “é adquirida em resultado do hábito, donde ter se formado o seu nome (*ηθικῆ*) por uma pequena modificação da palavra *ἔθος* (hábito)” (EN. II 1103a15), “[...] somos adaptados por natureza a recebe-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN. II 1103a25)<sup>12</sup>. É visto que

---

<sup>12</sup> Isto nos faz crer que um primeiro estágio de aquisição de virtude se dá simplesmente por uma espécie de “seguir o exemplo”. Durante todo o processo de educação do caráter o sujeito está sendo forjado e treinado nos bons hábitos. Somente quando o agente adquire uma boa disposição (*hexis*) moral é que a virtude se manifesta como parte de si.



o elemento desiderativo é admoestado a seguir determinada conduta com o intuito de habituá-lo as boas ações, a fim de tornar o indivíduo bom. Logo, uma discussão acerca dos desejos e da virtude moral é de grande utilidade para compreender a obediência do não racional. Dedicaremos as páginas seguintes para isso.

### 3.1 A teoria dos desejos

Aristóteles compreende o desejo (*órexis*) como uma das paixões da alma que se relaciona com a apreensão do bem e do mal e com a busca pela *Eudaimonia*. Embora o desejo não seja uma faculdade propriamente racional, não é desconsiderada a presença de um caráter cognitivo nele. Isto se justifica pelo fato de que o desejo pode ser persuadido pela razão a seguir o que é correto e virtuoso, e, portanto, obedecendo-a. No capítulo IX do *De anima*, é dito que a *órexis* manifesta-se como anelo (*boulêsis*), apetite (*epithymia*) e ímpeto (*thymós*). As manifestações desiderativas possuem um objeto de desejo e cada qual mantém uma maneira diferente de relacionar-se com a razão.

O anelo tem por causa final o bem, não o bem absoluto no primeiro momento, mas o bem aparente. 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 sujeito virtuoso. Isso significa que o objeto do anelo é sempre o que parece ser bom diante da apreensão perceptiva do sujeito, e o que parece ser bom pode ou não coincidir com o que é verdadeiramente bom (ou o bem em absoluto). É possível notar esta coincidência no caso do sujeito virtuoso, pois o bem almejado pelo anelo, nessa situação, acaba correspondendo com o que de fato é bom em detrimento da disposição do caráter do agente. Em outros casos podem não corresponder com o bem absoluto devido ao engano gerado pelos prazeres.

Dos apetites, na *Ética a Nicômaco* é apresentado uma distinção entre os apetites corporais e os da alma<sup>13</sup>, e “com relação a tais [da alma] prazeres os homens não são chamados temperantes e nem intemperantes” (III 10 1117b30). Sobre os apetites corporais, esses aspiram “pelo gozo do objeto em si, que sempre é uma questão de tato, tanto no que toca ao comer como ao beber e à união dos sexos” (III 10 1118a30). Esses apetites corporais direcionam o sujeito a vários erros e vícios e por isso são merecedores de censura. Dentre os prazeres corpóreos, uns são naturais enquanto outros são adquiridos e peculiares a cada indivíduo. Os apetites naturais - como a fome, a sede e a libido - buscam a saciedade, pois limitam-se a preencher o que falta.

---

<sup>13</sup> Diz respeito à vitória, à honra, à riqueza e outras coisas dessa espécie.

No que se refere aos prazeres peculiares dos indivíduos, estes excedem com coisas às quais não deveriam aspirar. O sujeito que se deixa levar pelos apetites corporais se compraz das coisas censuráveis mais do que se deve, os excessos de tais objetos conduzem o agente a um estado de intemperança. A intemperança é uma espécie de disposição voluntária que “almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo; por isso sofre não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas - pois o apetite é doloroso” (III 11 1119a). A mediana em relação aos objetos de apetites peculiares é a temperança, o sujeito temperante deseja moderadamente e como se deve. Em outras palavras, a temperança é uma virtude moral ligada ao bom uso dos prazeres correspondente ao tato e ao gosto - representados pela sede, fome e pelo desejo sexual. O sujeito temperante tem o elemento apetitivo obediente ao princípio racional, uma vez que apetece das coisas de maneira adequada e na ocasião que se deve, com isso preserva a beleza e a integridade moral em seus atos tornando-se merecedor de elogios.

Sobre o *thymós*, Aristóteles o compreende como um complexo de emoções que inclui a ira, a autoafirmação, o senso de justiça, a vergonha e a honra. O *thymós* tem como objeto de desejo o *καλον*, isto é, busca pelo o que é belo e nobre. Assim como anelo, o bem almejado pelo *thymós*, em alguns casos, pode acabar que correspondendo com o que de fato é belo devido à boa disposição do caráter do agente e em outros casos podem não corresponder com o belo absoluto devido ao engano gerado pelos prazeres. Aristóteles escreve na *Ética a Nicômaco*:

A cólera parece ouvir o raciocínio até certo ponto, mas ouvi-lo mal, como os servos apressados que partem correndo antes de havermos acabado de dizer o que queremos e cumprem a ordem às avessas, ou os cães que ladram apenas ouvem bater à porta, sem procurar ver primeiro se se trata de uma pessoa amiga; e da mesma forma a cólera, devido à natureza ardente e impetuosa, embora ouvindo, não escuta as ordens e precipita-se para a vingança. Porque o raciocínio ou a imaginação nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e a cólera, como que chegando à conclusão de que preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente; enquanto que o apetite, mal o raciocínio ou a percepção lhe dizem que determinado objeto é agradável, corre a desfrutá-lo. Por conseguinte, a cólera obedece em certo sentido ao raciocínio, mas o apetite não. Por isso é ele mais censurável, pois o homem incontinente com respeito à cólera é vencido em certo sentido pelo raciocínio, ao passo que o outro o é pelo apetite e não pelo raciocínio. (VII 6 1149A25-1149b)

Diante do que foi lido, é possível perceber que Aristóteles deixa de usar o termo *thymós* para usar cólera ou seus cognatos. No seu tratado retórico é possível encontrar novamente o uso desses cognatos, “a ira é um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós ou contra pessoas

da nossa convivência” (*Ret.* 2.2.1378a31-33). Cooper, em seu ensaio de 1999, reconhece essa variação de uso entre os termos e descreve:

Pelo que já vimos, é bastante claro o que faz da raiva não apenas um desejo, mas uma emoção, de acordo com Aristóteles. Por ser acompanhada por *lupê* [“perturbação”]<sup>14</sup>, a raiva é um desejo perturbador e agitado por vingança; a pessoa com raiva fica transtornada por ter sido tratada com aparente desrespeito e desinteresse. Em outras palavras, não é um desejo sereno e “racional”, um desejo judiciosamente pensado para infligir dor ou outra punição. Na Retórica I.10.1369a1-4, Aristóteles usa o termo “raiva” (*orgê*) para designar um dos três tipos de desejo que ele distingue (os outros dois sendo a vontade e o apetite). Isso implicaria que o tipo de desejo ao qual a raiva pertence, pela definição encontrada na Retórica, seria por natureza agitado e perturbador. Em outros escritos<sup>15</sup>, contudo, Aristóteles regularmente diferenciar raiva de desejo dotado de “espírito” (*thymós*), usando esse último termo para nomear seu segundo tipo de desejo e tratando a raiva como um caso especial seu, o caso em que o desejo é extremamente agitado e perturbado (COOPER, 1999, p. 249-50).

No geral, a raiva é um *pathos*, mas é também uma espécie, e na verdade, uma subespécie de desejo, sendo a espécie em si o *thymós*. E o *thymós*, como uma espécie de desejo, é uma das três forças motivadoras da alma humana, sendo as outras duas o anelo (desejo racional) e o apetite. Se o desejo racional pertence à razão, como Cooper evidentemente sustenta, então temos efetivamente algo bem parecido com a alma tripartite encontrada na *República* de Platão. Contudo, não iremos nos reter a esta discussão no momento.

Voltando para a citação da *Ética*, percebe-se então a apresentação da tese no qual o descontrole por apetite é mais vergonhoso do que ações feitas em resposta aos estímulos coléricos, isso porque o ímpeto aparenta ser mais dialogável com a razão. A explicação para essa tese consiste na relação que os indivíduos mantêm com os prazeres e as dores. Vimos que dos objetos que proporcionam prazer, por um lado existem os necessários – estados corporais associados à temperança e intemperança – enquanto que por outro lado há os não necessários – a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas dessa espécie - esses são escolhidos por si mesmo. De acordo com Aristóteles os excessos com referência aos objetos não necessários são chamados de “incontinentes com a especificação ‘no tocante ao dinheiro, à honra, ao lucro ou à cólera’ – não simplesmente incontinentes, porque diferem das pessoas incontinentes e são assim chamados devido a uma semelhança.” (VII 4 1147b30). Considerando que a honra e a nobreza, enquanto bens particulares e objetos de atuação do *thymós*, são partes constituintes da

<sup>14</sup> Nota dos tradutores: oferecemos este significado para a palavra *lupê*, que o autor deixa sem tradução. Outras traduções possíveis são “aflição” e “dor”.

<sup>15</sup> Os “outros escritos” citados são DA. 414b2, MM 1187b37 (“sobre o *thymós*”), e (“para *orgê* como um caso especial de *thymós*-desejo”), DA. (I.1) 403a30 e Top. (VIII.1) 156a32, “com Top. 126a8-10 e (II.7) 113b1”.

felicidade, nos é permitido afirmar que alguns prazeres pertencem à classe das coisas nobres e boas. Logo, “não são maus todos os que, contrariando a reta razão, se deixam avassalar por um dos objetos naturalmente nobres e bons e o buscam em detrimento de tudo mais (...) essas coisas são bens e o que delas se ocupam são louvados” (EN VII 4 1148a30).

Ainda sobre ações correspondentes a cólera serem menos vergonhosa, Aristóteles justifica que “a cólera e a irritabilidade são mais naturais do que os apetites pelos excessos” (EN 1149b4-13) pois estes últimos são adquiridos por maus hábitos ao passo que o ímpeto consiste em uma reação natural e imediata à dor sofrida. A dor sofrida corresponde no desejo de retaliação daquele que manifesta algum desdém “contra nós ou contra pessoas da nossa convivência” (*Ret* 2.2.1378a31-33). O desdém é derivado da opinião se algo ou alguém possui valor ou não, assim como qualquer coisa que contribua significativamente, considerando para coisas boas ou más. Coisas que não têm significância são consideradas sem valor. A natureza da ação impetuosa segue considerando o que é belo e honroso, e surge devido ao desrespeito à honra sua ou de alguém, enquanto que a natureza do apetite é seduzir o agente ao prazer o levando-o à incontinência absoluta. Aristóteles compara o apetite à Afrodite, afirmando que sua natureza é insidiosa como a da deusa “que rouba a razão aos sábios, por mais prudentes que sejam” (EN VII 6 1149b15). Fazendo uma analogia, digamos que o ímpeto se assemelha à vítima da manipulação, enquanto que o apetite, àquele que manipula. O ímpeto gerado na vítima do engano é mais justo do que o apetite daquele que engana. Por isso, o erro advindo da ação voluntária prazerosa é moralmente mais grave do que o erro cometido por uma ação voluntária impetuosa.

Sobre as causas de disposição da cólera, no tratado retórico, Aristóteles categoriza o desdém em três subespécies: o desprezo, o despeito e a insolência. Aquele que desdenha despreza tudo o que se julga não ter valor, semelhante à maneira quando se rebaixa alguém. Sobre o despeito, esse é definido como algo que “bloqueia os desejos [*boulêseis*] de outra pessoa não com a finalidade de ter alguma coisa para si mesmo, mas, principalmente, de que o outro não a tenha” (*Ret* 2.2.1378b18-19). A maneira que o filósofo explica essa subespécie consiste na ideia de que o ofensor não busca vantagem pessoal, pois supõe que aquele que sofre o despeito não possa lhe proporcionar alguma coisa que valha a pena e assim, nem o teme e nem busca sua amizade. O sujeito que sofre a ação então é considerado inútil, seja para o bem ou para o mal, semelhante à definição de falta de valor para Aristóteles. Quanto à insolência ou *hybris* é definida por falas ou atitudes que possam gerar vergonha a alguém por puro prazer e esse prazer se origina do sentimento de superioridade, não de alguma vantagem. Aristóteles escreve:

Aquilo que causa prazer aos insolentes é o fato de eles pensarem que o exercício do mal os torna superiores. É por isso que os jovens e os ricos são insolentes, pois ao procederem dessa forma julgam elevar-se dos demais. A desonra é inerente à insolência, e desonrar é desprezar, porque aquilo que não tem nenhum valor também não merece nenhuma estima, nem para o bem, nem para o mal. (*Ret.* 2 2 1378b30)

A explicação aristotélica sobre o caráter colérico é constituída por um senso de estima e valorização “de indivíduos que são superiores ou inferiores em relação à força, à riqueza, ao status e coisas afins” (*Ret.* 2 2 1379a36- 1379b2). Essas são razões pelas quais as pessoas que têm dúvidas sobre elas mesmas, sejam em relação à aparência ou à ocupação, ou a qualquer outra coisa que é considerada importante, são inclinadas a sentir raiva, enquanto aquelas que são confiantes no fato de que elas se sobressaem<sup>16</sup> não o são.

O que nos permite afirmar que o *thymós* possui uma natureza dialogável com a razão, isto é, capaz de compreender seu discurso persuasivo, está na relação que seus aspectos mantêm em estimular boas e belas ações no agente. Aristóteles não pensa que o desejo impetuoso esteja envolvido com raciocínio no sentido literal, pelo contrário, o relaciona a um tipo de visão avaliativa que emprega uma apreensão cognitiva de modo a motivar um determinado curso de ação. O que deixa subentendido uma certa valorização do ímpeto em relação ao anelo e ao apetite. Contudo, isso não significa que o apetite deva ser desprezado ou evitado. Segundo Gröngroos (2007), pode se notar uma certa perspectiva reflexiva no caso do apetite ao nutrir um desenvolvimento de esquemas para maximizar o prazer e minimizar a dor, o que pode requerer complicadas deliberações, e assim, cita o Marquês de Sade como exemplos de esquemas muito bem deliberados para o prazer sexual.

De modo geral, embora o próprio *thymós* não possua a capacidade propriamente dita de produzir um *lógos* persuasivo que resulte na obediência do elemento desiderativo, uma vez que essa é uma atividade característica da parte deliberativa da alma, sua virtude de valor fortalece a atuação do racional deliberativo na adequação dos desejos com a razão. Essa adequação é dada em termo de habituação (*ethismos*), pois para um sujeito ser virtuoso deve-se cultivar os sentidos através da repetição. E como afirma Gröngroos (2007), “essa compreensão é obtida através da experiência e não através do raciocínio”. O papel desempenhado pelo desejo impetuoso é muito importante no processo de habituação e pode ser visto nitidamente na educação do indivíduo em desenvolvimento.

---

<sup>16</sup> Pessoas que realmente se sobressaem, seja em relação à família, ao poder, à riqueza, ou, de fato, a qualquer habilidade, como a oratória (que aqui está estreitamente ligada à habilidade de governar), esperam deferência (*poluôreistai*) de seus inferiores (*hêttontes*) em razão de sua superioridade (2.2.137b34- 1379a6), e são particularmente suscetíveis a se tornarem enraivecidas se, em lugar disso, sofrem alguma desconsideração.

Aristóteles menciona, no livro X da *Ética a Nicômaco*, dois métodos que podem ser utilizados para conduzir as crianças à uma conduta adequada: 1) coagir a criança a agir corretamente, ou seja, apelar para a sensação de prazer e dor da criança; a criança ajusta sua conduta para obter prazer e evitar a dor; 2) Incentivar o bom comportamento da criança recorrendo ao senso de pudor, ou melhor, a ideia de valor e boa reputação. O filósofo encerra a exposição afirmando que “o homem bom, vivendo como vive com o pensamento fixo no que é nobre, submete-se à argumentação, ao passo que o homem mau, que só deseja o prazer, será corrigido pela dor, como uma besta de carga” (EN. X 9 1180a10). Sobre o segundo método, Gröngroos (2007) acredita que a criança pode não entender o porquê, por exemplo, que a honestidade é uma coisa boa, mas sendo informada de que agir de forma honesta a torna uma pessoa melhor, o desejo impetuoso da criança assume o comando e motiva o comportamento honesto conforme o desenvolvimento da criança por meio da habituação. O cultivo do desejo impetuoso da criança, está intimamente ligado e dependente de seu senso de pudor e vergonha, ou seja, isso é o que Aristóteles tem em mente quando aponta que é através da censura que a parte não-racional da alma é persuadida pela razão. Pois, é preciso apelar para a honra e autoestima do agente, ao passo que, ao censurá-la por mau comportamento, implica recorrer a funções constituintes do *thymós*.

