

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marcos Vinícius Woelke de Oliveira

RELAÇÕES ENTRE COGNIÇÃO, PAIXÕES E AÇÃO EM ARISTÓTELES

MARÍLIA
2021

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS VINÍCIUS WOELKE DE OLIVEIRA

RELAÇÕES ENTRE COGNIÇÃO, PAIXÕES E AÇÃO EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP, câmpus de Marília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia da Mente.

Área de concentração: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

Linha de pesquisa: Ciência cognitiva, Filosofia da mente e Semiótica.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio Alves

MARÍLIA
2021

O48r

Oliveira, Marcos Vinícius Woelke de
Relações entre cognição, paixões e ação em Aristóteles / Marcos
Vinícius Woelke de Oliveira. -- Marília, 2021
137 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Marcos Antonio Alves

1. Emoções. 2. Cognição. 3. Conduta. 4. Felicidade. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

MARCOS VINÍCIUS WOELKE DE OLIVEIRA

RELAÇÕES ENTRE COGNIÇÃO, PAIXÕES E AÇÃO EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, câmpus de Marília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

BANCA EXAMINADORA:

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio Alves
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP - Faculdade de Filosofia e Ciências, câmpus de Marília.

Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP - Faculdade de Filosofia e Ciências, câmpus de Marília.

Prof. Dr. José Carlos Baracat Junior
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.

Marília, 25 de fevereiro de 2021.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão inicial é dirigida ao professor Marcos Antonio Alves, sobretudo em favor de sua paciência e de seu domínio exímio na arte de orientar. Este trabalho não seria possível, se não fosse seu compromisso com a excelência, dedicação ímpar e honra. Meus sinceros agradecimentos.

Em seguida, agradeço a todos os professores do excelente Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação da UNESP de Marília, com quem tive experiências únicas e incomensuravelmente ricas. Em especial, à professora Mariana C. Broens: quando estive prestes a desistir do empreendimento, um singelo “bom dia” de sua parte me inspirou a perseverar.

Enfim, grato a todos os que me ensinaram, àqueles que me concederam, em meu exercício profissional, a oportunidade única de acompanhá-los em sua jornada pessoal, partilhando comigo de sua vida e de suas sabedorias.

Acima de tudo, grato pelo apoio familiar. Inimaginável minha presença neste trabalho, não fossem o subsídio incondicional de meu pai, Valdeci Mendes de Oliveira, minha mãe, Sônia Maria Woelke Mendes de Oliveira, meu filho, Vinícius N. Woelke de Oliveira, e, em especial, minha esposa, Rayane C. C. I. W. de Oliveira, com quem compartilho mais do que meus dias, mas minha essência. Nada disso seria pensável sem vocês!

RESUMO

O propósito deste trabalho é investigar algumas relações entre as emoções, a cognição e a ação, segundo a perspectiva aristotélica. No primeiro capítulo, projeta-se como a postura epistemológica de Aristóteles envereda para o conhecimento das emoções. Em seguida, argumenta-se a favor de que as emoções sejam, conforme Aristóteles, um distintivo humano, relacionando-as ao *logos*. Subsequentemente, considerando que *pathos* designa tanto “emoção” como “afecção”, busca-se distinguir semanticamente essas noções homônimas. Por fim, visa-se a restringir a noção de emoção, figurando para ela uma definição provisória: ao fazer isso e derivar uma fórmula geral, capturam-se os principais componentes metafísicos subsumidos à definição de emoção, a saber, afecção e demais qualidades, desejo e imaginação e ação. No segundo capítulo, almeja-se analisar mais profundamente a estrutura interna das emoções. Especificamente, trata-se da substância que é o ser humano e do motivo de nossas qualidades imanentes serem pré-requisitos do fenômeno de se emocionar, abordando-se especialmente o elemento da afecção e suas relações para com as demais qualidades da alma humana, quais sejam, as disposições e as capacidades. Após isso, caracteriza-se a capacidade desiderativa e imaginativa do ser humano, reforçando seus potenciais deliberativos e morais. Ao final do capítulo, correlaciona-se o desejo irracional e o deliberativo com o direcionamento das ações, postulando seus valores mais ou menos deterministas. Por fim, no terceiro, extraem-se de *Retórica* descrições de quinze emoções, tomando-as como comprovações das hipóteses formuladas nos capítulos anteriores e, assim, ratificando mais ao final o grau de subjetividade inerente à significação de cada emoção em Aristóteles. Por conseguinte, postula-se como o filósofo antigo compreende, no âmbito da mente humana, a interação entre paixões e a cognição e como tal direciona ações morais. Em conclusão, produz-se, além da condensação do desenvolvimento do texto, uma reflexão a respeito de como as noções de emoções e virtude moral de Aristóteles podem nos amparar no sentido da saúde mental e uma hipótese dialética sobre a concepção de emoção, segundo perspectiva aristotélica. Em suma, enquanto, para as emoções, a cognição pode ser causa eficiente, em relação aos desejos e às sensações, a cognição é preterível. Emoção pode guardar uma relação de propriedade ou acidental com afecção (*pathos*), mas esta não deve instituir sua essência. Para Aristóteles, antes de as emoções serem estados internos a um agente, elas são fenômenos intersubjetivos que indiciam o equilíbrio entre a identidade e diferença aos seres (sujeitos) operados por linguagem. Assim, as emoções não instituem um aspecto ontológico da alma humana. Elas designam sempre ações manifestas. Sendo tipicamente humanas, todas as nossas ações são moralizáveis, e assim o é em relação às emoções. Se as emoções são moralizáveis, *logos* se faz necessariamente presente. Nesse sentido, a cognição dá entrada para que a razão atue sobre os atos, considerando que estes são compostos por uma intrincada engenharia de faculdades, disposições e estados afetivos em ato.