Deve-se considerar diante do contexto de desenvolvimento gradual do caráter do indivíduo que em determinado ponto o desejo impetuoso assume um papel moderador de força com relação ao apetite, por exemplo, no período em que é atribuído a correção de comportamento excessivo à criança no que diz respeito aos apetites, recorrendo ao sentimento de pudor. Esse senso moral com relação aos apetites ajuda a desenvolver a capacidade de resistir ao excesso e isso explica o processo de moderação. Vale ressaltar que o ímpeto quando não obediente ao racional deliberativo precipita a ação antes de compreender o que a razão dita e por não ouvir bem, ele não a obedece por completo, mas de um modo distorcido reagindo imediatamente à dor do insulto.

Nesse ponto da pesquisa notamos que a teoria sobre a obediência do elemento racional de Aristóteles apresenta uma problemática. Enquanto que na citação EN 1149b é argumentando a favor de uma superioridade do *thymós* em relação aos apetites, devido sua capacidade cognitiva de interpretar um discurso e fortalecer a atuação do racional deliberativo na admoestação dos desejos, na citação EN 1180a10, Aristóteles indica reconhecer que existe uma outra maneira de persuadir o elemento não-racional, que seria através da dor.

Tal percepção acarreta uma série de questionamentos, como por exemplo; existe mais de uma maneira de persuadir o elemento não racional? Assim como o *thymós*, o apetite

também consegue se comunicar com a razão? O apetite possui uma capacidade cognitiva? O que Aristóteles entende por “adequação por meio da dor”? Qual o papel do saber calculativo diante dessa espécie de adequação? As respostas a estas questões demandam um aprofundamento que podem ultrapassar os limites de uma dissertação, por esta razão, optamos pelo argumento que mais corresponde à finalidade de Aristóteles quando afirma que as ações são belas e realizadas com vistas ao belo (IV 2 1120a24), que podem ser dito a título geral: todas as ações virtuosas são feitas com vistas ao belo.

Vimos até então que os desejos podem influenciar nas ações de duas formas, positiva e negativamente. De forma positiva, os desejos podem levar o ser humano a buscar a felicidade, que é o fim último de todas as ações humanas e que consiste em uma vida virtuosa, racional e contemplativa. De forma negativa, os desejos podem levar o indivíduo a se tornar escravo dos prazeres e de bens externos contingentes, que não garantem a verdadeira felicidade. Por isso, Aristóteles defende que os desejos devem ser moderados pela faculdade calculativa que orienta as ações humanas para o equilíbrio entre os extremos e bem comum. O desejo, enquanto força motriz das ações humanas, busca a satisfação de uma falta e para isso se articula com o que é fonte de prazer e desprazer.

Chegamos agora ao fator ao qual possibilita a apreensão da realidade e seus objetos, a concepção perceptiva. A percepção não é apenas uma mera reprodução da realidade, mas uma atividade da alma que envolve imaginação, memória e juízo. Sendo esses elementos partes constituintes da realidade psíquica do ser humano, analisaremos como Aristóteles compreende tais elementos e qual função desempenha a percepção /imaginação no trato deliberativo das ações virtuosas.

### **3.2 Percepção**

Nosso intuito com esta parte da pesquisa é entender o papel da percepção na emoção com o apoio da *EN* e do *DA*. A fim de facilitar a compreensão do movimento perceptivo, retomaremos os levantamentos acerca da alma.

O processo perceptivo no *De Anima* é entendido por ser resultado do movimento causado pelo objeto externo na alma sensitiva (416b32). Aristóteles 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. Diante dessa definição podemos notar a importância da relação objeto externo e percepção sensível como um fator explicativo para o “perceber” no sujeito. Vejamos as considerações feita por Polansky:

Aristóteles diz que fica claro (*dêlon*) que a capacidade sensitiva (*aisthetikón*) é apenas em potencialidade (*dynamei mónon*) e não na atualidade (*energéia*, 417a6-7). Isso é claro, presumivelmente, uma vez que animais não estão sempre percebendo – pelo menos às vezes eles dormem e, talvez, fecham os olhos (ver A2) –, por isso a percepção é uma capacidade em vez de atualidade. Porque o sentido é de algum modo uma potencialidade, ele só vai perceber quando alguma coisa o provocar (...). (2007, p. 227)

No *De Anima* a alma é explicada como forma. Ela é “aquilo graças a que vivemos, sentimos e pensamos” (414a4) e é um dos componentes do conceito de substância. Segundo Aristóteles, a substância se diz de três modos: forma, matéria e o composto de ambas. Ele compreende a matéria enquanto potência e a forma, por sua vez, atualidade. “Não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela é a atualidade de um certo corpo” (*DA*. 414a14). Já o composto de ambos os elementos é determinado como animado. Aplicando esse entendimento à capacidade de percepção, o perceber é igualmente identificado com o “entrar em atividade”, porém a capacidade de perceber é uma potência. É pela mediação dos órgãos do sentido que o senso perceptivo se torna ato. Aristóteles mais uma vez se usa de analogias para facilitar a compreensão do leitor:

Por um lado, há aquele que conhece no sentido de que diríamos ser o homem conhecedor, por estar entre os que conhecem e possuem conhecimento; e há, em outro sentido, aquele que dizemos ser conhecedor por já saber a gramática (e cada um deles é em potência, mas não da mesma maneira: o primeiro, por que é de tal gênero e matéria, o outro, porque, se quiser, pode inquirir, nada externo o impedindo) E, há, por fim, aquele que está inquirindo e em atualidade, conhecendo em sentido próprio este “A” determinado. Os dois primeiros são conhecedores em potência: um, por ter-se alterado via aprendizagem e por passar várias vezes de uma das disposições contrárias a outra; o outro, de outro modo, por passar do ter a percepção sensível ou a gramática sem exercitá-lo ao estar em exercício. (*De Anima*, 417a23-29)

Acreditamos que esta citação fornece uma visão útil sobre a aquisição do conhecimento. Essa aquisição é explicada por um processo discriminado em três estágios<sup>17</sup>. Primeiro, o ser humano por ter uma essência racional possui atributos que o torna potencialmente conhecedor, ou seja, o ser humano possui um conhecimento em potência. O segundo momento é a alteração dessa potencialidade proveniente da aprendizagem, implica na capacidade de “possuir intelectualmente o conhecimento da gramática”, próprio à um sujeito instruído e conhecedor. Por fim, o sujeito sai do estado conhecedor para o estado de plena atividade desse conhecimento, isto é, o sujeito agora conhecedor da gramática é capaz de

---

<sup>17</sup> Cecília Reis (2007, p.232) ao discutir sobre intelecto e capacidade de conhecer e optar pelos termos “potência primeira” e “potência segunda” para se referir e diferenciar os dois primeiros estágios.



escrever e ler. Nos dois primeiros estágios, pode-se falar de conhecimento em potência, no terceiro, por outro lado, o conhecimento está em atividade.

Ainda sobre a citação, nota-se que o termo “alteração” é usado para designar o sujeito que é levado da potência ao conhecimento disposicional<sup>18</sup> e que Aristóteles faz menção a dois sentidos possíveis do termo “alteração”, como está exposto no seguinte trecho:

Por um lado, então, conduzir o que pensa e entende do ser em potência à atualidade, é justo que tenha uma outra denominação que não instrução. Por outro lado, sendo em potência, quem aprende e compreende uma ciência por parte de quem, tendo-a em atualidade, pode ensinar, ou não deve-se dizer que existem dois modos de alteração: a mudança quanto às condições privativas e a mudança quanto às disposições e à natureza (*De Anima*, 417b10-16)

Aristóteles sustenta a existência de dois gêneros distintos de alteração: a mudança concernente à passagem da privação à posse de uma qualidade; e a mudança concernente à disposição e à natureza. A interpretação feita por Zingano do *De Anima* (III,4-5) no seu livro *Razão e sensação em Aristóteles* nos mostra que essa alteração é qualitativa, pois o sujeito passa de um estado de potencialidade para um estado de atualidade, e essas duas espécies de alteração são complementares e necessárias para o conhecimento. Uma vez que a alteração concernente “à disposição e à natureza” é consequência da passagem “privação à posse de uma qualidade”. Zingano ilustra essa relação por meio de uma analogia:

Um aluno que está aprendendo a tocar violão começa com um estado de ignorância, pois não sabe como tocar violão. O aluno então recebe aulas de um professor, o que o leva a um estado de conhecimento. O aluno adquire a habilidade de tocar violão, o que é uma alteração no sentido "mudança concernente à passagem da privação à posse de uma qualidade". Essa alteração é necessária para que o aluno entre em contato com o objeto cognoscível, que é o violão. No entanto, o aluno ainda não compreende completamente como tocar violão. O aluno precisa praticar e desenvolver suas habilidades para que possa compreender completamente o objeto cognoscível, que é o violão. Essa compreensão é uma alteração no sentido de "mudança concernente à disposição e à natureza". A alteração no sentido "mudança concernente à passagem da privação à posse de uma qualidade" é necessária para que o aluno possa adquirir a habilidade de tocar violão. A alteração no sentido de "mudança concernente à disposição e à natureza" é necessária para que o aluno possa compreender completamente como tocar violão. (ZINGANO,1998, p.87)

Aristóteles entende a percepção geral como um certo modo do sensível ser movido ou modificado, isto é, de ser alterado por algo. Ser alterado por algo implica dizer que o

---

<sup>18</sup> Conhecimento próprio aos indivíduos já instruídos.

percepiente se torna semelhante à qualidade sensível em ato, portanto o sentido “é afetado enquanto não semelhante, mas, uma vez afetado, se assemelha e torna-se tal como ele [objeto externo]” (DA II 417b29). Esse objeto externo é algo já em atividade efetivamente perceptível. Quando o objeto perceptível altera o percepiente de determinada qualidade, este se torna semelhante ao objeto. Ou seja, a causa eficiente da atividade do perceber é externa ao sujeito. É necessário subsistir o objeto da percepção sensível para que a atividade perceptiva aconteça. O “torna-se semelhante” equivale a assimilar a forma do objeto enquanto tal. Por exemplo, ao ver uma maçã, recebe-se a forma da maçã (sua cor, seu formato, seu tamanho e etc.) sem receber a matéria da maçã (seu suco, suas sementes, sua polpa e etc.). Assim o sentido percepiente torna-se semelhante ao objeto externo, na medida que assimila a sua forma e não sua matéria.

Vimos a necessidade e importância da presença do objeto externo para a efetividade da percepção sensível (*aisthesis*). Logo, é de tamanha utilidade investigar esses objetos externos, isto é, os sensíveis<sup>19</sup> e as coisas sentidas. Os sensíveis se mostram de três maneiras “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 418A7). O de domínio próprio a cada sentido é percebido por si, o objeto externo é único e determinado a um sentido que o percebe exclusivamente. Um exemplo disso é a visão, a audição, a gustação e o tato. “E a respeito destes, cada sentido discerne, e não há engano de que é cor ou som, mas sim sobre o que é e onde está o colorido, ou sobre o que é e onde está o sonante” (DA II 418A11). A assimilação dos sensíveis próprios é sempre verdadeira, podendo haver engano somente quando ocorre a percepção em que os sensíveis próprios a um sentido são percebidos acidentalmente por outros sentidos, ou quando há a percepção comum, ou seja, a combinação de percepções de diversos sentidos. Os denominados “comuns a todos” são o movimento, o número, o repouso, a figura e a magnitude. Esses objetos não dizem respeito a um único sentido, portanto, não possuem um sentido próprio ou um órgão específico para percebê-la e por isso essa percepção é passível de erro. No entanto, todos os cinco sentidos são capazes de apreender este tipo de sensível. Aos sensíveis por acidente, os objetos são casualmente percebidos pelos sentidos e suscetíveis a erro. Cecília Reis, em nota no livro *De Anima*, explica da seguinte forma:

Quando percebemos, por exemplo, uma figura branca, a cor branca é aquilo que essencialmente a visão percebe (do mesmo modo que a voz é aquilo que essencialmente a audição percebe). Porém, como acontece de tal figura branca ser alguém, “o filho de Diáres”, concomitantemente e acidentalmente, também é percebida pela visão a identidade da figura branca, embora a identidade não seja ela própria um objeto da percepção. (2006, p. 238)

---

<sup>19</sup> Aristóteles parece se utilizar desse termo como sinônimo para objetos externos.

Após essas descrições o Estagirita afirma ainda que os demais sentidos, assim como a visão, requerem a existência de algum tipo de meio que possibilite a sensação advinda dos sensíveis em ato que lhes sejam correspondentes, visto que estando em contato direto com o órgão do sentido, o sensível não ocasiona sensação alguma. “O meio é justamente aquilo que estabelece a diferença entre a coisa sentida e aquilo que a sente” (REIS, 2006, p. 242), permitindo que haja a sensação. O mais importante dos meios é o transparente:

Chamo transparente ao que é visível, mas não é visível por si, por assim dizer em sentido absoluto, mas por uma cor estranha. E tal é o ar, a água e muitos sólidos, pois não é transparente enquanto água nem enquanto ar, mas porque há uma certa natureza que é a mesma e é imanente a estes dois [corpos simples] (DA, 418b3)

Assim, o transparente pode ser indicado como aquilo que permite que o ato do percebido, através do movimento provocado por ele no meio – ou seja, no transparente –, chegue ao órgão da percepção sensível, o qual é movido pelo movimento do meio – a saber, do transparente – para que seja captado por este órgão da percepção que é movido (REIS, 2006, 243). Sobre este assunto, segue a referência que Aristóteles faz ao ato de ver: “O ato de ver ocorre quando o capaz de perceber é afetado por algo; mas é impossível que o seja pela própria cor que é vista; resta então que o seja pelo intermediário” (DA., 419a19). O ato de ver só ocorre quando o órgão é afetado pela atualidade do transparente, “a luz é a atividade disto, do transparente como transparente” (418b3) e o que é visto por meio da luz é a cor ou aquilo que tem cor. Uma evidência disto está no seguinte exemplo, “se alguém colocar o que tem cor bem diante da própria vista, sem luz, não o verá” (419a7), contudo, a cor afetada pela atividade do transparente move o órgão sensível, ocorrendo o ato de ver. A respeito do som, do odor, do tato e da degustação a discussão é a mesma, “pois nenhum deles produz percepção sensível ao tocar no órgão sensível, e sim quando o intermediário é movido pelo odor e pelo som; e pelo intermediário, por sua vez cada um dos órgãos sensíveis” (419a22). A percepção sensível, deste modo, é entendida como a capacidade discriminativa sobre as coisas sensíveis que nos aparecem, podendo, assim, ser fonte de conhecimento para o sujeito. Essa informação é crucial para uma pesquisa ética sobre a racionalidade do elemento desiderativo, pois mais adiante veremos a proporção da relação entre emoção e o juízo quanto aos particulares que nos tocam.

A exposição do *De Anima* familiariza-se às propostas apresentadas na *Ética a Nicômaco* sobre a percepção, quando esta última obra informa que cada sentido vem a ato pela relação com o objeto sensível que lhe é correspondente. No livro I do tratado ético afirma-se que a percepção é uma faculdade natural dos seres humanos, que lhes permite captar as

qualidades sensíveis dos objetos, como a cor, o som, o sabor e etc. A percepção se diferencia da opinião (*doxa*) por essa última ser uma forma de conhecimento discursivo que pode ser verdadeiro ou não. Da mesma forma não se assemelha à intuição, pois o saber intuitivo é uma espécie de conhecimento imediato e indemonstrável, que se aplica aos princípios universais e necessários. A percepção é vista como um conhecimento particular e contingente, que se baseia na experiência sensível. Aristóteles defende que a percepção é um requisito para o desenvolvimento da virtude, pois ela nos permite conhecer os objetos reais e suas propriedades, e assim agir de acordo com a razão e a finalidade ética.