Palavras-chave: Emoção. Cognição. Ação. Felicidade. Moral.

ABSTRACT

The purpose of this work is to investigate a few relationships between emotions, cognition and action from an Aristotelian perspective. In the first chapter, we project how Aristotle's epistemological stance moves towards knowledge of emotions. Next, we argue that emotions are, according to Aristotle, a human distinctive, relating them to *logos*. Subsequently, considering that *pathos* designates both 'emotion' and 'affection', we seek to semantically distinguish these homonymous notions. Finally, we aim to restrict the notion of emotion, figuring for it a provisional definition: doing this and deriving a general formula, we capture the main metaphysical components subsumed to the definition of emotion, namely, affection and other qualities, desire and imagination and action. In the second chapter, we aim to further analyze the internal structure of emotions. Specifically, we deal with the substance that is the human being and the reason why our immanent qualities are prerequisites of the phenomenon of being moved, by dealing especially with the element of the affection and its relationship to the other qualities of the human soul, namely, the dispositions and capacities. After that, we characterize the human being's desiderative and imaginative capacity, reinforcing their deliberative and moral potentials. At the end of the chapter, we correlate irrational and deliberative desire with the direction of actions, postulating their more or less deterministic values. Finally, in the third, we extracted from *Rhetoric* descriptions of fifteen emotions, taking them as evidence of the hypotheses formulated in the previous chapters, and thus ratifying more at the end the degree of subjectivity inherent in the meaning of each emotion in Aristotle. Therefore, we postulate how the ancient philosopher understands, in the realm of the human mind, the interaction between passions and cognition and as such directs moral actions. In conclusion, we produced a reflection on how Aristotle's notions of emotions and moral virtue can support us in the sense of psychotherapeutic practice and possible influences of Aristotelian thought in psychology and in its study of emotions. Briefly, while, for emotions, cognition can be an efficient cause, in relation to desires and sensations, cognition is deprecable. Emotion can have a property accidental relationship with affection (*pathos*), but this should not establish its essence. For Aristotle, before emotions be internal states to an agent, they are intersubjective phenomena that indicate the balance between identity and difference to individuals (subjects) operated by language. Thus, emotions do not institute an ontological aspect of the human soul. They always designate manifest actions. As being typically human, all of our actions are moralizable, and so it is in relation to emotions. If emotions are moralizable, *logos* is necessarily present. In this sense, cognition allows a reason to act on acts, considering that they are composed by an intricate engineering of faculties, dispositions and affective states in action.

Keywords: Emotion. Cognition. Action. Happiness. Moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1: A NOÇÃO DE EMOÇÃO	10
1.1 <i>Fenomenologia das emoções</i>	<i>10</i>
1.2 <i>Logos e emoções.....</i>	<i>17</i>
1.3 <i>A noção de emoção.....</i>	<i>30</i>
1.4 <i>Uma concepção de emoções.....</i>	<i>38</i>
CAPÍTULO 2: OS COMPONENTES ESTRUTURAIS DAS EMOÇÕES	44
2.1 <i>Emoções como representantes da substância humana e de suas qualidades.....</i>	<i>44</i>
2.2 <i>Prazer, dor, bem e as emoções</i>	<i>59</i>
2.3 <i>Desejo e imaginação e seus potenciais deliberativos e morais.....</i>	<i>69</i>
2.4 <i>Direcionamento e (in)determinação das ações</i>	<i>81</i>
CAPÍTULO 3: DAS EMOÇÕES EM RETÓRICA.....	88
3.1 <i>As emoções no contexto da Retórica</i>	<i>88</i>
3.2 <i>Tipos de emoção conforme a Retórica.....</i>	<i>91</i>
3.2.1 <i>Cólera</i>	<i>92</i>
3.2.3 <i>Amizade ou amar ou amor.....</i>	<i>97</i>
3.2.4 <i>Ódio ou inimizade.....</i>	<i>100</i>
3.2.5 <i>Medo ou temor.....</i>	<i>102</i>
3.2.6 <i>Confiança ou segurança.....</i>	<i>104</i>
3.2.7 <i>Vergonha ou pudor e (a contraparte) desvergonha ou despudor</i>	<i>106</i>
3.2.8 <i>Gratidão e favor ou benevolência e (a contraparte) não gratidão ou ingratidão</i>	<i>109</i>
3.2.9 <i>Piedade ou compaixão e (a contraparte) indignação e inveja.....</i>	<i>116</i>
3.2.10 <i>Emulação e desdém</i>	<i>120</i>
3.2.11 <i>Emoções e subjetividade.....</i>	<i>122</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
REFERÊNCIAS.....	135

INTRODUÇÃO

Devemos tributo a Aristóteles (384-321 a.C.) a respeito de muitos saberes. Dentre eles, estão os relativos à ética e à política, uma vez tais ciências terem por *telos* a felicidade, e esta ser, conforme Aristóteles, a atividade da alma segundo a virtude. Assim, em suas discussões na ética, na política, e em outras frentes de investigação, como sobre a arte da retórica, ele insere, de uma forma ou de outra, as emoções como elemento influenciador nas explicações dos fenômenos investigados, porquanto a virtude considerar o manejo correto das emoções. Em especial, as emoções possuem conexões com a cognição e influenciam o direcionamento moral da ação.