Como mencionado, a virtude moral não é uma disposição natural, mas um resultado do hábito, que é adquirido pela repetição de atos virtuosos. O hábito, por sua vez, depende da percepção, pois é preciso perceber as circunstâncias e as consequências de cada ação, e escolher o meio-termo entre os extremos do excesso e da falta. Portanto, a percepção é necessária para corrigir os maus hábitos e evitar os vícios, que são desvios da virtude. Logo, a percepção está no mesmo âmbito da razão prática. Seria esse tipo de percepção mencionado no livro VI, como associado à prudência? Observemos a seguinte citação:

Ela [sabedoria prática] opõe-se, por outro lado, à razão intuitiva, que versa sobre premissas limitadoras das quais não se pode dar a razão, enquanto a sabedoria prática se ocupa com o particular imediato, que é o objeto não de conhecimento científico mas de percepção – e não da percepção de qualidades peculiares a um determinado sentido, mas de uma percepção semelhante àquela pela qual sabemos que a figura particular que temos diante dos olhos é triângulo; porque tanto nessa direção como na da premissa maior existe um limite. Mas isso é antes percepção do que sabedoria prática, embora seja uma percepção de outra espécie que não a das qualidades peculiares a cada sentido. (EN VI 1142a25-30)

Nessas condições, a percepção relacionada à prudência é de certa forma diferente da percepção dos sensíveis próprios mencionados em *DA II*. O livro VI nos informa que a *prudência* é a excelência da percepção deliberativa ou prática. Envolve 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 (VI 1144a34). Quanto à ação, ao contrário da percepção do sensível próprio, que é sempre correta, na percepção deliberativa opera o silogismo prático e tem por alvo o que é melhor para o agente, porém, está sujeita ao erro uma vez que seus objetos envolvem prazer e dor.

Reforçamos que a percepção sensível pode ser entendida, mesmo em diferentes tratados, como o início do conhecimento explicado a partir da apreensão de objetos externos particulares que são próprios ou comuns, e essa apreensão conduz o sujeito a variados estados

de espírito, prazeres ou dores e pode mesmo ter relação com a emoção. Diferente da percepção de tipo deliberativa, que se refere à capacidade de raciocinar sobre o que é conveniente no âmbito moral, o saber calculativo a utilizará como meio para fundamentar seu discurso de caráter persuasivo, vislumbrando o sujeito a produzir boas ações. A percepção deliberativa não é o racional deliberativo. Este último é uma atividade de outra natureza que pode operar com a percepção sensível e deliberativa para produzir o conhecimento. Todavia, entre a relação percepção e razão existe um elemento fundamental: a imaginação. Portanto, cabe-nos agora dissertar sobre a *phantasia* e seus componentes.

### 3.3 *Phantasia*

No tratado ético a imaginação<sup>20</sup> está associada ao *thymós*. No trecho em questão (EN VII 7 1149a30) são feitas reflexões quanto à capacidade do apetite e da cólera em ouvirem a razão, e a forma como as emoções relacionadas a eles se comportam devido à participação do racional. Esses *pathe* estão associados à percepção e às aparências (ou imagens), explicando que a razão ou a imaginação intermedia as apreciações dos desdêns que encolerizam. Assim, a imaginação é atrelada ao *thymós* e pode estimular a cólera.

No *DA* é possível encontrar informações adicionais sobre tais reflexões. Nele Aristóteles associa a imaginação com a *aisthesis* e os tipos de pensar. “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<sup>21</sup>” (*DA* III 2 427b14-16). Nota-se que para tratar das capacidades da razão e emoções se faz necessário abordarmos sobre a imaginação visto que esta é um intermediário entre o perceber e o pensar.

Aristóteles continua a apresentar argumentos para refutar a tese que identifica a *phantasia* à percepção e intelecto. Sobre os argumentos referentes à percepção, vejamos o parágrafo a seguir:

Que a imaginação não é percepção sensível, é evidente a partir disso: pois a percepção sensível é ou uma potência como a visão ou uma atividade como o ato de ver; mas algo pode aparecer para nós mesmo quando nenhuma delas subsiste- como, por exemplo, as coisas em sonhos. Além disso, a percepção sensível está sempre presente, mas não a imaginação. E se ela fosse o mesmo

<sup>20</sup> Vale ressaltar que “fantasia” é comumente traduzido por “imaginação”, da mesma forma que, “*phantasma*” é comumente traduzido por “imagens” e “*phantasmata*” é traduzido por “imagens”. Aristóteles possui um entendimento para imaginação que não se reduz à capacidade imaginativa do senso comum. Por exemplo, o significado do termo também se assemelha ao que é denominado por memória como também diz Caston, “por ter a capacidade de reter imagens ou *phantasmata*, isto é, reter percepção” (1996, p.20-21).

<sup>21</sup> A suposição ou *hypolêpsis*, é uma noção ampla que inclui ciência, opinião e entendimento, bem como os seus opostos: ignorância, opinião errada e *aphrosynê*.

que a percepção sensível em atividade, então seria possível subsistir imaginação em todas as feras; mas não parece ser assim, por exemplo, nas formigas, abelhas e vermes. Depois, as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a memória das imagens é falsa. Além disso, quando estamos em atividade acurada no que concerne a um objeto perceptível, não dizemos que ele aparenta ser um homem, mas antes quando não o percebemos claramente. É neste caso que a percepção seria verdadeira ou falsa. E, como já dissemos, imagens aparecem para nós mesmo de olhos fechados. (DA III 3 428a5)

São apresentados quatro argumentos. Em primeiro lugar, a imaginação não pode ser percepção sensível, porque como vimos acima, a percepção é ou uma potência como a visão ou um ato como o de ver, mas as imagens podem aparecer para nós quando não subsistem diante de nós [por exemplo, produzindo os sonhos], e a percepção sensível é sempre presente. As imagens aparecem mesmo com os olhos fechados, enquanto que a percepção depende destes abertos para que contatem seus objetos. O segundo argumento é se a imaginação fosse o mesmo que a percepção em potência ou em atividade, então ela subsistiria em todos os animais. Em terceiro lugar, os sentidos jamais se enganam quanto aos seus objetos próprios ao passo que a imaginação nem sempre é verdadeira. Por fim, as imagens – sejam as que permanecem após a visão, sejam aquelas desvinculadas ao ato de visão [fantasia] – podem ocorrer mesmo quando o sentido da visão não está em atividade. A partir disso, entende-se que a atuação da *phantasia* inicia quando, de certa forma, a atuação da percepção se encerra. A imaginação e o que se pode dizer de seu objeto – *phantasmata* – estão presentes quando não há mais objeto de percepção afetando o órgão sensível. Assim, quando determinado estado de espírito não está ligado a algum objeto da percepção externa, esse estado é resultante de uma imagem da *phantasia*. É evidente que há uma semelhança entre o que é entendido por memória e por imaginação. Uma vez que há uma capacidade na alma capaz de reter informações sensíveis e também a capacidade de “resgatá-los” quando estes já não se fazem presentes, entretanto, a distinção entre memória e *phantasia*, se é que há alguma, não será respondida nesta pesquisa.

Ainda sobre o que a imaginação não é, na passagem 428<sup>a</sup>16 do *De Anima*, é levantado um argumento contra a identificação da imaginação com a ciência e o intelecto. Ambos são disposições sempre verdadeiras, mas a imaginação, por sua vez, pode ser falsa – e em seguida, refuta a identificação com a opinião. Aristóteles sustenta que a opinião é um tipo de crença resultante daquilo que foi percebido. A crença pode ser falsa ou verdadeira, baseada na avaliação de algumas evidências. Ela não é necessariamente verdadeira, mas pode ser provável e plausível. É inerente a opinião uma capacidade avaliativa, uma espécie de aspecto

racional, capacidade a que os animais não têm acesso<sup>22</sup>. O ponto em questão é que a imaginação não é uma atividade ligada à opinião, uma vez que “toda opinião é acompanhada de convicção, e a convicção é acompanhada do estar persuadido, e a persuasão é acompanhada de razão; em algumas feras, porém, subsiste imaginação, mas não razão” (*DA*. III 3 428a16).

A imaginação é descrita como um movimento decorrente da atividade da percepção sensível (III 3 428b30). Zingano a explica como “a faculdade da alma que preserva o que é dado pela sensação sob forma de imagens sobre as quais o intelecto vai operar, funcionando como uma ponte entre razão e sensação” (2008, p. 203), em outras palavras, é uma capacidade cognitiva relacionada a imagens. A respeito das imagens Aristóteles argumenta na parte III do *DA* que elas são formadas quando os sentidos nos fornecem informações sobre o mundo e essas informações são então armazenadas enquanto imagem de determinado fenômeno.

Sobre a maneira que imaginação se relaciona com o pensamento, no que diz respeito a juízos falsos ou verdadeiros, Aristóteles coloca em pauta os vários graus de falibilidade da percepção sensível em função de seus sensíveis – próprios, acidentais e comuns. Na passagem *DA* 428b10 o Estagirita afirma que a percepção do objeto próprio a cada sentido é verdadeira ou minimamente falsa. A percepção pelos acidentais admitem uma margem de erro maior que a percepção dos sensíveis próprios, porém menor em relação à probabilidade de erro da percepção que é comum a mais de um sentido – propriedades como forma, tamanho, figura e movimento. Uma vez que a imaginação é um movimento derivado da percepção sensível, essa falibilidade imanente das três percepções torna-se inerente à *phantasia*. As imagens geradas em resposta às alterações produzidas pela percepção própria a cada sentido são verdadeiras, mas as produzidas pelos sensíveis comuns e acidentais podem ser tanto verdadeiras quanto falsas, considerando a margem de erro. Outro fator mencionado por Aristóteles que pode levar à formação de imagens falsas é a presença do objeto. Quando o objeto sensível não se faz presente ou não está no campo de percepção do indivíduo, a imagem é mais propensa a ser falsa. Isso ocorre porque com o objeto distante, há menos informações que auxiliam na criação de imagens precisas.

Uma observação importante apresentada no livro III do *DA* é que existem dois aspectos da capacidade imaginativa que diz respeito à percepção do objeto, são os aspectos deliberativo e perceptivo. O aspecto perceptivo da imaginação - comum a todos os animais- é

---

<sup>22</sup> Os animais não são capazes de avaliar evidências e chegar a conclusões plausíveis ou prováveis. Eles são capazes de formar crenças sobre o mundo, mas essas crenças são geralmente baseadas em suas próprias experiências e percepções. Por exemplo, um cachorro pode ter a crença de que os humanos são seus amigos. Essa crença é baseada na experiência do cachorro de ser tratado de forma gentil pelos humanos. O cachorro não é capaz de avaliar evidências para apoiar ou refutar essa crença.

a capacidade de gerar imagens mentais de coisas que estão presentes nos sentidos do sujeito, a fim de facilitar a compreensão do mundo ao seu redor, mas não é suficiente para tomar decisões. A imaginação deliberativa, exclusiva dos seres dotados de cálculo, é capaz de produzir imagens mentais de coisas que não estão presentes, a fim de tomar decisões. Essa interpretação liga-se àquelas do livro VI da EN, uma vez que esse tipo de imaginação capacita o agente a discernir as imagens, a partir do silogismo prático no caso da ação, colaborando para o alcance da *prudência*. Aristóteles delimita a *phantasia* deliberativa da seguinte forma:

O capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens, e como nestas está definido para ele o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado, então mesmo à parte da percepção sensível, ele se move quando está diante das imagens. Por exemplo, quando percebe a tocha em que está o fogo, ele reconhece – vendo-a mover pela percepção comum- que é um inimigo. Mas, em outro momento, com as imagens e pensamentos na alma, ele raciocina como se as estivesse vendo e delibera sobre coisas vindouras à luz das presentes. Quando ele disser que lá está o agradável ou o doloroso, então aqui o evita ou persegue e, em suma, fará um só coisa. (DA. III 7 431b2-10)

No exemplo do fogo, quando o homem avista a tocha é percebido paralelamente a presença de um inimigo em potencial. Diante dessa percepção o ser humano já delibera como agir referente à situação, cabendo a ele o desejo de fugir ou enfrentar o inimigo em potencial. É possível ver uma espécie de relação entre as imagens, a percepção e o pensamento deliberativo. Essa relação entre as faculdades somente é possível devido a um atributo valorativo aparente. Aristóteles dirá em *DA II 2 413b13* que algumas percepções após adquirida pela alma é atribuído a essas representações um caráter aparente de dor ou prazer, bom ou ruim. E essa lógica se aplica também para a faculdade imaginativa. Portanto, é imanente às imagens (*phantasmata*) um caráter de valor aparente fundamental para delimitar o que é agradável ou não, bom ou ruim. Qualidades fundamentais dos desejos, força motriz das ações humanas. Os *phantasmata*, assim como as percepções, também podem gerar emoções e desejos, pois, há uma relação entre o que será buscado ou evitado.

Em suma, é assim que se tem a imaginação no âmbito prático. A percepção de algo carrega um caráter valorativo, isto é, há um sentido de agradável e bom, ou doloroso e mau; quando o objeto de percepção não está mais atuante nos órgãos dos sentidos, tem-se um estado mental que é como se fosse uma percepção e esta capacidade é denominada por *phantasia* ou imaginação; assim, o produto da imaginação, a imagem consegue resgatar a percepção mesmo sem o objeto necessariamente está afetando os sentidos. É aqui que o desejo e a *phantasia* vão atuar, se a imagem mental tem um aspecto de algo bom, isto será postulado como objetivo a ser



alcançado, restando o cálculo de como alcançar tal objetivo à faculdade deliberativa. Portanto, a *phantasia* é relevante para o âmbito prático.

Mostra-se que há dois fatores significativos para o processo de imaginação, produção e representação de imagens. A produção de imagens é a capacidade de elaborar imagens mentais vívidas e novas com base naquilo que já foi experienciado pelo sujeito enquanto que a representação consiste na invocação – sem alteração- de imagens sobre coisas e estados já conhecidos pelo sujeito. Ambos os processos de imaginação conseguem à sua maneira predispor a faculdade não-racional a diferentes e diversas emoções e estados de espírito. Encontramos aqui o que pode nos servir de âncora para a persuasão do não-racional.

Aristóteles, no seu tratado retórico, enfatiza o papel da linguagem na produção e reprodução das imagens mentais. Explica que o orador faz uso de palavras para pintar uma imagem na mente do ouvinte e essas palavras podem ser simples ou complexas, vislumbrando estimular uma resposta emocional no ouvinte. Ao dizer para alguém "Eu vi um belo pôr do sol", essa pessoa provavelmente será capaz de visualizar um pôr do sol em sua mente. No entanto, se for dito "Vi um pôr do sol que incendiava o céu com cores vivas, como se o céu estivesse em chamas", essa pessoa provavelmente será capaz de visualizar um pôr do sol ainda mais vívido. Isso ocorre porque a segunda frase usa palavras mais específicas e expressivas para criar uma imagem na mente do ouvinte. Isso pode ser uma ferramenta de discurso importantíssima para ajudar a razão deliberativa a persuadir o elemento desiderativo, pois a produção de imagens mentais pode conduzir os ouvintes para um estado de envolvimento e comprometimento com aquilo que está sendo dito. A contribuição da imaginação nesse processo comunicativo entre as faculdades da alma consiste na habilidade produtiva e reprodutiva dos *phantasmata*. Quando ouvimos uma imagem falada, ocorre um estímulo imaginativo em nossa mente. Essa imagem pode nos fazer sentir emoções como raiva, medo, vergonha ou alegria. Essas emoções podem então nos influenciar a uma determinada escolha ou agir de uma certa maneira.

Essa espécie de desejo não está associada as necessidades físicas, diz respeito às necessidades de subsistência, ou seja, social e política. Consiste no reconhecimento e aprovação social. "O *thymós* busca o belo e as honras porque essas coisas são consideradas excelentes e desejáveis." (EN 1102b10), ou seja, aspira pelo belo e pelas honras, porque são adjetivos considerados nobres. O belo é aquilo que é harmonioso ou virtuoso, enquanto que as honras são o reconhecimento dos méritos. Se ouvirmos uma história sobre um herói que é um grande guerreiro e salvou muitas pessoas - sendo ele visto como alguém nobre e honrado - podemos nos sentir inspirados a sermos mais semelhantes a esse herói. Logo, quando imaginamos algo belo e digno de honra, o *thymós* é afetado e se sente atraído por isso. A imaginação auxilia o

ímpeto a apreciar o belo de várias maneiras; ao ler um poema ou recitar um verso, ao ver uma pintura ou uma ação nobre, ao ouvir uma música ou uma narrativa de um herói. A *phantasia* permite combinar as informações recebidas através da sensação com as informações que já se tem em mente para formar as imagens vividas.

Considerando o que foi colocado até aqui percebe-se o quão útil é a imaginação para a excelência persuasiva, uma vez que o discurso é capaz de estimular a produção de imagem permitindo uma conexão emocional entre ouvinte e orador. O produto dessa persuasão da faculdade não-racional são as virtudes. A fim de concluir a exposição a respeito das manifestações do elemento não-racional, falemos a seguir sobre a moderação das paixões.

### 3.4 Virtudes Morais

No livro II da EN. Aristóteles inicia a exposição acerca da virtude moral distinguindo-a da virtude intelectual e justifica que a virtude moral tem a sua origem no hábito (I 1103a15), ou seja, as virtudes morais não surgem no ser humano por natureza “somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (1103a25). O que possibilita esse aperfeiçoamento por meio do hábito é a presença de uma disposição virtuosa natural ao indivíduo. Aristóteles dá o exemplo da pedra que não pode ser habituada a deslocar-se para cima, pois sua natureza não permite; e do fogo, que não pode ser habituado a projetar-se para baixo. É natural ao indivíduo um conjunto de potencialidades que podem ser desenvolvidas ou não, ao passo que outras potencialidades são adquiridas ou desenvolvidas ao longo da vida. Assim são as virtudes morais, que embora adquiridas são também baseadas nas potencialidades naturais do sujeito. Por exemplo, a coragem é uma virtude moral que consiste na disposição de enfrentar os perigos. A natureza humana fornece ao ser humano a potencialidade para a coragem, mas essa potencialidade precisa ser desenvolvida por meio do hábito.

A virtude moral está relacionada com a parte sensitiva da alma, e sendo assim há três tipos de manifestações desta última que são as seguintes: paixões, faculdades e disposições (II 1105b20). Aristóteles explica que as paixões no geral são sentimentos acompanhados de dor ou prazer, tais como a “cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, e a compaixão” (EN. II 1105b23). As faculdades são condições de possibilidades do sujeito em ser afetado pelas paixões. Implica dizer ser capaz de sentir-se irado ou passar por sofrimentos e compaixão. Enquanto que as disposições são os estados da alma em resposta às paixões, ou seja, à maneira como nos dispomos quando sentimos as paixões. Podemos nos

dispor de maneira excessiva ou faltante (a disposição é considerada má) assim como moderada (a disposição é considerada boa). Dessa maneira, a disposição moral representa o meio-termo em relação às paixões e ações. Para que o indivíduo possa atingir o fim último ou a felicidade, é preciso que busque a moderação. Se por um lado a virtude moral é uma disposição moderada diante das paixões, por outro lado os excessos ou a falta em relação às paixões é característico dos vícios. Aristóteles enumera três objetos com os quais se relacionam a excelência moral e a deficiência moral:

Os fatos seguintes também nos podem mostrar que a virtude e o vício se relacionam com essas mesmas coisas. Como existem três objetos de escolha e três de rejeição – o nobre, o vantajoso, o agradável e seus contrários, o vil, o prejudicial e o doloroso-, a respeito de todos eles o homem bom tende a agir certo e o homem mau a agir errado, e especialmente no que toca ao prazer. Com efeito, além de ser comum aos animais, este também acompanha todos os objetos de escolha, pois até o nobre e o vantajoso se apresentam como agradáveis. (II 3 1104b28-35)

O prazer e a dor são elementos que constituem e conduzem o homem ao vício e à virtude. O prazer pelo apetite do bem desejado move o sujeito em direção ao objeto que satisfaz, e a dor sendo contrária ao prazer deve, portanto, ser evitada. A ação deve ser mediada pela virtude moral, que para ser moral deve estar acompanhada da razão. Assim, nos é apresentada a teoria do *meio-termo*.

O emprego da expressão “meio termo” na teoria aristotélica não é semelhante ao significado aplicado na matemática, que pressupõe uma exatidão entre extremos, no âmbito da contingência ética o meio-termo possui uma oscilação. Aristóteles delimita essa oscilação em relação a nós ou por natureza (II 6 1107a1-5). O meio termo relativo à natureza baseia-se em princípios que são socialmente adequados, por exemplo: O meio termo relativo à natureza da coragem é a disposição de enfrentar os perigos de forma racional, avaliando os riscos e benefícios de cada situação. O meio termo relativo à natureza é útil, pois fornece um ponto de referência ao meio termo relativo a cada indivíduo. O meio termo relativo a cada indivíduo deve ser consistente com o meio termo relativo à natureza. No entanto, este último não deve ser considerado absoluto e sim um referencial. Sobre a oscilação relativa a cada indivíduo, o meio termo é determinado pelas circunstâncias individuais, incluindo as capacidades e limitações do agente, as condições específicas da situação e os valores do agente. Ainda utilizando o exemplo da coragem, um soldado pode ter um meio termo mais próximo da temeridade que comparado a uma pessoa comum é muito alto. Isso ocorre porque o soldado tem mais experiência e habilidade para lidar com situações perigosas. Da mesma forma, o meio termo da coragem pode variar de acordo com as condições específicas da situação. O que é considerado um ato de

coragem em uma situação pode ser considerado um ato de temeridade em outra<sup>23</sup>. Assim, suficientemente Aristóteles delimita a virtude moral:

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste na mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. (II 6 1107a5)

Entre as virtudes que foram elencadas por Aristóteles na EN (II 7 1107b) destacam-se as seguintes: a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnificência, o justo orgulho, o anônimo (uma disposição anônima), a calma, a veracidade, a espirtuosidade, a amabilidade, a modéstia, a justa indignação e a justiça. Para evitar o distanciamento do objetivo geral desta pesquisa, dispensamos a exegese das virtudes morais.

Está esclarecido até esse ponto que a virtude moral é um meio termo e em que sentido se deve compreender o emprego dessa expressão – um meio termo entre vícios, um dos quais envolve o excesso e o outro a deficiência – devido sua natureza visar a mediania nas paixões. Diante disso, as virtudes morais são consideradas um exemplo da manifestação de obediência da parte desiderativa da alma, uma vez que por meio do hábito de práticas virtuosas o sujeito pode desenvolver a capacidade de resistir a intensidade dos apetites e essa capacidade é determinada por um princípio racional próprio do ser humano, o saber deliberativo. A virtude é o resultado do equilíbrio entre o racional deliberativo e o não racional. Esse equilíbrio só é possível devido à efetivação da comunicação persuasiva que ocorre entre esses elementos.

Apresentadas as espécies de manifestações do elemento não- racional e sua atuação diante do cenário persuasivo entre as partes da alma, é mais do que justo compreender o conceito de persuasão defendido por Aristóteles a fim de alcançar o objetivo geral proposto por essa pesquisa. Nas páginas seguintes será trabalho o conceito de persuasão em Aristóteles, naturalmente a obra referencial para esse estudo será o tratado da arte da comunicação persuasiva, a *Retórica*.

---

<sup>23</sup> Aristóteles enfatiza que “nem toda ação e paixão admite um meio termo” (II 6 1107a10). Frente a paixões como o despeito, a inveja e o despudor - e em ações como o roubo, o adultério, o assassinato e a maldade- os excessos já estão contidos na sua natureza. Não existe um meio termo para estupro e não existe meio termo para a tortura, não há maneira moderada de se dispor diante desses atos, a maldade já está contida nos seus nomes.

#### 4 O CONCEITO DE PERSUASÃO EM ARISTÓTELES

Aristóteles escreveu a *Retórica* com o objetivo de discutir sobre a arte da comunicação e do discurso pertinente a cada caso com o fim de persuadir (*Ret.* I 2135b10). A natureza da retórica aristotélica é resultado da análise estratégica de habilidosos oradores que se ocupavam com os princípios e as técnicas de comunicação, mas não de toda comunicação, apenas daquelas com fins persuasivos. A retórica, conforme o pensamento aristotélico, está mais preocupada com a persuasão dos ouvintes do que com a produção de formas de discurso, ou seja, mais preocupada com a função retórica do que com a configuração do próprio texto.

O filósofo inicia a discussão na *Retórica* por meio de uma análise comparativa entre as formas de argumentação retórica e dialética, “pois ambas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar” (*Ret.* 1 1 1345a5). Ao refletir sobre a natureza da arte, e apresentar a retórica como arte genuína, Aristóteles afirma que todo estudante desta arte precisa sobretudo compreender o uso do *entimema* como instrumento fundamental da retórica, pois essa arte argumentativa trata-se de um silogismo retórico.

A utilidade da retórica segundo a interpretação aristotélica corresponde em defender a verdade e a justiça em um debate, possibilitando a discussão sobre ambos os lados de uma questão; “sempre que alguém argumentar contra a justiça, nós próprios estejamos habilitados a refutar os seus argumentos” (*Ret.* 1 1 1155b35). Ao contrário da retórica sofista, a verdadeira arte retórica é fundamentada em provas, entendendo a prova por uma espécie de demonstração, ou seja, um raciocínio através de *entimemas*. Aristóteles separa os modos de provas em dois grupos e os define por artístico e não artístico. As demonstrações artísticas são técnicas não elaboradas pelos oradores, são exemplos; evidências de testemunhos ou documentos escritos, quanto as demonstrações não artísticas são técnicas persuasivas preparadas pelo orador.

Para chegar ao objetivo desta pesquisa sigo com o estudo do modo não artístico de demonstração. Aristóteles categoriza as provas de persuasão fornecidas pelo meio não artístico em três gêneros argumentativos: os derivados do caráter do orador (*ethos*), os derivados da emoção despertada pelo orador nos ouvintes (*páthos*) e os derivados de argumentos verdadeiros ou prováveis (*lógos*).

A persuasão pelo caráter do orador é proferida de tal maneira que deixa a impressão de que o orador é digno de confiança, ou seja, consiste na imagem que orador faz de si mesmo. Persuade-se pela disposição dos ouvintes, “quando estes são levados a sentir emoção por meio

do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio.” (Ret. I 2 1356a5). Por fim, a persuasão por meio do discurso resulta da verdade ou do que parece verdadeiro a partir de casos particulares. São esses os três elementos de prova que, juntamente, contribuem para o raciocínio *entimemático*.

Dado os tipos de argumentos, a espécie de *lógos* toma uma das duas formas: *entimema* e o *exemplo* (Ret. I 2 1356b). Quanto à diferença entre *exemplo* e *entimema*, Aristóteles apresenta em sua obra intitulada *Tópicos*. Vejamos:

Já dissemos antes o que é raciocínio<sup>24</sup>; quanto à indução, é a passagem dos individuais aos universais, por exemplo, o argumento seguinte: supondo-se que o piloto adestrado seja o mais eficiente, e da mesma forma o auriga adestrado, segue-se que, de um modo geral, o homem adestrado é o melhor na sua profissão. A indução é, dos dois, a mais convincente e mais clara; aprende-se mais facilmente pelo uso dos sentidos e é aplicável à grande massa dos homens em geral, embora o raciocínio seja mais potente e eficaz contra as pessoas inclinadas a contradizer. (Top. II 12 105a10-15)

O *entimema* é uma espécie de demonstração que se compõe de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo dialético<sup>25</sup>, podendo resultar uma proposição nova e diferente só porque elas são sempre ou quase sempre verdadeiras e aceitas pela maioria das pessoas, possibilitando dessa forma a compreensão dos ouvintes e a persuasão. No tratado retórico, Aristóteles apresenta o seguinte exemplo para facilitar a compreensão estrutural do *entimema* para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: pois foi vencedor em Olímpia” (Ret. I, 1357a).

Na retórica, o *exemplo* baseia-se em fatos que aconteceram determinada quantidade de vezes, havendo no presente uma repetição dos mesmos. Não existe aí a relação do universal com o particular, nem do particular com o universal, mas sim das partes e dos semelhantes. Por exemplo: quando se têm termos iguais em gênero, sendo um deles mais conhecido, tem-se o *exemplo*. E Aristóteles ilustra:

Quando se afirma que Dionísio intenta a tirania porque pede uma guarda; pois também antes Pisístrato, ao intentá-la, pediu uma guarda e converteu-se em tirano mal a conseguiu, e Teágenes fez o mesmo em Mégara; estes e outros que se conhecem, todos eles servem de exemplo para Dionísio, de quem ainda não se sabe se é essa a razão por que a pede (Ret, I, 1357b).

<sup>24</sup> “O raciocínio é um argumento em que, estabelecida certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras”. (Top. III 100a25)

<sup>25</sup> O silogismo primário é expresso por uma premissa maior, premissa menor e conclusão. O *entimema* é expresso com menos uma premissa, geralmente é a premissa menor ou “a mais conhecida.”

Das premissas fundamentais para formar o silogismo persuasivo dispõem-se a *probabilidade* e os *sinais*. A *probabilidade* é uma premissa plausível (*endoxon*), na medida em que coincide com uma opinião geralmente admitida. “relaciona-se no que concerne ao provável como o universal se relaciona com o particular.” (*Ret.* I 2 1356a35). Quanto aos *sinais* (*semeia*), comparando com o conceito de probabilidade, supõe a relação entre dois fatos. “uns apresentam uma relação do particular para o universal, outros uma relação do universal para o particular” (*Ret.* I 2 1356a35). Se a relação for factual, o sinal chama-se de argumentos irrefutáveis ou prova concludente. Se esta relação não for factual, a conclusão reduz-se a uma mera probabilidade. E, por isso, é a partir dos *sinais* necessários que se pode formar um silogismo retórico.

Sendo os *entimemas* o que possibilita a estrutura da argumentação retórica, as suas premissas são materialmente constituídas por tópicos<sup>26</sup>; os tópicos específicos, aplicáveis a cada um dos gêneros particulares de discurso (judicial: justo /injusto; deliberativo: útil /inútil; epidítico: belo /feio) e os tópicos comuns, aplicáveis indistintamente a qualquer um dos três gêneros (possível / impossível; real /irreal; mais / menos).

Os tópicos de discurso retórico, úteis para a finalidade desta pesquisa, são três: o deliberativo, o judicial e o epidítico. Numa deliberação os discursos são de carácter dissuasivo ou de aconselhamento e visam mostrar a vantagem ou desvantagem de uma determinada ação. Os discursos judiciais são acusações ou defesas sobre coisas feitas no passado e preocupam-se em apresentar a justiça ou a injustiça do que foi feito. Quanto ao discurso epidítico, esses louvam ou censuram algo, vislumbrando mostrar a virtude ou defeito de uma pessoa ou coisa. Logo, pelo que acaba de ser dito, as premissas retóricas (provas irrefutáveis, probabilidade e os *sinais*) são necessariamente de três tipos: deliberativo, judiciário e epidítico. Nas páginas seguintes discuto sobre o discurso epidítico, pois este remete ao que é belo e ao que é vergonhoso; visto que esses são objetos de atuação do *thymós*.

Os tópicos que convêm à retórica epidítica estão relacionados a uma vertente estética a fim de estimular certo tipo de emoções nos ouvintes. O orador que se utiliza dessa retórica pode controlar as paixões pela relação que seu discurso mantém com as disposições de louvor e censura de quem o escuta. Aristóteles afirma que o conceito de beleza assim como o seu contrário, o feio, são fundamentos para o elogio e a censura. Ou seja, toda e qualquer ação

---

<sup>26</sup> São princípios ou fontes de argumentação de natureza lógica ou retórica, e apresentam-se geralmente divididos em dois grupos distintos *idioti topoi* e *koinoi topoi*. Os primeiros apresentam-se como os tópicos relativos a determinadas artes ou ciências, e especificamente apropriados a cada um dos gêneros do discurso oratório. Os segundos apresentam-se como tópicos caracteristicamente retóricos, mais gerais e aplicáveis a todos os gêneros de discurso.

que preserve a beleza na sua essência é digna de louvor, enquanto que ações essencialmente feias e de intenções vergonhosas são dignas de censura.