Nesse sentido, o propósito deste trabalho é investigar a perspectiva de Aristóteles sobre a interação entre as emoções, a cognição e a ação. Mais especificamente, tencionamos analisar a proposta de Aristóteles para o tratamento moral-individual das emoções e direcionamento da ação, a partir de sua concepção de *pathos* (“afecção” e/ou “paixão” ou “emoção”) e do monitoramento das inter-relações que essa concepção estabelece com as noções de “cognição” e “emoção”.

Para alcançar nossos objetivos, dividimos a Dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo, projetamos como a postura epistemológica de Aristóteles envereda para o conhecimento das emoções. Em seguida, argumentamos a favor de que as emoções sejam, conforme Aristóteles, um distintivo humano, relacionando-as ao *logos*. Subsequentemente, considerando que *pathos* designa tanto “emoção” como “afecção”, buscamos distinguir semanticamente essas noções homônimas. Por fim, visamos a restringir a noção de emoção, figurando para ela uma definição provisória: ao fazer isto e derivar uma fórmula geral, capturamos os principais componentes metafísicos subsumidos à definição de emoção, a saber, substância humana, afecção e demais qualidades, desejo e imaginação, e ação.

No segundo capítulo, almejamos analisar mais profundamente a estrutura interna, através de seus elementos constitutivos supracitados no parágrafo anterior. Especificamente, tratamos da substância que é o ser humano e do porquê de nossas faculdades imanentes serem pré-requisitos do fenômeno de se emocionar. Posteriormente, abordamos especialmente o elemento emocional da afecção e suas relações com as demais qualidades da alma humana, quais sejam, as disposições e as capacidades. Após isto, caracterizamos a capacidade desiderativa e imaginativa do ser humano, reforçando seus potenciais deliberativos e morais.

Ao final do capítulo, correlacionamos o desejo irracional e o deliberativo com o direcionamento das ações, postulando seus valores mais ou menos deterministas.

Por fim, no terceiro, extraímos de *Retórica* descrições de quinze emoções, tomando-as como comprovações das hipóteses formuladas nos capítulos anteriores e, assim, ratificando mais ao final o grau de subjetividade inerente à significação de cada emoção em Aristóteles. Por conseguinte, postulamos como o filósofo antigo compreende, no âmbito da mente humana, a interação entre paixões e a cognição e como tal direciona ações morais.

Nas considerações finais, produzimos uma reflexão a respeito de como as noções de emoções e virtude moral de Aristóteles podem nos amparar, no sentido da prática psicoterápica, aprendendo com o grande filósofo não somente como ele finca as raízes da Psicologia, mas, ainda, com efeito, contribui inestimavelmente para o seu exercício atual. Ademais, arriscamos algumas especulações dialéticas, com o intento de sugerir uma problematização da noção de emoção.

Pretendemos, nessa análise final, nos empregar ao escopo de elucidação terminológica e varredura temática que convergem para um projeto de estudar a mente humana, em algumas de suas dimensões, afigurando o fato de que ela não pode ser enquadrada dentro de uma confecção artificial simplória: definir a mente humana não pode ser uma tarefa fácil; tampouco temos a pretensão de fazê-lo; porém, explorando um dos campos mais fecundos, propícios e frutíferos de nossa natureza, aquele associado justamente ao ânimo e vontade de viver - isto é, as paixões -, damos mais um passo na direção de melhor compreender como podemos nos portar para nos entender, e sermos felizes, tomando consciência de si e alcançando assim a plenitude ontológica de sermos o que *verdadeiramente* somos, conforme endossa o insigne Filósofo.

CAPÍTULO 1: A NOÇÃO DE EMOÇÃO

1.1 Fenomenologia das emoções

A Filosofia se debruça sobre o estudo das paixões desde a Antiguidade, e o que se destaca no curso histórico dessa investigação é o fato de as paixões serem consideradas comumente a contraparte da razão (LACERDA, 2019).

No âmbito epistemológico, o próprio Aristóteles permite a interpretação a partir da qual as paixões sejam o averso da razão. Logo no início de *Ética a Nicômaco*, ele adverte a respeito de as emoções se contraporem à racionalidade, escrevendo por duas vezes que os que vivem as paixões se tornam surdos aos conselhos morais e aos ditames da razão. Embora possamos objetar que a justa medida das paixões é conferida pela razão, ou seja, agir como se deve é agir do modo como prescreve a razão, afinando modos de conduta medianos, moderados, continentos, temperantes e prudentes, é o próprio Aristóteles que liga intimamente as emoções à parte não racional da alma: as paixões não somente não são razões, mas provêm da parte não racional da alma (ZINGANO, 2007, p. 145-146).

Mas é isso mesmo? Para Aristóteles, então, razão e emoção não se coadunam? São dois fenômenos inconciliáveis? A resposta é “não”: razão e emoção partilham de fundamentos idênticos, pois são predicados da alma humana, e ela só é uma (substância), contendo em si potencialidades comuns a todo indivíduo da espécie humana. Contudo, uma alma *pensa* - se projeta, a seu jeito - de modo particular, e uma vez ela estar lançada à contingência, as paixões são um modo particular de pensar. As paixões não são uma faculdade da alma, como o é a razão; elas são resultados da interação, do viver.