Como são belos os sinais de virtude e todas as coisas que são obras ou experiências de um homem bom, segue-se necessariamente que todas as obras ou sinais de coragem e todos os atos corajosamente praticados são igualmente belos; também as coisas justas e as obras feitas com justiça são belas (mas não às justamente sofridas, pois esta é a única virtude em que nem sempre é belo o que se faz com justiça, antes é mais vergonhoso ser castigado justa do que injustamente). E o mesmo acontece com as demais virtudes. (*Ret.* I 9 1366b30)

Quanto à citação, não é difícil de ver que tudo aquilo que é produto da virtude é necessariamente belo. A virtude por produzir e preservar boas e belas ações se encontra entre as características merecedoras de elogios. Convém falar que a boa reputação, isto é, a honra, também se encaixa na classificação de belo, para Aristóteles “o honroso e o belo são semelhantes (...) pois adquirir mais honra conduz à felicidade e é belo” (*Ret.* I 9 1367b10). A explicação aristotélica diante da contemplação do belo no âmbito das ações humanas é moldada por um agudo senso de honra, com uma intensa consideração pelos protocolos de conduta e o que diz respeito à opinião dos outros sobre si. Os gregos visavam a formação de um ser melhor, elevando o homem dos vícios através da integração e transmissão da herança cultural por meio da educação. Aristóteles não pensa diferente disso, uma vez que considera a educação como parte essencial das dimensões ética e política, abrangendo um bom desenvolvimento do corpo e da alma por meio da estimulação das virtudes morais e intelectuais no sujeito<sup>27</sup>. Logo, o desenvolvimento do ser humano ideal parte de conceitos tais como de justiça, bem e beleza; visto que a formação do espírito e do caráter conduz a uma vida justa e boa baseada no ideal de beleza. A cultivação de tais predicados articula o belo da alma, resultando em um sujeito íntegro e possuidor de qualidades admiráveis, considerado por todos um indivíduo de bem e, portanto, detentor de uma boa reputação. Por vezes encontramos o Estagirita a afirmar em alguns de seus tratados que dentre os elementos constituintes da felicidade estão as honras, a boa reputação e a beleza “uma vez que são apropriados para os elogios” (*Ret* I V 5 1362a15).

Faço aqui uma analogia da comunicação persuasiva entre orador e ouvinte com razão deliberativa e *thymós*, respectivamente. “Ora, é factual em relação ao indivíduo enquanto tal a manifestação de uma espécie de diálogo consigo mesmo. Ora repreendendo, ora elogiando certo desejo que surge na alma” (AGGIO, 2015, p 13-14). Certamente, o próprio Aristóteles usa o elogio e a censura como meios aos quais a razão aplica para persuadir no elemento desiderativo o que há nele de belo ou vergonhoso e assim o faz seja uma espécie de *entimema*

---

<sup>27</sup> Ver o livro II da *Ética a Nicômaco*



interior, seja quando um outro diálogo do sujeito consigo mesmo. Bem sabemos que tanto a *Ética a Nicômaco* como a *Retórica* tratam do elogio e da censura no que se refere, principalmente às ações. “Ao agir livremente, voluntariamente ou deliberadamente, age motivado por um desejo. Assim, elogiar ou censurar uma ação implica também elogiar ou censurar a origem que a motivou” (AGGIO, 2015, p.14). Quando Aristóteles ao se perguntar na *Ética a Nicômaco* se a felicidade é objeto de elogio ou de honra, ele chega à conclusão de que os indivíduos não elogiam a felicidade e sim as ações que os conduzem e constituem a própria vida feliz, “todo objeto de elogio é elogiado por ter certa qualidade e por se referir a algo” (1 12 1101b13). Ademais, elogia-se certas ações por serem virtuosas e por serem relativas ao bem viver, fim último de todas as ações humanas. A conclusão se encerra com o filósofo dizendo que “o elogio diz respeito à virtude, pois por ela fazemos ações belas” (1 1 1101b32). A honra é elemento constituinte da felicidade. Aristóteles no tratado ético não desenvolve a temática no que diz respeito ao elogio. Ele trata com mais detalhes na *Retórica*. No tratado retórico, é definido o elogio como uma espécie de “discurso (*lógos*) que exhibe a grandeza de uma virtude, portanto é necessário mostrar que ações são virtuosas” (*Ret.* I 9 1367b28-29). Partindo do princípio aristotélico de que as ações indicam o caráter das pessoas, exaltar os feitos de alguém é exaltar o seu caráter. O elogio, ou a exaltação, é um recurso valioso na estruturação dessa comunicação persuasiva, pois sua função é provocar reflexões e reavaliações de valores que estão fixados no âmago da sociedade. “visto que todos louvam ou censuram eventos atuais” (*Ret.* I 3 1358b10). Isso se deve ao fato que os valores são próprios de cada época, o sentido do que é belo ou feio, virtude ou vício, justo ou injusto é variável no tempo e nas diferentes constituições. Diante dessas observações, podemos induzir que apresentar a virtude de uma ação também significa exibir a virtude do desejo que a motivou.

Percebe-se, portanto, a atuação da atividade racional diretamente sobre a ação motivada por determinado desejo - seja sobre o próprio desejo - pretendendo moldá-lo ao longo do processo de formação do caráter. Durante o processo de formação, a razão que atua na educação dos desejos se utiliza dos estímulos despertados tanto pelos conselhos, como pelas censuras e elogios. Além do mais, o elogio e o aconselhamento são uma espécie de discurso comum, pois a diferença entre eles trata-se de uma diferença na expressão. Vejamos o que o filósofo diz sobre isso:

(...) por exemplo, que importa não nos orgulharmos do que devemos à fortuna, mas só do que devemos a nós mesmos. Dito assim, tem a força de um conselho; mas expresso como elogio será: ele não se sente orgulhoso do que deve à fortuna, mas apenas do que deve a si próprio. De sorte que, quando quiseres elogiar, olha para o conselho que se poderá dar; e, quando quiseres dar conselho, olha para o que se pode elogiar. (*Ret.* I 9, 1368a4-8).

Como se pode ver, entre conselho e elogio, há apenas uma mudança na expressão. O conselho pode expressar o que deve ser feito de modo mais geral e indireto, enquanto o elogio comumente se refere diretamente àquele que realizou bem uma ação. Segundo Aggio (2015, p.16) podemos também citar uma diferença de direcionamento temporal, pois o elogio e a censura possuem um aspecto retrospectivo, incidem sobre uma ação que está ocorrendo ou ocorrida recentemente (sendo a retórica epidítica, como já visto, direcionada para o presente), enquanto que o conselho é perspectivo, aconselha-se sobre como agir no futuro (sendo a retórica deliberativa, como também já visto, direcionada para o futuro).

De toda forma, ambos estimulam a boa ação e dessa forma persuadem o desejo a desejar o que se deve. Portanto a razão deliberativa, que está no âmbito da contingência e da variabilidade, sendo esse o mesmo âmbito das ações, é capaz de persuadir ao exercer uma função admoestadora, função está análoga ao discurso retórico” (AGGIO, 2015, p.16).

A comunicação persuasiva entre a razão deliberativa e o elemento desiderativo, possibilita que o sujeito seja juiz de si mesmo se acusando como expressão de autocensura. Dessa forma, persuadir-se de que o que se fez é vergonhoso ou de baixa estima é um bom estímulo para não mais produzir atos desonrosos, tais emoções despertadas no *thymós* pode persuadi-lo a obedecer aos comandos racionais, uma vez que agir com vistas ao belo é compreendido na doutrina aristotélica por agir de acordo com o que é prescrito pela razão.

Considerando tudo que foi discutido até aqui, compreendemos que a razão deliberativa utiliza as próprias manifestações do elemento não racional para intermediar a comunicação persuasiva. A razão apela para algo que possa atingir o não-racional, as imagens. O aparecimento fenomênico é o que atrai as faculdades não racionais, sendo modificável de acordo com as perspectivas de quem observa. O *phantasmata* possui uma natureza múltipla e é devido a esse caráter múltiplo que é possível atingir as faculdades não-racionais – uma vez que a multiplicidade está associada ao não-racional. O apetite busca a pela multiplicidade, vários objetos de desejos, até mesmo o *thymós* está ligado à multiplicidade, porém, em uma proporção menor e mais específica devido ao seu caráter estético.

O *thymós*, apesar de ser uma espécie de desejo que diz respeito às emoções do agente, é, dentre os desejos, o mais propício a compreender o *logós* racional. Não é atributo da razão a capacidade de produzir imagens visuais, mas sim uma imagem discursiva, uma imagem falada. Como as faculdades do não-racional são estimuladas por imagens, no geral, é possível que por meio da linguagem na medida que é apresentada quanto imagem seja capaz de atingir

o não-racional. Para isso o racional deliberativo recorre às funções da *phantasia*, pois, sendo o intermediário entre o perceber e o pensar, essa faculdade preserva o que é dado pela sensação perceptível na forma de imagens sobre o qual o intelecto atua. Isso é útil para a construção de imagens vividas na mente do sujeito. Pensemos no seguinte exemplo, um agente ao ouvir os feitos de Odisseu – o reconhecendo como alguém nobre e de atitudes honradas - a razão apresenta uma espécie de *entimema* para ouvinte - permitindo que o *thymós* complete o argumento por si mesmo - no qual propicia a percepção de que quanto mais próximo à conduta de Odisseu for visto, maior serão as chances de ser associado como uma figura digna. A imagem falada é capaz de estimular certas respostas emocionais no sujeito devido à capacidade de proporcionar um envolvimento e comprometimento do *thymós* com o que está sendo dito.

Logo, nota-se que imagem e linguagem são duas ferramentas poderosas usadas para a persuasão da alma não racional, pois tais objetos atuando juntos permitem à razão deliberativa criar uma impressão forte e persuasiva no *thymós*. A fim de compreender a relação imagem e linguagem no que tange à comunicação persuasiva entre as faculdades da alma, vejamos o que é dito sobre a atuação conjunta desses elementos e sua capacidade persuasiva no tratado retórico e na obra *Poética*.

#### 4.1 O caráter persuasivo da linguagem

Na *Poética* (XXI) são analisados os recursos estilísticos e figurativos da linguagem e como eles podem tornar o discurso mais claro e persuasivo. Aristóteles inicia sua investigação distinguindo os nomes em simples e compostos, e os classifica em sete categorias: 1) nome comum ou padrão, 2) nome incomum ou estranho, 3) metáfora, 4) ornato, 5) nome inventado ou neologismo, 6) nome aumentado ou alongado, 7) nome abreviado ou alterado. A função que esses nomes desempenham no discurso poético é de produzir precisão e distanciamento do vocabulário comum, deixando o discurso mais elegante. Logo após classificar os tipos de nomes, Aristóteles passa a defini-los. Dentre os nomes apresentados, prestemos atenção ao que remete à metáfora. Dela temos a seguinte definição: “ela é o transporte de um nome de uma coisa para outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, ou segundo analogia.” (*Poética* XXI, 1457b6-8). Segundo Aristóteles, há quatro tipos de metáfora (*Poética* XXI 1457b9-15): o primeiro é o transporte do gênero para a espécie, como no exemplo “minha embarcação está detida”, normalmente diríamos “minha embarcação está ancorada”, no lugar da espécie. De “Estar ancorada”, por metáfora, foi dito o seu gênero “estar detida”. Desse modo, o gênero está no lugar em que, usualmente, estaria a espécie.

O segundo tipo é o inverso do primeiro. Consiste no transporte da espécie ao gênero, como em “Na verdade, milhares e milhares de gloriosos feitos Ulisses levou a cabo”. Neste caso, “milhares e milhares” corresponde a “muitos”, ou seja, a espécie “milhares e milhares” está no lugar do gênero “muito”. O terceiro tipo de metáfora associa-se ao transporte de uma espécie para outra espécie, como quando dizemos “tendo consumido sua vida com o bronze” no lugar de “tendo cortado sua vida com o bronze”. Aqui a metáfora baseia-se no transporte de uma espécie, “cortar”, para outra espécie, “consumir”, do mesmo gênero, que é “tirar”, por isso, ao invés de falarmos o que é mais comum “tendo cortado sua vida com bronze”, dizemos, por metáfora, “tendo consumido sua vida”. Por último, o quarto tipo é quando ocorre a analogia. Analisemos o seguinte exemplo: “a velhice está para a vida, assim como a tarde para o dia”, logo, por analogia, produzimos a seguinte metáfora: “a tarde é a velhice do dia”.

Em suma, é possível dizer que a metáfora é uma transposição de significado por semelhança, que opera segundo os quatro modos descritos anteriormente. Trata-se de uma transferência de significado, fazer metáfora é desviar-se do uso comum das palavras de modo a elaborar um discurso mais belo. Produzir metáforas é ressignificar e criar uma perífrase cognitiva, podendo provocar alterações sensíveis e emocionais no ouvinte.

Ao analisar as passagens em que Aristóteles trata sobre a metáfora na *Retórica*, no capítulo dois do livro III, nota-se que ele utiliza da mesma definição apresentada na *Poética*. A metáfora é utilizada para produzir uma linguagem distante da vulgaridade e, isso justifica não usar nomes comuns que tornam a elocução mais casual e simples, evitando a trivialidade do discurso. Modificar o discurso para algo mais solene significa produzir um certo tipo de estranhamento ou admiração. Com isso, chama-se a atenção do espectador conduzindo-o a um processo cognitivo e emocional de curiosidade. Vale ressaltar que não se trata de simplesmente utilizar nomes inusuais, produzindo um discurso incompreensível, mas de alterar os significados, ressignificar e produzir algo significativo ou reflexivo.

Na *Retórica* é destacado o papel fundamental da metáfora no discurso, estimular a capacidade imaginativa do ouvinte, através da metáfora de analogia “pôr diante dos olhos”. Aristóteles chama por “colocar diante dos olhos” expressões que representam uma ação. (III 11 1411b24). O uso adequado da metáfora na comunicação persuasiva resulta em três das cinco virtudes supremas da expressão retórica: clareza, adequação e elegância. A clareza do discurso resulta da escolha de termos adequados que expressam bem o que se quer ser dito, cumprindo assim a sua função própria. A adequação está relacionada ao que se diz e como se diz, exprimindo emoções e caracteres. Quanto à elegância, consiste no afastamento do discurso da fala vulgar expressando um aspecto mais solene, ou seja, é a boa deliberação na escolha do que

se diz. Digamos que o uso da metáfora tenha em vista elogiar, então será buscado o que há de melhor no gênero, do mesmo modo se for o caso de censurar. Isso implica utilizar o signo mais adequado com vista no efeito que se procura obter. Ressaltamos que além de utilizar o signo mais adequado, também o modo de utilizar deve ser o mais coerente, pois tanto para o uso da metáfora quanto para de outras figuras, a justa medida entre o que se diz e como se diz são necessários para a formação de uma expressão adequada. O contrário disso resultaria na esterilidade do discurso, pois o uso inapropriado ou excessivo de qualquer figura gerada no ouvinte uma falta de clareza devido seu caráter prolixo; conseqüentemente comprometendo a excelência da persuasão.

A clareza discursiva sujeita-se à escolha coerente dos nomes. Sabe-se que os nomes possuem diferentes efeitos retóricos, uns produzem mais clareza do que outros. Compreende-se que um nome difere do seu significado conforme o contexto em que ele é dito. Existem nomes que são considerados mais belos que outros por proporcionarem mais clareza ao ouvinte. Portanto, deve-se escolher o termo mais oportuno e colocá-lo no lugar mais conveniente da elocução; a escolha é resultado da relação semântica e fonética que alguns nomes estabelecem com os demais nomes do discurso. Dessa forma, “é que se devem tirar as metáforas: de coisas belas quer em som, quer em efeito, quer em poder de visualização, quer numa outra forma qualquer de percepção” (*Ret.* III 2, 1405b18-19). Ou seja, a metáfora é capaz de estimular uma resposta emocional graças ao seu caráter belo.

No geral, a adequação retórica é compreendida pela escolha de nomes apropriados que possam estimular respostas emocionais no expectador (*Ret.* III 7 1408a10). Do ponto de vista retórico, a linguagem metafórica possui atributos suficientes capazes de proporcionar clareza e conexão emocional com o ouvinte. Isso enquadra a metáfora na espécie de nomes que são considerados belos e agradáveis aos sentidos.

Após analisado o uso da metáfora para a clareza no discurso, seguimos para o exame da elegância na expressão. Ao produzir expressões plausíveis adequadas à linguística o resultado é uma expressão elegante que proporciona a rápida assimilação do ouvinte, assim também com o uso da comparação. O *símile* é também uma metáfora. Aristóteles acreditava que o *símile* era uma ferramenta poderosa que poderia ser usada para criar imagens faladas na mente do ouvinte, assim como a metáfora. “A diferença entre ambos, na verdade, é sutil: sempre que se diz ‘lançou-se como um leão, é um *símile*; mas, quando se diz ‘ele lançou-se um leão’, é uma metáfora.” (*Ret.* III 4 1406b15). Segundo Aristóteles, tanto a comparação quanto a metáfora estão associadas a uma relação de semelhança, embora a comparação desperte menos reflexão do que a metáfora por não nomear de fato uma coisa como sendo outra. Podemos

afirmar que a metáfora tem uma capacidade maior de estimular a curiosidade e o gosto pelo conhecer do que a comparação. Contudo, para que a metáfora produza esse estímulo ela não pode ser tão óbvia e nem tão obscura como as de Heráclito. O uso ideal da metáfora está no justo meio entre a explicação e o ocultamento, o dito e o não dito. Como se uma premissa ficasse subentendida.

No geral, a função retórica atribuída à metáfora consiste em fazer com que o “objeto salte à vista”, tornando o enunciado mais elegante e belo aos sentidos dos espectadores. Quando Aristóteles diz “por diante dos olhos” seu objetivo consiste em explicar que a função da elegância retórica é de sensibilizar e atrair a atenção do ouvinte, fazendo com que ele mentalmente visualize o que é dito. A frase utilizada pelo Estagirita “É belo morrer antes de fazer algo digno da morte.” (*Ret.* III 11 1412b18) é um lembrete da importância da honra e da dignidade na vida. A frase pode ser interpretada de diversas maneiras. Uma interpretação possível é que Aristóteles esteja defendendo que a morte não é algo a ser temido por aqueles que viveram virtuosamente. Se um indivíduo vive uma vida virtuosa, ele não tem nada a temer da morte, mesmo que esta chegue precocemente. Uma aplicação dessa frase no contexto real: Uma pessoa que morre para salvar a vida de outra pessoa pode ser considerada como alguém que teve uma morte digna, mesmo sem ter merecido. Morreu por um ato de bondade e compaixão. Porém o mesmo sentido dessa informação seria obtido na expressão “digno de morrer sem ter merecido morrer” (*Ret.* III 11 1412b25). Uma expressão de composição simples e superficial. Devido ao caráter objetivo e direto da segunda frase, torna-se insuficiente para estimular respostas emocionais no ouvinte, o objeto “não salta aos olhos” (*Ret.* III 11 141b24). Uma vez que as características ornamentais utilizadas para se obter uma boa metáfora e elegância na expressão são: 1) a expressão deve ser concisa e se opor ao vocabulário comum, 2) não pode ser superficial e nem indecifrável e 3) deve representar uma ação.

No que se aplica à relação entre as faculdades da alma, a capacidade discursiva da razão deliberativa não é suficiente para atingir o não-racional e por isso ela apela para algo que seja capaz de fazer tal coisa. A *phantasia* por ser uma capacidade cognitiva relacionada às imagens, possui uma natureza múltipla capaz de afetar o não-racional. Isso somente é possível devido ao atributo múltiplo imanente à faculdade não-racional. A atuação conjunta da razão deliberativa com a imaginação tem por objetivo produzir imagens faladas, permitindo que seja mentalmente visualizado o que é dito. Para que o *lógos* racional seja capaz de provocar alterações no não-racional é preciso apresentar um discurso adequado, claro e elegante, ou seja, belo. É necessária uma análise cautelosa na escolha de termos e nomes adequados que contribuam para a persuasão do ouvinte, nesse caso, o não-racional. O discurso racional toma

então a forma de um *entimema*, pois são apreendidos mais facilmente pelo ouvinte (*Top.* I 1 12 105a10-15). Para que seja um argumento irrefutável as premissas do *entimema* racional necessariamente devem supor uma relação entre dois fatos verdadeiros (*sinais*). O tópico que constitui materialmente as premissas do silogismo retórico é do gênero *epidítico*. Um gênero discursivo baseado na relação estético-retórica, que em termos de funções se complementam. Um *lógos* que conversa a beleza em sua forma tende a ser mais persuasivo, pois apela para o senso estético do *thymós*. Como vimos no tratado retórico, o recurso figurativo é uma estratégia útil para o orador, pois viabiliza a elegância e clareza do discurso. A figura retórica que mais se aplica nesse contexto é a metáfora, uma vez que essa figura supõe uma transposição de significados pela relação de semelhança entre dois fatos e conversa um aspecto belo na medida em que provoca reflexão no ouvinte em consequência da justa medida entre o dito e não o não dito.

A razão ao elaborar seu discurso retórico utiliza uma linguagem rica em narrativas e metáforas, visando um discurso mais elegante e receptivo. A linguagem metafórica ao transferir o significado de um termo para outro por meio de uma comparação, mantendo uma justa medida entre o que é dito e não dito, estimula a imaginação interpretativa. Uma vez estimulada, a imaginação permite que o discurso seja visualizado mentalmente e essas representações mentais é que despertam as emoções, vergonha e pudor. A natureza bela do discurso visual atinge o não-racional provocando reflexões e reavaliações de valores no sujeito. A contemplação do belo no âmbito das ações é moldada pelos protocolos de conduta e por uma intensa consideração do olhar do outro sobre si. Segundo Aristóteles essa consideração pela opinião alheia é um lembrete de que o indivíduo está constantemente sob o olhar do outro e sujeito a censura, pois “nos olhos está o pudor<sup>28</sup>” (*Ret.* II 6 1384<sup>a</sup>35). Sobre o pudor, vejamos o que Aristóteles tem a dizer:

Primeiro, se alguém que está à nossa frente estiver nas mesmas disposições daqueles de quem dizíamos acima, eram pessoas que nos faziam sentir vergonha. Essas pessoas eram as que nós admiramos ou que nos admiram ou por quem queremos ser admirados ou a quem pedimos algum serviço que só alcançaremos se gozarmos de boa reputação. Ou tais pessoas são testemunhas oculares da nossa conduta [...] ou porque estão perto de nós, ou porque logo vêm a saber do nosso comportamento. É por esta razão que, nos momentos de infortúnio, não queremos ser vistos pelos que antes eram nossos êmulos, pois os êmulos são admiradores. Sentimos vergonha quando recaem sobre nós atos e ações vergonhosas, quer provenham de nós, quer dos nossos antepassados ou de outros a quem nos une algum grau de parentesco; e, de modo geral,

<sup>28</sup> Trata-se do *aidós*. Acreditamos que a semântica do alfa privativo remete-nos para a metáfora do olhar que Aristóteles desenvolve tanto do ponto de vista subjetivo (a vista como sentido expressivo das paixões e dos afetos) como objetivo, ou seja, como argumento retórico por meio do qual o orador pode demonstrar como certos enunciados são capazes de fazer “saltar à vista” de todos a natureza e a profundidade das paixões.

aqueles por quem sentimos respeito, sejam eles os que acabamos de referir, sejam os que nos estão confiados, ou porque fomos mestres ou conselheiros deles, ou porque, tratando-se de outros iguais a nós, rivalizamos com eles no que toca a honrarias. Muitas coisas se fazem ou deixam de se fazer por causa da vergonha que sentimos diante dessas pessoas. E mais envergonhados ficamos se corremos o risco de ser vistos e de termos de conviver às claras com quem conhece os nossos atos. (*Ret.* III 6 1384b)

Na citação, Aristóteles afirma que as raízes do pudor estão na visibilidade. A explicação do Estagirita para isso é: o agente ao estar na presença de alguém que admira ou de quem quer ser admirado - ou a quem recorrerá para solicitar um serviço que somente é alcançado se gozar de boa reputação – deseja ser visto como alguém nobre e honrado. Como dito anteriormente, a boa reputação é objeto de elogio e censura, e bem subordinada à felicidade. Portanto, evita-se de fazer atos vergonhosos diante de uma testemunha ocular uma vez que é prejudicial à reputação e, conseqüentemente, a auto estima. Assim, o agente contorna a “representação imaginária que afeta a perda de reputação” (*Ret.* II 6 1384a35).

Quando Aristóteles no seu tratado ético (livro X, 9) remete à educação moral de crianças e jovens, ele cita dois possíveis métodos que poderiam ser utilizados para conduzir o indivíduo a uma conduta adequada, argumentação e ensino (1179b20). Com efeito, esses dois métodos não são suficientes para atingir o agente que se deixa dirigir pelas paixões, uma vez que os argumentos, como coloca Aristóteles, não são suficientes para fazer homens bons. Devido a isso, o discurso racional atua sob a inclinação natural do ser humano à beleza (II 1 1103a25), ou seja, o sujeito possui uma predisposição a buscar o que é nobre /belo e ter aversão ao que é vil /feio. O *thymós* é aspecto dessa predisposição.

Logo, o que Aristóteles tem em mente quando aponta que é através da censura que a parte não-racional da alma é persuadida pela razão consiste na apelação do discurso retórico racional ao sentimento de pudor, subespécie do *thymós*. Uma representação imaginativa da aversão ao que é vil /feio natural ao sujeito. De certa forma a excelência moral relaciona-se com as sensações de prazer e dor, uma vez que associado a atos que provêm de vícios de caráter – bem como sinais deles ou coisas semelhantes a eles- estimula a vergonha (dor) no agente por ter que “conviver às claras com quem conhece seus atos” (*Ret.* II 6 1385a). Esse sentimento de pudor auxilia a desenvolver a capacidade de resistir ao excesso e, portanto, podemos considerar como princípio moderador das paixões.

Sobre o pudor, fiquemos no que já dissemos. Falemos a seguir a maneira como a *Poética* propõe possibilidades para a razão atuar no não-racional, buscando entender como a



tragédia, enquanto imitação das ações humanas, é uma espécie de um dispositivo retórico auxiliar à persuasão da alma.

#### 4.2 O caráter retórico da *Poética* na persuasão da alma.

Na obra *Poética* Aristóteles se propõe a descrever como a tragédia enquanto imitação de ações em uma trama (enredo ou *mythós*), “ensina” a audiência por meio de exemplos- e contraexemplos- a controlar suas emoções e os erros que o descontrole destas podem causar.

No primeiro momento da obra é feito uma análise da arte. É classificado seus meios, modos e objetos. Segundo o Estagirita a arte é essencialmente mimética e por isso a determina como um meio de imitação (*mímesis*) das ações humanas. A *mímesis* é uma característica muito importante da arte uma vez que possibilita e representa a realidade seja por linguagem, música ou através de imagem.

Segundo Aristóteles, a arte se manifesta tanto de modo cênico como poético. (*Poet.* III1448a19). Suas espécies são “a epopeia, a tragédia, assim como a parte da poesia ditirâmbica, da aulética e da citarística; todas são, em geral, imitações” (*Poet.* I 1447a13). Para Aristóteles essas espécies se servem do ritmo, da linguagem e da harmonia para imitar caracteres, afetos e ações humanas. No gênero poético [linguagem em prosa ou em verso] semelhante a imitadores, os poetas reproduzem atos de baixa e elevada índole, ou seja, imitam tanto ações belas quanto vergonhosas. Das espécies sobreditas, a principal poesia mimética é a tragédia, uma vez que representa os mais nobres personagens, ao passo que a comédia reproduz ações inferiores e dignas de censura.

Aristóteles ao afirmar que “o imitar é congênito do homem [...] e os homens se comparam no imitado” (*Poet.* III 1448b4), define o ser humano como o mais imitador dos viventes e é por meio dessa capacidade que o indivíduo apreende as primeiras noções. Essa definição está atrelada à ideia de “seguir o exemplo”, usado pelo Estagirita para explicar o aprendizado social. Acredita-se que os seres humanos aprendem principalmente por meio da observação, propenso a seguir o exemplo de pessoas que admiram e respeitam. Sabendo que a arte é uma imitação das ações humanas, quando afirmado que os homens se comprazem no imitado, Aristóteles tem em mente que o ouvinte ou espectador é afetado pela arte poética devido à sua capacidade mimética e ressalta “ se suceder que alguém não tenha visto o original,

nenhum prazer lhe advirá da imagem, como imitada, mas tão-somente da execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie” (*Poet.* IV 1448b9). A contemplação da arte é associada a um prazer próprio no reconhecimento do que está sendo expresso ou representado, de modo que quem a contempla venha a ter respostas emocionais. Ou seja, para que o espectador consiga compreender e ser afetado pela arte, além da cognição mimética, é necessário que se tenha referencial de conceitos morais. A percepção do que é belo e louvável assim como do que é feio e desonroso é fundamental para a excelência da arte. O prazer que o homem sente na imitação e representação proporciona a eficácia filosófica da obra, pois viabiliza o envolvimento emocional com a história e com os personagens, permitindo entender e apreciar as nuances do comportamento social.

A arte poética é capaz de suscitar certas emoções e “tem por efeito a purificação dessas emoções” (*Poet.* V 1449b25). Um ponto consensual entre as diversas vertentes de estudos aristotélicos é a crença de que essa purificação emocional seja semelhante à noção que modernamente se tem de *catarse*. A *catarse* significa a eliminação da emoção excessiva e uma restauração temporária do equilíbrio emocional<sup>29</sup>. Dessa maneira a arte poética age purificando as paixões dos espectadores, resultando no equilíbrio das emoções. Assim, permitindo ao ouvinte experimentar os mais diversos estados de espírito de forma segura e controlada - mecanismo útil no trato da demasia das paixões- beneficiando o processo de persuasão da alma. A seguir, veremos como Aristóteles explica a *catarse* dos gêneros poéticos.

Sobre as espécies de poesia mimética, daremos atenção primeiramente ao gênero da comédia. Aristóteles descreve a comédia como:

Imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda a espécie de vícios, mas só quanto aquela parte do torpe que é ridículo. O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que, sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor. (*Poet.* V 1449a32)

Embora o Estagirita não tenha uma apresentação mais detalhada sobre a espécie cômica - resultado da perda do segundo livro da *Poética* que, segundo especialistas é onde o filósofo aplica a teoria da *catarse* à comédia - ainda assim podemos identificar o que caracteriza a comédia: 1) a *miímese* de homens inferiores e 2) a sua participação no ridículo (e risível). Ao imitar homens inferiores os atores reproduzem ações vergonhosas e mesquinhas, gerando naquele que ver uma sensação de desprezo e ao mesmo tempo de prazer. O prazer relacionado à percepção de tais atitudes inferiores consiste no reconhecimento das ações mesquinhas do ser

---

<sup>29</sup> Cf. Campbell, 2001, p. 226-227.

humano e o riso é o sinal desse reconhecimento. Ele faz com que o espectador não tenha ressentimentos ao se identificar com as ações baixas que estão sendo reproduzidas pelos atores. O caráter moralizante do riso se fundamenta em revelar ações vergonhosas a fim de censurar, sendo assim, uma ferramenta útil para a admoestação da faculdade não-racional.

Sobre a tragédia, Aristóteles destaca a função de provocar o medo e a piedade, “é pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o ‘terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções’” (*Poet.* V 1449b24). De acordo com Aristóteles, os elementos constituintes para a qualidade da tragédia são “mito, caráter, elocução, pensamento, espetáculo e melopeia” (*Poet.* V 1450a8). Desses elementos citados, aquele que tem o melhor desempenho quando diz respeito a afetar as faculdades não racionais é o mito, ou enredo. Ele “é como a alma da tragédia” (V 1450a35).

Das partes dos mitos, os elementos que exercem maior resposta emocional são a peripécia e os reconhecimentos (*Poet.* 6 1450a34-35). A peripécia é uma mudança inesperada nos acontecimentos, que altera o curso da história. Ela deve ser verossímil, ou seja, deve ser plausível dentro do contexto da história. Também deve ser necessária, ou seja, deve ser uma consequência lógica em resposta aos acontecimentos anteriores. O reconhecimento é a descoberta de algo que era desconhecido. Ele pode ser uma descoberta sobre o passado, sobre o presente ou sobre o futuro. O reconhecimento também deve ser verossímil e necessário, ou seja, plausível dentro do contexto da história. Aristóteles considera que “a mais bela de todas as formas de reconhecimento é a que se dá juntamente com a peripécia” (*Poet.* XI 1452a33). A peripécia e o reconhecimento juntos são essenciais para a criação de suspense e de tensão na tragédia. Esses elementos permitem manter o espectador envolvido na história, possibilitando o alcance da catarse.