Assim, a despeito de razão e paixões constituírem, para Aristóteles, caracteres arresados um do outro, e visto a primeira não ter domínio pleno sobre a segunda - sendo, inclusive, corrente o fato de nossas inclinações engolirem nossa faculdade deliberativa -, o consenso entre razão e emoção é, mais do que viável, a finalidade humana essencial; aquilo que, com efeito, nos diferencia dos demais seres.

Dito isso, a referência aristotélica é angular, porque o *status* do passional é soerguido aos modos de racionalidade (CARVALHO, 2012). Conforme Lebrun (2009), a razão não deve ser considerada, para Aristóteles, uma Lei positiva que move e dirige ações. Estas nascem da alma irracional, e a razão tem o papel de supervisioná-las: em primeira instância, o princípio de movimento humano é irracional.

Desse modo, o filósofo antigo *não* polariza a alma; ele não é sectário, apondo as paixões do lado condenável de uma permanente batalha moral contra a razão. Por outro lado,

Aristóteles coloca as paixões, inclusive, enquanto motivo de ação, sobre o qual a razão toma parte num segundo momento.

Assim, a capacidade de sentir emoções (ou paixões¹) diz de nossas faculdades em ato, porque elas se dão a partir das capacidades inatas, mas são somente perfazidas na interatividade prática da vida. Nas palavras de Lebrun (2009, p. 13), “[...] a paixão é um dado do mundo sublunar e da existência humana.” As emoções correspondem não a uma figuração de ser humano incorpórea ou contemplativa, mas justamente à forma “inferior”, lançada às adversidades e agruras do mundo físico.

As paixões participam, pois, da ilusão própria a toda contingência. Restituídas a seu substrato ontológico, as paixões poderão dar nascença a virtude, que desenvolve no homem sua verdadeira natureza. Velho conflito da razão e da paixão, em que a paixão é realmente incontornável, mas que o filósofo sempre pensou poder contornar. Todavia, se há paixão é porque o homem não pode deixar de agir; a paixão é, conseqüentemente, a realização da *praxis* que avançará num sentido ou no outro, sinal do bem e do mal, portanto sempre perigosa para o homem sensato. No entanto, a paixão é também liberdade - e sabe-se que o livre-arbítrio, muito antes do primado da teologia, foi considerado a fonte do pecado mais grave possível. (MEYER, 2000, p. 51).

Em suma, emoção é uma noção derivada do particular, não do universal, e por isso não deve se tratar de uma noção teórica, mas prática - tanto ética (política) quanto poética (artística). Em outros termos, pode ser que não seja possível, de acordo com a perspectiva aristotélica, encontrar um conceito universal de emoção, tendo em vista sua concepção ser relativa à prática.

Essa concepção [emoção] não é totalmente explicada, muito menos definida em termos científicos. Não há [...] uma teoria apropriada das emoções. Algo similar acontece com várias definições ou emoções em particular espalhadas pelo *Tópicos*, as quais têm valor informativo, mas não podem ser tomadas como a expressão de uma teoria desenvolvida. (ROSSI, 2018, p. 179, tradução nossa).

Contudo, o estudo das paixões não é privado de um estatuto metafísico, dado que o conhecimento prático não prescinde de acabamento ontológico. Nós podemos arriscar para elas algumas definições, coisa que, com efeito, o próprio Aristóteles providencia. Isso em vista, pois, na margem do estudo das paixões, são abertas várias dimensões da alma humana, previamente fundadas em um plano metafísico.

Embora uma definição para as emoções possa não ser redutível a um enquadramento conceitual, como o é, por exemplo, a inteligência, ela pode receber uma designação, uma vez que articula elementos teóricos. Ora, mesmo o intelecto, de alguma forma, pertence à noção abrangente de paixões. É com e através do intelecto que nos emocionamos. Enquanto a razão

¹ Neste trabalho, o termo “emoção” é tratado como sinônimo de “paixão”. A única diferença entre os dois termos é de intensidade: uma paixão representa uma emoção forte.

diz de nossa essência, as paixões podem até nos dizer mais; podem-no a respeito da existência enquanto tal, isso é, enquanto devir e constante transformação.

No tocante às emoções, decaímos da teoria à prática, de modo que a concepção de emoção articule vários elementos do arcabouço conceitual de Aristóteles.² A título de exemplo, se nós considerarmos as três qualidades que o filósofo atribui à substância humana, a saber, as capacidades, as afecções (*pathos*) e as disposições (ARISTÓTELES, 1984a, 1105b-1106a5), um conceito de emoção certamente carregaria em seu bojo todas elas, pois uma emoção não surgiria não fossem, pelo menos, as faculdades sensitivas, imaginativas e desiderativas; não surgiria, se não houvesse em nós a possibilidade de sermos afetados pelo mundo; e não se processaria enquanto tal, caso não fôssemos capazes de nos dispor de tal ou qual maneira em relação a ela. As emoções desvelam o viver.

Ora, a vida é definida, quanto aos animais, pelo poder de percepção, e quanto ao homem, pelo poder de percepção ou de pensamento; e um poder é definido com referência à correspondente atividade, que é a coisa essencial; logo, a vida parece ser essencialmente o ato de perceber ou de pensar. (ARISTÓTELES, 1984a, 1170a15-20).

Assim, conforme a singularidade de cada um de nós, complementa Aristóteles (1984a, 1175a10-20):

A vida é uma atividade, e cada um é ativo em relação às coisas e com as faculdades que mais ama: por exemplo, o músico é ativo com o ouvido em referência às melodias, o estudioso com o intelecto em referência a questões teóricas, e da mesma forma nos outros casos.