Há um terceiro elemento que compõe o enredo, a catástrofe. Um ato destruidor e doloroso, como as mortes que aparecem em cena, que pode estimular o medo e a piedade. Com estes componentes percebemos que contemplar a imitação de ações reais afetam o *thymós*, resultando no espectador uma resposta emocional. O enredo consegue afetar a capacidade emocional do público por mostrar o sofrimento alheio de forma surpreendente e bela, podendo mesmo fazer com que, de certo modo, o espectador se ponha no lugar da personagem sofredora ao associar certo tipo de pensamento ao desencadeamento das emoções trágicas. Essa resposta emocional é consequência da identificação com os personagens e empatia com suas emoções.

Aristóteles aponta que o impacto emocional profundo da tragédia se dá devido a uma organização estrutural hierárquica específica. A parte mais essencial da tragédia é o enredo (*mythós*) e por isso deve ser bem elaborado. Segundo é o caráter, uma espécie de representação de ações louváveis, isto é, diz respeito às características ou caráter do personagem. Em terceiro lugar vem o pensamento (*diánoia*). Este elemento “inclui todos os efeitos produzidos mediante a palavra. Dele fazem parte o demonstrar e o refutar, suscitar emoções (como a piedade, o terror, a ira e outras que tais) e ainda o majorar e o minorar o valor das coisas” (*Poet.* XIX 1456a34-1456b). Em seguida, a elocução (*léxis*). Esta é associada à verbalização do pensamento: “são as suas partes: letra, sílaba, conjunção, nome, verbo, [artigo], flexão e proposição” (*Poet.* XX 1456b20). A elocução contribui em grande parte para a clareza e elegância do enredo. A música (*melopoiía*) e o espetáculo (*ópsis*) aparecem respectivamente em quinto e sexto lugar na hierarquia. São os mais agradáveis dentre os componentes elencados, “acrescentam a intensidade dos prazeres que lhe são próprios” (*Poet.* XXVI 1462a14).

Um outro fator importante para a qualidade da tragédia é a duração do enredo. Segundo Aristóteles a extensão do enredo deve ter um tamanho que comporte a apresentação sequencial dos acontecimentos baseado no princípio da verossimilhança e necessidade - de modo que mudem da felicidade à infelicidade e vice-versa - favorecendo a credibilidade e beleza do enredo. (*Poet.* VII 1451a10). Quanto mais próxima do real for a interpretação dos atos maior será a capacidade de atingir as faculdades emocionais. Tais fatos são capazes de estimular certas emoções a partir do momento que a percepção sensível é afetada pela excelência da trama e composição da tragédia. “O terror e a piedade podem surgir por efeito do espetáculo cênico, mas também podem derivar da íntima conexão dos atos, e este é o procedimento preferível e o mais digno do poeta.” (*Poet.* XIV 1454b)

Tomando como ponto de partida a proposta aristotélica de suscitar essas emoções no público, Nussbaum (2004, p. 239) explica que essa resposta emocional acontece graças ao “juízo *eudaimonístico*”. Tal espécie de juízo considera o que acontece com o outro como algo importante para o bem-estar de si, ou seja, ao fazer o juízo é levado em consideração como a respectiva situação pode afetar emocionalmente a si mesmo. De acordo com Nussbaum (2004, p. 239), dramas - sejam reais ou fictícios- são capazes de apresentar a percepção ao sujeito passivo da possibilidade de que eventos semelhantes aconteçam consigo mesmo. Isso pode ser uma fonte para o medo, mas ao mesmo tempo pode servir como referência de que medidas tomar para que se evitem tais acontecimentos. Para tanto, é preciso que o *mythós* seja estruturado de tal forma que “quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiede, como experimentará quem ouça contar a história de

Édipo” (XIV 1453b). Ou seja, a excelência do espetáculo é tida, mesmo que de modo narrado, graças ao vínculo espectador-personagem atribuído à organização estrutural do enredo. Segundo Aristóteles “nos compadecemos dos nossos semelhantes pela idade, caráter, modo de ser, dignidade e nascimento: em todos estes casos sentimo-nos claramente mais ameaçados pelas desgraças que nos possam atingir” (*Ret.* II 8 1386a), mas, sobretudo, o que inspira a piedade é ver diante de si gente honrada sofrendo os males causados pela fortuna, são eles: “a falta ou a escassez de amigos [...], a fealdade, a fraqueza física, a invalidez, o mal que vem donde se esperaria que viesse um bem [...]” (*Ret.* II 8 1386a).

Por meio da imitação o poeta/ator suscita o medo e a piedade, isso é feito a partir de uma sequência lógica de eventos na trama. Por essa razão, entendemos que a composição trágica exigida por Aristóteles visa atingir a faculdade não racional da alma, sede dos desejos e das paixões ou emoções. As emoções provocadas e trabalhadas pela *catarse* da tragédia contribuem para a formação do caráter virtuoso, uma vez que o enredo é baseado na relação do mundo do poeta com a realidade. O resultado é possibilitado devido a uma analogia entre ficção trágica e moral real. O poeta imitador, assim como um mestre da retórica, é criador de imagens faladas, e como qualquer outro criador de imagens, representa necessariamente três coisas possíveis: os fatos como eram ou são em real; como dizem ou parecem; e como deviam ser<sup>30</sup>. Essas representações são transmitidas por meio da elocução, uma vez que esta possui atributos linguísticos tais como palavras raras, metáforas, dentre outras modificações da linguagem.

A elocução, além da sua função retórica na *Poética*, desempenha um papel que contribui para a verossimilhança do enredo (*Poet.* XIX 1456a34), encorajando uma variação de reações pelo seu desenrolar. O ouvinte chega indiferente ao teatro e pode aflorar sua piedade ou medo, transbordando ou ajustando o excesso de tais emoções, estabelecendo um processo de compaixão. Nussbaum evoca a posição da Grécia Antiga sobre o papel do drama trágico na admoestação moral, defendendo a tragédia como forte aliada na formação virtuosa. Vejamos:

[...]As tragédias nos familiarizam 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 poéticos, visual e musical do drama assim tem peso moral. Convidando o espectador a se tornar intensamente preocupado com o

<sup>30</sup> Teoria das três *Mimesis*. “*Mimesis I* designa a pré-compreensão na vida quotidiana, daquilo que se denominou justamente a qualidade narrativa da experiência; *Mimese II* designa a auto-estruturação da narrativa sobre a base dos códigos narrativos internos ao discurso. A este nível, *Mimese II* e *mýthos*, ou seja, a intriga – ou melhor, o dispor em intriga – coincidem. Finalmente, *Mimese III* designa o equivalente narrativo da refiguração do real pela metáfora” (ABEL; PORÈE, 2010, p. 77).

destino do herói trágico, e ao mesmo tempo retratando o herói como uma pessoa de valor, o drama estabelece a compaixão[...] (2004, p.428)

Podemos afirmar que de acordo com Nussbaum o espectador ao contemplar a vasta variedade de possíveis sofrimentos desencadeia em si a preocupação e percepção de uma humanidade em comum com o personagem. A combinação dos elementos da tragédia conduz ao reconhecimento de coisas às quais podem deixar o espectador vulnerável, mas não incapaz de agir. Os exemplos nos espetáculos cênicos transmitem - apesar do seu caráter ficcional- lições de como agir adequadamente em comunidade. Isso gera um envolvimento com o que está sendo apresentado pelo fato de estimular uma resposta emocional com o espectador, uma vez que seu senso estético é afetado.

A tragédia, portanto, não se limita apenas a entreter, mas possui um efeito persuasivo sobre a alma. O enredo trágico ao ser cuidadosamente elaborado com elementos coerentes e verossímeis exerce um poder de atração sobre o espectador. A beleza enraizada na mimese da realidade, a intensidade emocional gerada pela identificação com os personagens e o engajamento do espectador com a narrativa, abrem espaço para que o enredo trágico atue no *thymós*. Os aspectos harmoniosos do enredo, permitem ao espectador apreciar a beleza no sentido visual, sendo uma das formas possíveis de apreciar a beleza. A resposta emocional surge pela reflexão de dilemas apresentados no enredo, que exploram os aspectos sociais de conduta, boa reputação, piedade e censura. Aspectos esses estéticos semelhantes aos objetos de atuação do *thymós*. O belo enredo, assim como uma figura retórica, forma imagens vividas na alma, uma vez carregadas de *pathe* e significado moral, servem como analogamente um discurso retórico racional, censurando e admoestando as condutas reprováveis.

Assim como o *thymós* consegue interpretar o discurso racional, graças ao caráter imagético deste último, a encenação trágica também é capaz de despertar a atividade racional do *thymós*, na medida que o enredo assume um formato cênico análogo ao discurso racional tomando a forma de imagem. Assim como a capacidade racional precisa ser cautelosa na elaboração do discurso retórico escolhendo os termos adequados para atingir as emoções estimadas, o poeta/escritor tem o mesmo cuidado ao desenvolver o enredo. Esse cuidado se manifesta de diversas formas por meio do curso da história, das peripécias e na elocução dos personagens - atribuindo recursos linguísticos tais como palavras raras, metáforas e dentre outras modificações linguísticas. A atividade racional do *thymós* aqui não interpreta um discurso retórico mental, mas um discurso que chega ao agente moral pelo âmbito do sentido visual. Assim como o discurso retórico mental, o drama possui um caráter múltiplo capaz de atingir as faculdades não racionais, por isso o espectador consegue ter um envolvimento com o

que está sendo apresentado. O enredo trágico é uma imagem falada externa à alma do sujeito, e a atividade racional o interpreta sob os mesmos aspectos. O processo de catarse e reflexão de nossas emoções e condutas são manifestações do processo persuasivo da alma, por isso reconhecemos a *Poética* como uma espécie de recurso retórico auxiliar à persuasão da faculdade não racional.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É procurado esclarecer a razão do elemento desiderativo ser chamado de racional na psicologia moral de Aristóteles. As questões que nortearam essa pesquisa foram: Como podemos compreender essa curiosa racionalidade do elemento não-racional? Que espécie de atividade da parte desiderativa é essa que nos permitirá classificá-la como racional? Para abordar essas questões, exploramos a teoria de que existe uma *função própria* humana que está relacionada à felicidade, entendida como uma boa execução da atividade racional, e que essa capacidade não atua isoladamente. Descobrimos que é característico da alma humana uma interação entre as faculdades racionais e não racionais, essa interação possibilita a admoestação do não racional conferindo a ele uma espécie de racionalidade na medida em que consegue compreender o discurso racional. Para podermos sustentar essa proposta, iniciamos com o estudo sobre a natureza da alma e suas faculdades. Propusemos responder à pergunta sobre a função humana e sua relevância na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. O conceito de função própria, inserido nas discussões sobre a melhor maneira de viver, nos apontou sua conexão com a finalidade das ações humanas e nos permitiu reconhecer a felicidade como um tipo de vida exclusivamente humana, no qual as capacidades da alma são exercidas de forma excelente. Assim, compreendemos que a vida feliz consiste em uma atividade virtuosa, o que também nos levou a explorar o significado de virtude. Nesse contexto, surge o tema dos desejos, já que Aristóteles considera a virtude, especialmente em sua dimensão moral, como manifestação da obediência do não-racional.

No Capítulo I, ao investigarmos os diferentes tipos de vida que aspiram à felicidade, buscamos responder a questão sobre a existência de um único tipo de vida especificamente humano, a vida de caráter racional, nos deparamos com uma concepção complexa a respeito da atividade da alma humana. Aristóteles compreende a atividade racional de duas maneiras; a que possui e a que é persuadida pelo *lógos*. Essa discussão conduziu a pesquisa em direção a *EN I 13* onde o Estagirita propõe a bipartição da alma em termos de *faculdades*, e nos apresenta a alma enquanto faculdade racional e não racional, sustentado subdivisões para cada uma delas. A faculdade racional subdivide em capacidade deliberativa (diretamente associada ao âmbito da contingência e da ação) e contemplativa; ao passo que a faculdade não racional em capacidade vegetativa e desiderativa. Esta última – sede dos desejos- Aristóteles considera racional por ser capaz de ouvir a razão e atuar na virtude humana, ou seja, a capacidade desiderativa é atividade racional na medida em que é persuadida pelo *lógos* racional.

Motivados por dúvidas sobre qual seria o papel dos desejos na felicidade, julgamos



necessário realizar um estudo aprofundado sobre os desejos, porém direcionado à contribuição na virtude humana. Baseados nas análises de estudiosos como Zingano e Gröngroos, propomos a visão que Aristóteles não é só mais um filósofo com fascinação desmedida pelas capacidades racionais, em vez disso, ele reconhece e defende em suas teorias a possibilidade da faculdade da alma dita incapaz de *lógos* se manifestar de forma racional. Tal dissertação foi possível justamente devido ao conjunto das capacidades descritas pelo *DA* como características da *psyché* humana, a saber, capacidade perceptiva, desiderativa e imaginativa.

Com o apoio do *DA* junto aos estudos de Aggio, estudos esses dedicados à questão do desejo e do prazer na *EN*, compreendemos que embora os desejos apresentem diferentes tipos de manifestações relacionadas aos seus objetos de atuação, não é negada a existência de uma relação de certo tipo de desejo com a razão. Aristóteles nos mostra diferentes tipos de emoções (*páthē*) que acompanham a atuação dos desejos e que tais emoções, assim como os desejos aos quais se relacionam, podem sofrer algum tipo de censura e aconselhamento advindo da razão, visando moderar a capacidade desiderativa. Isso valida a hipótese de nossa pesquisa a respeito de um caráter cognitivo na faculdade não-racional da alma, racionalidade está favorável à vida moral conforme a razão prática.

Assimilamos nessa análise que nem todas as emoções podem ser moderadas e capazes de se harmonizar com as solicitações da razão deliberativa, mas a abertura de ao menos um tipo de desejo para a razão, garante ao indivíduo a possibilidade de agir bem e de ter uma vida feliz. Por isso, para o desfecho do Capítulo II, buscamos além de compreender as manifestações do não racional, entender a concepção de Aristóteles acerca das emoções. Os Livros III e VII da *EN* nos foram propícios, uma vez que, o Estagirita apresenta os desejos - a saber; anelo, apetite e *thymós* – e as emoções como uma subespécie de um dos desejos. A análise desses dois Livros fundamentou boa parte dos levantamentos apontados ao longo deste capítulo. Recorremos ao *DA*, mas também à *Retórica* e a alguns comentadores, que de certo modo abordaram sobre o assunto e nos serviram de base para esboçarmos um conceito de emoção.

A emoção é um *páthos*, força motriz do movimento e alteridade do corpo, ora visível, ora sutil, em resposta a estímulos externos ou internos – quando age a memória de coisas que atingem o ser humano a partir de fora. As emoções emergem das considerações que fazemos sobre as circunstâncias que moldam nossas relações com o mundo e com os outros. Elas acionam ou são acionadas por algumas capacidades anímicas da alma humana, como a percepção, opinião, o julgamento e a imaginação. Dessa forma, as emoções nos são apresentadas como uma ferramenta útil para o processo de persuasão do não-racional, pois em

sua essência elas carregam um fio de racionalidade. Compreendemos que a emoção para Aristóteles não é mera passividade pelo fato de sugerir ação ou reação por parte de quem é afetado.

Através de metáforas e exemplos elucidativos compreendemos a análise perspicaz oferecida por Aristóteles sobre essa relação do *thymós* e o discurso racional (EN VII 6 1149a25-1149b). O *thymós* é colocado como um conceito complexo que transcende a mera ira. É definido como uma espécie de mosaico de emoções que engloba a auto afirmação, o senso de justiça, a vergonha e a honra. Segundo Aristóteles, os princípios norteadores dessa espécie de desejo são a beleza e as honras. Conceitos que são sinônimo de virtude e bens subordinados à felicidade. Nessa busca incessante pelo que é elevado e virtuoso, o *thymós* pode encontrar correspondência com a realidade em alguns casos. Isso ocorre quando o caráter do agente se encontra em boa disposição, permitindo-lhe discernir com clareza o que é realmente belo e virtuoso.

O que Aristóteles tem em mente quando aponta que o não-racional é persuadido pela razão, implica dizer que a razão conquista seu espaço de atuação no não racional graças aos princípios norteadores do *thymós* que apelam para um senso estético. Esse senso estético, fundamentado nos valores morais e guiado pela razão, assume um papel moderador de forças com relação ao apetite recorrendo ao senso de pudor e vergonha. A razão deliberativa faz uso de um discurso racional que apela para as honras e autoestima, censurando desejos e atitudes vergonhosas que são capazes de afetar a reputação do agente.