Nesse sentido, o imaginar propicia aquilo que temos por emoção. A imaginação proporciona o representar da realidade, e os tijolos dessa faculdade são concebidos na capacidade perceptiva, o que torna o pensamento integrado ao mundo natural,³ porque, a despeito de Aristóteles (*De Anima*, III 3) contrapor percepção sensível (*aisthêsis*) a imaginação (*phantasia*), é ele mesmo que define a fantasia como um movimento da percepção

² Se, por um lado, talvez não haja necessidade de aprofundarmos um estudo dialético das emoções (a partir do filtro dos *Analíticos*), dado que as emoções não são definíveis teoricamente, para elaborar qualquer noção, de acordo com a perspectiva aristotélica, é obrigatório nos embasarmos pelo menos em sua obra básica de construção de argumentos, a saber, *Tópicos*.

³ Aristóteles pode ser chamado de naturalista: ele tenta entender todas as coisas em seu funcionamento integrado, enquanto partes de um sistema global (cósmico). Assim, de acordo com Reis (2012) - tendo em vista as severas críticas que sofrera a filosofia naturalista (cosmologia) e teleologia aristotélicas, por adeptos de filosofias modernas -, antes de ter um caráter metafísico, o finalismo naturalista de Aristóteles tem um caráter empírico. “Se há um papel importante para ela [teleologia], particularmente nos estudos científicos, isso nada tem a ver com algum tipo de princípio cósmico universal, e tampouco envolve qualquer ideia de desígnio de um agente planejador. [...] Aristóteles apenas admite que, na investigação sobre os seres animados, o tipo correto de análise e explicação envolve o que hoje entendemos por estrutura e função. [...] a compreensão adequada de um órgão, por exemplo, passa pelo conhecimento de seu papel e contribuição para a vida do organismo.” (REIS, 2012, p. 29).

sensorial em ato, cujo estigma (a própria representação mental) permanece na alma após esse ato. Não fica exatamente claro como Aristóteles projeta o todo de tal processo. De todo modo, contudo, os pormenores não nos importam tanto, bastando ter em mente que a assimilação das formas sensíveis (*aisthêtôn eidôn*), a partir das sensações percebidas (*aisthêmata*), de alguma maneira está intrincada à formação das imagens (*phantasmata*) e que, por sua vez, a fantasia principiada através imagens é intrínseca ao pensamento, ou melhor, ao *pensar em imagens* (SILVA, 2018).

Embora Aristóteles (2012, 417b15-20) difira as percepções sensíveis do pensamento, a imaginação estabelece uma ponte conectiva entre tais capacidades, participando de permeio tanto de funções irracionais quanto racionais: haveria, portanto, duas formas de imaginação, a perceptiva e a deliberativa. Apesar de “perceber” relacionar-se ao particular (a objetos específicos de cada sentido), e o “pensar” concernir ao universal (objetos inteligíveis da alma), é a percepção que imprime na alma humana os objetos sensíveis da imaginação da qual decorre um desejo, o que possibilita ao intelecto os assimilar (segundo conceitos universais).⁴ A interdependência contínua das partes sensível e calculativa, em última instância, não destrona a razão de sua posição conspícua em relação às demais, ao contrário, ela a reafirma. Aliás, segundo MacIntyre (2016), a origem da cognição, para Aristóteles, advém dos sentidos: se nós negligenciarmos esse fator, anulamos junto a significação natural da vida humana: a própria curiosidade deliberativa advém das necessidades de caráter animal.

Quem se emprega a conhecer alguma coisa não só não se abstém de seus ímpetos, como daí haure sua força para orientar suas ações (LACERDA, 2019):

O homem pode [...] chegar, a partir da experiência sensível, às definições dos seres naturais e também compreender as causas *imutáveis e eternas* de seus movimentos, ainda que eles sejam mutáveis e mortais. [...] É exatamente porque a parte intelectual da alma é inseparável da animalidade do homem que a Ciência Física é possível; e ela é tanto *ciência* (puro conhecimento explicativo) quanto *física* (ela apreende seres que existem real e concretamente na natureza). Aristóteles pode reivindicar legitimamente a fundação um novo gênero de conhecimentos teóricos, as Ciências Físicas [...]. A Ciência é, pois, um modo de ser natural para o homem. Porque o homem não é só vivente e racional, como se se tratasse de duas características tão separáveis [...], pois a sua faculdade de pensar racionalmente está ancorada em sua animalidade (ou seja, o homem *vive* racionalmente), ele pode conhecer não só formas puras (matemáticas), mas todos os outros seres naturais (formas inseridas numa matéria). A Ciência da Natureza é, portanto, um modo de ser natural para o homem. (WOLF, 2012, p. 43).

⁴ No que versa sobre o desejar, deve a fantasia receber destaque especial, dado que, sem ela, o desejo não teria direção, pois sem objeto de referência. A partir da fantasia, o desejo ganha o caráter de ação (movimento): passa da potência (enquanto capacidade desiderativa latente) para ato.