A fim de levar adiante o entendimento da doutrina da boa medida, apareceu-nos apropriado no Capítulo II apresentar a concepção do meio-termo à manifestação da obediência do não racional. Deparamo-nos com as propostas da habituação às práticas de ações moralmente corretas, indicando o caminho que deveríamos percorrer até o término de nosso estudo para a compreensão da racionalidade do não-racional. A habituação, no melhor dos cenários, capacita o agente a escolher por si mesmo as ações que irão conduzi-lo aos bens que deseja alcançar, dando um caráter voluntário à ação e à virtude moral ou como um aspecto responsável ao sujeito virtuoso que busca o melhor modo de agir em direção ao bem supremo, cumprindo aquilo que se entende por sua função. Para tanto, os impulsos não racionais devem ser admoestados conforme as orientações racionais.

Mencionamos em parte da exposição do Capítulo II 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* com um tipo de percepção prática ou deliberativa, diferente da percepção sensível, mas não desvincilhando desta, sugerindo ainda a ação de outras

capacidades racionais entendidas de modo proposto pelo *De Anima*, bem como pela *EN*. Compreendemos então uma inegável associação da capacidade racional do intelecto com a percepção. A *prudência* pede deliberação prática e casos excepcionais apresentados pela vida. Tal deliberação se relaciona com um tipo especial de imaginação, embora não muito distante daquela imaginação entendida como capacidade da alma intermediária entre o perceber e o pensar. A imaginação deliberativa, associada à percepção deliberativa, formula um cálculo apresentado sob a forma de silogismo prático. Este processo guiará o indivíduo desde o reconhecimento daquilo que considera um bom objetivo e que almeja alcançar, culminando na seleção deliberada da melhor forma de agir para alcançá-lo. A prudência assume o papel de indicar os meios para a consecução da própria felicidade, entendida como causa final de toda vida humana.

Neste ponto da pesquisa ainda julgamos necessário ratificar a racionalidade do não racional e discutir quais condições ou instrumentos proporcionam que isso aconteça, coisa que buscamos fazer com o terceiro e último capítulo desta dissertação. A título de desfecho da pesquisa, o Capítulo III buscou fundamentar suas análises novamente na *EN*, mas especialmente na *Retórica* e na *Poética* que se mostraram fontes indispensáveis à defesa dessa dissertação. Estes tratados nos permitiram finalizar nosso trabalho estudando diferentes instrumentos e ferramentas úteis para a persuasão da alma defendidos pela *EN*.

Ao analisar o conceito de persuasão em Aristóteles alcançamos a compreensão de que a comunicação estabelecida entre razão e desejo não segue uma abordagem dialética, nem se assemelha a uma demonstração científica. Não é dialética, pois não implica um diálogo com o desejo. O desejo não pode interagir por meio de respostas ou perguntas. Da mesma forma, a razão não se dedica a examinar possíveis contradições em nossos desejos, nem buscar convencer o desejo de verdades filosóficas. Além disso, a razão tampouco opera como uma demonstração científica, cujo objetivo é estabelecer verdades teóricas necessárias e imutáveis. Nesse contexto, a razão deve ser prática, focando nas ações. Excluindo os outros dois tipos de argumentação, o *lógos* envolvido nessa comunicação é necessariamente retórico.

Apresentamos a razão como um orador que fala sobre uma ação para o ouvinte, o desejo. E a finalidade do discurso é persuadir o ouvinte. Junto aos estudos de Aggio compreendemos que a razão atuaria semelhante a um orador que na Assembleia utiliza o discurso epidítico, elogiando ou censurando um desejo com base no que há de belo ou vergonhoso. Também podemos pensar em uma razão que agiria como um orador que utiliza o discurso deliberativo, ora persuadindo ou dissuadindo sobre o que é conveniente e bom ou prejudicial. Ou como um orador judicial, julgando se o que foi desejado é justo ou injusto.

Propusemos que a razão prática faz uso das manifestações não racionais para intermediar a comunicação entre as faculdades da alma. Notamos que o discurso propriamente dito não é capaz de atingir o não racional, uma vez que sua natureza possui um caráter múltiplo. Assim, a razão apela para algo que possa atrair a capacidade desiderativa, como as imagens. O *phantasmata* possui um caráter múltiplo e é devido a essa multiplicidade que se torna viável atingir o não racional. Sendo a imaginação uma faculdade que preserva o que é dado pela percepção na forma de imagens, torna-se ela um meio contribuinte para a comunicação persuasiva. Devido a isso, a razão conquista seu espaço de atuação através de uma imagem discursiva, uma imagem falada. O desejo mais propício a ouvir esse discurso persuasivo imagético é o *thymós*, que embora busque a multiplicidade, anseia em proporção menor e mais específica devido ao seu caráter estético. A imagem falada é capaz de estimular respostas emocionais no sujeito devido à sua capacidade de envolver e comprometer o *thymós* com o que está sendo dito.

Observamos que imagem e linguagem são duas ferramentas poderosas utilizadas para persuadir a alma não racional. Quando esses elementos atuam em conjunto, permitem que a razão prática crie uma impressão forte e persuasiva no *thymós*. Para compreender como a relação entre imagem e linguagem é capaz de provocar alterações no não-racional, nos servimos mais uma vez das obras *Poética* e *Retórica*. Dedicamos parte do Capítulo III à análise dos recursos estilísticos e figurativos da linguagem e como eles podem tornar o discurso mais claro e persuasivo a ponto de estimular o *thymós*.

Dentre os recursos linguísticos apresentados por Aristóteles a metáfora nos chamou atenção. Essa figura retórica consiste no transporte de um nome de uma coisa para outra, baseado em relações de semelhança. Constatamos com nossos estudos que essa transposição de significados não se limita apenas a palavras, mas também pode ser aplicada a imagens, sons e outros elementos sensoriais. Um dos principais pontos fortes da metáfora é que ao invés de apresentar uma definição única e fixa para um objeto ou conceito, essa figura retórica convida o ouvinte a construir sua própria compreensão, utilizando seus conhecimentos e experiências pessoais. O uso desse recurso linguístico enriquece a experiência comunicativa entre orador e ouvinte tornando-a mais profunda e significativa.

Na *Retórica*, Aristóteles apresenta um aspecto fundamental da metáfora que é seu poder de persuasão (III 11 1411b24). O poder persuasivo da metáfora pode se traduzir em mudanças de comportamento no ouvinte. Notamos que o discurso metafórico ao utilizar palavras que evocam os cinco sentidos, baseados em elementos do mundo real com os quais o ouvinte já está familiarizado, não se limita apenas a despertar imagens, mas também estimula

respostas emocionais. O discurso retórico utiliza de figuras de linguagem como personificações, comparações e sinestésias para criar imagens vividas. A metáfora é um convite à imaginação, permitindo que aquilo que é dito pelo orador seja mentalmente visualizado. E dessa forma a metáfora alcança seu objetivo final, que segundo o Estagirita é fazer com que o objeto “salte aos olhos” do ouvinte. Outro recurso metafórico útil para a comunicação persuasiva é seu caráter belo (*Ret.* III 2, 1405b18-19). Aristóteles nos explica que quando a metáfora é usada com maestria, contribui para a construção de um discurso retórico impecável, moldado pelas virtudes de clareza, adequação e elegância. É fundamental para a excelência persuasiva a escolha do signo ideal, mantendo a justa medida entre o que é dito e não dito.

Propusemos que o discurso racional ao se servir dessa figura retórica de linguagem toma a forma de um *entimema* interno, uma vez que a metáfora convida o ouvinte a construir sua própria compreensão, são apreendidos mais facilmente pelo ouvinte (*Top.* I 1 12 105a10-15). Os tópicos materialmente apropriados às premissas do silogismo retórico é o gênero epidítico, por dar ênfase à moral estética. Ao invés de se concentrar em fatos e lógica pura, o gênero epidítico explora um vocabulário poético e com recursos linguísticos capaz de construir um discurso esteticamente agradável visando uma resposta emocional. Portanto, a razão deliberativa ao incorporar esses recursos linguísticos em seu discurso e a forma de imagens, graças à capacidade imaginativa, a persuasão da faculdade não racional da alma é excelente.

Novamente consultamos a *Poética* para concluir a exposição do Capítulo III. Esse tratado nos permitiu finalizar nosso trabalho estudando a *Poética* enquanto meio para a atuação da razão na faculdade não-racional, compreendendo a tragédia como uma espécie de recurso retórico auxiliar para a persuasão da alma. Com o auxílio argumentativo de Nussbaum dissertamos como o enredo trágico assemelha-se a uma imagem falada externa a alma do sujeito e a racionalidade do não racional o interpreta sob os mesmos aspectos do discurso retórico racional. Propusemos com base na teoria das três mimesis que o poeta/escritor cria imagens faladas na alma do espectador tal como o discurso imagético racional de modo que o *thymós* se manifesta igualmente afetado por ambos discursos retóricos, tanto externo quanto interno à alma.

Após compreendido essas inferências, podemos dizer, sem medo de errar, que a tese clássica sobre a virtude é o bem agir, ou agir virtuosamente, ou seja, consiste em agir segundo a razão. Para isso, Aristóteles propõe que a ação virtuosa é uma ação motivada por algo não racional que se faz persuadida pelo discurso racional. Esse elemento não racional é visto na *Ética a Nicômaco* como o desejo, que é capaz de ouvir o *lógos* racional. Zingano coloca como característica racional a capacidade do desejo “tomar algo como um bem, no caso

humano, envolve necessariamente um elemento cognitivo” (2009, p. 381), Aristóteles por sua vez chama essa razão que está na origem do desejo como “razão em vista de algo” (*EN VI 2 1139a32-33*). O desdobramento dessa pesquisa não consiste na ideia do desejo, em sua origem, já ter um princípio racional, mas se os objetos de busca de um desses tipos de desejos seja um meio facilitador para atuação da razão.

No caso, trata-se de um dos três tipos de desejos: o *thymós*. Para apresentar traços que caracterizam o elemento cognitivo do *thymós* como racional discutimos sobre ações geradas pelo ímpeto não racional que se dirige ao que é belo. Aqui a atividade racional, é uma espécie de disposição que produz concórdia, atuando referente aos bens e males humanos e previamente prepara para agir bem. Ter o belo como objeto de busca e seu oposto como objeto de fuga envolve necessariamente uma condição sobre o prazer e dor que acompanham essa busca. O fim em vista tanto do que fazer quanto do que evitar é, em suma, visando a felicidade – causa final das ações humanas.

Indicamos o que em geral se entende por felicidade e quais os elementos a constituem. Dos bens internos a alma e o do corpo, a bens externos: a nobreza, a honra, a riqueza e a boa reputação. Bens que são interpretados pelo *thymós* como belo. Definindo esses bens em particular notamos uma coisa em comum, esses bens conservam a beleza em sua essência, “são belas todas as coisas cujo prêmio visa a honra” (*Ret. 1 9 1366b*), bem como fundamentos de elogio e censura, tópicos da retórica epidítica. A razão propõe um discurso retórico com tópicos que envolvem os aspectos do *thymós*, que seja compreensível à linguagem não racional. A compreensão desse discurso por parte do *thymós*, e assim agir norteador por esse discurso racional persuasivo, caracteriza a sua racionalidade. Logo, as faculdades da alma chegam a um estado de consonância, possibilitando o agir virtuoso.

## REFERÊNCIAS

- ABEL, O.; PORÉE, J. **Vocabulário de P. Ricoeur**. Coimbra: Minerva Coimbra, 2010.
- AGGIO, J. O. Razão e Desejo: Uma comunicação persuasiva em Aristóteles. **Anais de Filosofia Clássica**. Bahia: UFBA. p. 1-19, 2015.
- AGGIO, J. O. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador: Edufba, 2017.
- ALMEIDA, J. S. **A racionalidade das emoções em Aristóteles**. 2017. 225 f. Tese (Doutorado em Filosofia Ética) – Pró- Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis: 2017.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. **Magna Moralia**. Tradução de W. D Ross. Oxford: Oxford University Press, 1932.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edição Loyola, Vol II, 2015.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste Goulbenkian, 2011.
- ARISTOTLE. **Rhetoric**. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1, 2 e 3, 2009.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Abel do Nascimento Pena, Manuel Alexandre Júnior e Paulo Farmhouse Aberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Tradução para o inglês por David Ross. New York: Oxford University Press, 2009.
- ARISTÓTELES. **Tópicos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BOBONICH, Christopher; DESTRÉE, Pierre. **Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus**. Netherlands: Brill Academic, 2007.
- BOSTOCK, David. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BROADIE, Sarah. **Ethics with Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1991.
- BYWATER, Jonathan. **Aristotle's Ethica Nicomachea**. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- CASTON, V. **Why Aristotle Needs Imagination**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- CHARLES, David. **Aristotle's Philosophy of Action**. London: Duckworth, 1984.
- CHARLES, David. Aristotle's Weak Akrates: What does her Ignorance Consist in?. **Akrasia in Greek Philosophy**. Netherlands: Brill Academic, vol. 106, p. 139-166, 2007.

COIMBRA, R. L. **A linguagem metafórica**. 1999. Tese (Doutorado em Letras/Linguística) – Curso de Pós-Graduação em Letras/Linguística, Universidade de Aveiro: Aveiro, 1999.

COOPE, Ursula. Why does Aristotle Think that Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom?. **Phronesis**. Netherlands: Brill Academic, p. 142–16, 2012.

COOPER, John Madison. **Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

CURZER, Howard. How Good People Do Bad Things: Aristotle on the Misdeeds of the Virtuous. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. New York: Oxford University Press, p. 233–272, 2012.

DIRLMEIER, Franz. Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles. **The Classical Review**. Heidelberg: Winter, p.145-152, 1964.

FORTENBAUGH, Willian. **Aristotle on Emotion**. London: Duckworth., 1975.

GRONGROSS, G. Listening to Reason in Aristotle’s Moral Psychology. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. New York: Oxford University Press, p. 252-272, 2007.

HALPER, Edward. The Unity of the Virtues in Aristotle. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. New York: Oxford University Press, p. 115-144, 1999.

HOFFMANN, Tobias. Intellectualism and Voluntarism. **In the Cambridge History of Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 414- 427, 2010.

KAHN, Charles H. **The role of nous in the cognition of first principles in Posterior Analytics II 19**. Padova: Edtrice Antenore, 1978.

KEYT, David. Intellectualism in Aristotle. **The Society for Ancient Greek Philosophy newsletter**. Washington: University of Washington, vol. 7, p. 138-157, 1978.

LEUNISEN, Mariska. **From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle**. New York: Oxford University Press, 2017.

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

MACDOWELL, John. Some Issues in Aristotle’s Moral Psychology. **Mind, Value, and Reality**. Cambridge: Harvard University Press, p. 23-49, 1998.

MOSS, Jessica. **Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NUSSBAUM, M. C. **La fragilidade del bien**. Tradução de Antonio Ballesteros. Madrid: La bala de la Medusa, 2004.

O’GORMAN, Ned. Aristotle’s Phantasia in the Rhetoric: Lexis, Appearance, and the



Epidictic Function of Discourse. **Philosophy & Rhetoric**. Pennsylvania: Penn State University Press, p. 16-40, 2005.

PAKALUK, Michael; PEARSON, Giles. **Moral Psychology and Human Action in Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PEARSON, Giles. **Aristotle on Desire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

POEHLMANN, Egert. Aristotle on Music and Theatre. **Theatre World: Critical Perspectives on Greek Tragedy and Comedy. Studies in Honour of Georgia Xanthakis-Karamanos**. Berlin: De Gruyter, p. 317-345, 2017.

POLANSKY, Ronald. **Aristotle's De Anima**. USA: Cambridge University Press, 2007.

PLATÃO. **A República**. Tradução Anna Lima Amaral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO, **Górgias**. Tradução, notas e comentários Jacqueline Laffitte e Jean-Paul Laffitte. Paris: Nathan, 2003.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução Portuguesa de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

SAENZ, Victor. Shame and Honor: Aristotle's Thumos as a Basic Desire. **Apeiron**. Germany: De Gruyter, vol. 51, p. 73-95, 2018.

ZINGANO, Marco. **Razão e Sensação em Aristóteles: Um ensaio sobre o De Anima III 4-5**. São Paulo: L&PM Editores, 1998.

ZINGANO, Marco. **Estudo da Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, Marco. **Ética a Nicômaco I 13 – III 8: O Tratado da Virtude Moral**. São Paulo: Odysseus, 2008.