Assim, conforme Spinelli (2009), a *aisthêsis* é concebida de dois modos: enquanto expressão de um saber superficial, distinto de um conhecimento (racional-noético); e enquanto fonte de percepção e causa de certificação cognitiva. Assim, Aristóteles considera que sensações não são sabedorias, mas são cognições (*gnôseis*), as quais, contudo, garantem certa fidedignidade das coisas particulares:

As sensações, tal como Aristóteles as concebe, são *gnôseis*, cognições, porém superficiais. Por elas percebemos formas, cores, tamanhos, movimentos e umas quantas qualidades em dependência da capacidade cognitivo-perceptiva de cada um dos sentidos (que é quente, frio, liso, rugoso, doce, salgado, etc.). Por serem superficiais (percepções do que é aparente), tais cognições não se constituem em ciência. Elas indicam o *que é* (que algo existe assim, que se dá de um modo "próprio"), mas não explicitam o que vem a ser (a ciência de) cada uma dessas coisas. A fim de que o percepto singular-sensível venha a ser explicitado, carece de inteligência, que seja racionalmente discriminado em sua *essência* <*tí esti*>, ou seja, no *que é* ser tal coisa ou ser assim; caso contrário, o que é percebido, quanto ao seu modo de ser, restará sensível, e sobre ele "não haverá ciência <*epistêmê*> [...]" (SPINELLI, 2009, p. 142).

Ora, na medida em que Aristóteles concebe as sensações enquanto cognições das coisas, Spinelli (2009, p. 143) considera as sensações como precursoras do conhecimento:

[...] cada um se afeta (subjctivamente) de um certo modo, mas, por esse afetar-se, sabe com *certeza* (objetivamente) que algo é assim (frio, quente, salgado, etc.). Tal saber, com efeito, é subjetivo, mas dotado de um fundamento objetivo, cuja objetividade só se dá pela subjetividade perceptiva do indivíduo senciente. Por tratar-se, no entanto, de um saber subjetivo, bem por isso ele é objetivamente indescritível e incomunicável. No máximo, o que alguém a respeito dele (do percepto) pode dizer é que, por exemplo, no caso do fogo, "o fogo queima", restando tal proposição indecifrável (objetivamente imprecisa no que vem a ser a experiência do queimar), a não ser que o interlocutor ou já a tenha subjetivamente experimentado (posto a mão no fogo) ou venha a experimentá-la. Resulta claro, em Aristóteles, que o *saber* relativo à *aisthêsis* (ao sensível, à percepção do *que é* aparente) tem um valor meramente subjetivo. Pelo seu ponto de vista, a *aisthêsis* não é *epistêmê*, e sim *gnôseis*, um saber superficial, porém, fidedigno, dotado de uma certeza relativa à subjetividade humana; e se é *humana*, significa que não se trata de uma subjetividade qualquer, restrita ao indivíduo em particular, e sim *comum a todos*. Daí por que não sendo estritamente subjetiva, mas condizente com a objetividade relativa ao modo humano de ser, é tida, por Aristóteles, como o ponto de partida da ciência, mais precisamente do *comum a todos* noético, e, portanto, do pressuposto de universalidade (ou de objetividade) requerido na Ciência.

Sabendo então que algum tipo de cognoscibilidade tem de ser estabelecido, para que paixões sejam eliciadas, podemos nomeá-la finalmente como *aparicação* (*phantásmata*), correlativa a fantasia (*phantasia*), ou imaginação, pois, sem aparições (imagens mentais), de modo algum há pensamento.

De acordo com Pereira (2019), com base nos denominados perceptíveis próprios e perceptíveis comuns, apreendidos pelos sentidos, as percepções são reunidas na imaginação, configurando-se *representações cognitivas*. Nesse sentido, até mesmo os animais irracionais forjam representações de certa espécie, porquanto, para que estas se façam, é mister apenas

duas capacidades: os sentidos e a imaginação. Em contrapartida, os animais racionais têm a capacidade de construir representações não somente em função do apreendido pelos sentidos, mas conjuntamente a partir do *logos*, o qual configura, por sua vez, o valor de bom e de mau sobre aquilo imaginado.

Assim, em relação ao aspecto cognitivo das paixões, deve ser ressaltado um importante fator intermediário (entre a substância que é o ser humano e a realidade que ele percebe e concebe): as *imagens mentais*. Em relação a tal fator, Aristóteles (1984a, 1145b1-5) firma a pedra de toque: o mundo das *aparências* (*phainómena*) ou, também chamadas, opiniões comuns.

Conforme Aristóteles (2012, 432a5-10), as imagens mentais são tais como “sensações percebidas”, embora o sejam sem a presença material do ente percebido. Por causa disso, a razão pode operar dentro das emoções: as sensações possibilitam toda forma de pensar, seja um pensamento carente de racionalidade, seja um com forte teor deliberativo.

Como [...] pode a razão operar no interior da emoção? A resposta de Aristóteles me parece ser que ela pode operar no seu interior porque, em um certo sentido, já estava aí presente. [...] Todo conhecimento nasce com a sensação, que é um tipo de afecção; a apreensão por conceitos se faz através da imaginação, que reproduz o que tinha sido dado na sensação, de modo que pode reconhecer as formas inteligíveis do que havia percebido no início pelos sentidos. Ao fazer isso, a razão aperfeiçoa a apreensão cognitiva que começou com a sensação. Razão e sensação, porém, diferem quanto à natureza, ainda que o ato de conhecimento não possa ocorrer plenamente a não ser mediante a cooperação destas faculdades. O mesmo vale para as emoções: elas provêm de uma certa consideração, de natureza cognitiva, que a sensação pode já nos oferecer. O intelecto ou razão, agora em seu uso prático, aperfeiçoa esta consideração buscando a verdade para a ação em questão. Ao fazer isso, o desejo doravante é guiado pela razão prática, pois o que nos põe agora em movimento é o assentimento que damos ao último elemento da análise deliberativa [...] na medida em que ocorre uma apreensão das razões, uma diferença se produz na maneira de agir, pois o agente age agora em função do que reconhece como razoável [...] (ZINGANO, 2007, p. 159).

Talvez possamos dizer que, para Aristóteles, no tocante à razão teórica, o pensamento se prolongue para os inteligíveis universais, de natureza estritamente abstrata, enquanto, no referente à razão prática, o pensamento se dobre sobre si mesmo, em direção à própria alma irracional. Fugindo à designação estritamente abstrata, nesses termos, consciência é a um tempo cognitiva (ou intelectual) e afetiva (ou emocional); ou seja, consciência sociocultural ou ético-política. Tal consciência é uma forma ativa e concreta de um pensar igualmente ativo e concreto, em outras palavras, *pensar em imagens*; ou, como designada contemporaneamente, como consciência retrospectiva ou consequente. Tal forma de consciência, assinala Silva (2018, p. 18), “[...] não é senão a chamada *syneidesis* [...], entendida como consciência ativa concreta (realmente existente); ao passo que a referida

forma de pensar consiste naquilo que já em Aristóteles [...] se designara *pensar em imagens* [...]”⁵

A despeito de os estudiosos, em geral, afirmarem que a *syneidesis* equivale à consciência moral do sujeito moderno, e, com isso, a oponham à consciência teórica deste, o mais adequado, ao que parece, seria assumi-la como uma forma de conhecimento prático. Este, tal como concebido por Aristóteles, à distinção do conhecimento teórico (no qual o pensar se mantém em si) e do poiético (em que o pensar se esgota na coisa produzida), consiste em um pensar que não permanece em si e nem se esgota na coisa produzida, mas informa a ação do indivíduo e, conforme essa ação se dá, o pensar retorna a si mesmo, de modo que o indivíduo em questão se torne melhor ou pior do que era; isto é, torne-se uma pessoa virtuosa ou uma pessoa viciosa. Assim, no quadro referencial de uma vida vivida segundo a virtude ou segundo o vício, a *syneidesis* como que se impõe como a forma antiga de um saber de si mesmo do ser humano que poderia ser descrita como existencial. (SILVA, 2018, p. 19).

Nesse sentido, de acordo com Nussbaum (2009), Aristóteles propõe um método de busca pela verdade a partir do que nos é representado através dos sentidos, de modo a comprometer o conhecimento da verdade com a sensibilidade: o sensível é diretamente atrelado à linguagem (*logos*).

Logo, a imaginação é a porta de acesso ao conhecimento prático. As crenças podem ser tomadas como um paradigma confiável para o alcance de saber e, por sua vez, as emoções podem ser produtoras de formas autênticas de conhecimento (prático), por serem equipadas por certa dose de racionalidade. Nessa perspectiva,

[a] paixão é, talvez mais que a loucura, o arauto de *uma* racionalidade impossível. Quando o *logos* deixa de ser concebido nos termos do proposicionalismo que nos é ensinado desde Platão, a paixão como resposta problematológica adquire uma positividade igual a de outras respostas; ela passa a ser, então, o que nos interpela, voz do outro e da resposta que ela solicita, concomitantemente problema e solução. A paixão é o discurso do eu que se reflete em relações irrefletidas. Compreende-se que ela participe da consciência e do inconsciente, da ação e do pensamento, do sentimento e também da razão, de uma outra visão da razão. Talvez a consciência se prenda ao *pathos*, ao passional, porque ela não é apenas essa reflexividade da certeza apodítica: é também a temporalidade de nossos sentimentos, os quais, verdadeiramente, poderiam arremessar-nos para além da separação da consciência e do inconsciente, para um domínio mais próximo de sua origem. (MEYER, 2000, p. 51).

O conhecimento prático vem do nicho do aparente, pois a linguagem (*logos*) somente é possível nesse universo: fora dele, é impossível sequer uma referência; afinal, não é possível mencionar aquilo que está fora do campo de nossa sensibilidade (NUSSBAUM, 2009).

⁵ Por essa razão, segundo nos apresenta Silva, na Grécia antiga, não havia uma distinção semântica significativa entre os termos denotativos à consciência ética (*conscience*) e consciência teórica (*consciouness*). As conotações ética e não ética de consciência nos foram transmitidas pela mesma palavra. A posição aristotélica quanto à consciência concerne a uma significação abrangente, sempre prática e concreta.

Assim, mesmo em *Tópicos*, Aristóteles (1973, 127b25-30) propõe que as reações emocionais estão implicadas à cognição. A separação entre as duas dimensões elementares da constituição da consciência humana serve mais à didática do que à essência dos fenômenos mentais. Desse modo, a noção de doxa, em Aristóteles, dá-se como suprida por racionalidade, estimando a retórica como algo mais do que mero sofismo: animais irracionais não projetam opiniões (muito menos alguma forma de conhecimento); apenas o ser humano o pode (SILVA, 2013).

Nessa linha, antes de adentrarmos um sentido geral de emoção, para Aristóteles, postulamos algumas coisas a respeito da estreiteza que essa designação possui para com a de *logos*, penetrando no território da metafísica aristotélica e arriscando extrair daí, por conseguinte, os pilares de uma noção abrangente de emoção.

1.2 *Logos*⁶ e emoções

Ao se tratar das emoções em Aristóteles, é sempre levantada uma discussão sobre a *Retórica*. Por quê? Em primeiro lugar, é nessa obra que Aristóteles oferece a discussão mais ampla sobre as paixões. Pelo menos no quesito de amplitude, e não exatamente de profundidade, é nessa obra onde encontramos o maior legado de Aristóteles a respeito da temática, principalmente no livro II, o qual é reconhecido, inclusive, por *Tratado das Emoções*. Ademais, não é por acaso, obviamente, que o *Tratado* esteja na obra em particular. O fato de Aristóteles sentir necessidade de discorrer detidamente sobre as emoções, numa obra sobre retórica, diz muito a respeito de como ele subentendia uma possível concepção para emoção: uma emoção não pode ser entendida sem a subsistência de elementos primários.

Assim, uma emoção é a manifestação de um fenômeno complexo e propriamente existencial. Em outras palavras, *uma emoção só é, em sentido forte, enquanto ato, atualização, movimento, enquanto fenômeno natural, enquanto acontecimento mundano, prático*. Acrescentamos que isso também pode ser inferido da obra *De Anima*, na qual Aristóteles estipula as potências (ou capacidades) de uma alma e, dentre estas, temos *nada* de

⁶ *Logos* alude tanto à racionalidade quanto à linguagem. Explicita Chauí (2011, p. 504): “*Lógos* reúne numa só palavra quatro sentidos: linguagem, pensamento ou razão, norma, ou regra, ser ou realidade íntima de alguma coisa. No plural, *lógoi*, significa: os argumentos, os discursos, os pensamentos, as significações; *logía*, que é usado como segundo elemento de vários compostos, indica: conhecimento de, explicação racional de, estudo de. Diálogo, dialética, lógica são palavras da mesma família de *lógos*. O *lógos* dá a razão, o sentido, o valor, a causa, o fundamento de alguma coisa, o ser da coisa. É também a razão conhecendo as coisas, pensando os seres, a linguagem que diz ou profere as coisas, dizendo o sentido ou o significado delas. O verbo *légo* conduz à ideia de linguagem porque significa reunir e contar: falar é reunir sons; ler e escrever é reunir e contar letras; conduz à ideia de pensamento e razão porque pensar é reunir ideias e raciocinar é contar ou calcular sobre as coisas. Esta unidade de sentidos é o que leva os historiadores da filosofia a considerar que, na filosofia grega, dizer, pensar e ser são a mesma coisa.”

propriamente redutível a uma emoção, contudo, apenas aquilo que podemos mencionar como elementos anteriores a ela, quais sejam, por exemplo, as potências sensitiva, desiderativa, imaginativa, e mesmo a locomotiva e deliberativa.

As emoções, de alguma forma, dependem da linguagem e do pensamento (razão), coisa que a palavra *logos* sintetiza⁷, pois elas ao menos precisam ser interpretadas como tais. Se assim for, é o universo intersubjetivo, ou seja, das relações políticas, aquilo que as funda, porque a palavra é produto (ato) do ser político, que é o que nos define – bem como do ser racional (WOLF, 2012). Essa tese é fortemente endossada por Konstan (2006, p. 12, tradução nossa):

Aristóteles e outros filósofos gregos sustentavam que os animais e pequenas crianças não tinham emoções [...]. Para nós, isso pode ser contraintuitivo; então, deixe-me apresentar o caso a favor da abordagem grega. Os gregos não concebiam as emoções como estados internos de excitação. Em vez disso, as emoções são eliciadas por nossa interpretação das palavras, atos e intenções dos outros, cada um em sua maneira característica [...]. Posso dizer que uma consequência dessa abordagem é que é possível alterar as emoções das pessoas, mudando sua maneira de interpretar o evento precipitante. [...] Sim, você pode fazer com que eles se sintam mais seguros, abraçando-os, talvez, ou fazendo com que eles relaxem de alguma outra forma [...]. Mas isso não é o mesmo que convencê-los, por meio de argumentos racionais, a entender suas intenções de forma diferente.

Nas palavras de Meyer (2000, p. 37), “[...] para Aristóteles, a paixão é a expressão da contingência [...]. O circuito está fechado: há paixão porque há ação, e essa reciprocidade inscreve-se como interação de diferenças no seio de uma mesma identidade, de uma mesma comunidade.”

Assim, se o estudo das paixões é providenciado especialmente em *Retórica*, isso não é ao acaso. É um estudo que cabe à prática. De qualquer modo, é válido notar o quão substancial a dialética se faz presente no estudo da retórica: se é verdade que as paixões são exclusivas ao estudo retórico, é verdade também que as paixões não estão tão afastadas assim da dialética formal⁸, pois, segundo Meyer (2000, p. 30), “[...] a dialética ocupa-se igualmente do provável, da opinião e das crenças que tornam plausíveis as inferências aos olhos de um dado auditório.”

⁷ O que possivelmente aponta para o fato de Aristóteles entender que animais irracionais não se emocionam – dado que não podem ao menos formular o que sentem.

⁸ Para Aristóteles, a retórica se conecta à dialética, ética e política; são todas ciências úteis. Aliás, a política é hasteada pela retórica e dialética, uma vez que estas não pertencem a uma ciência específica, porém, são as que forjam e delinham os argumentos das proposições científicas em geral. Logo, retórica e dialética são complementares, conforme a primeira está para as ocasiões públicas como a última está para as privadas – o que de todo modo é ainda uma forma simplista de diferenciar dialética da retórica: existiria consistência proposicional na retórica, bem como aspectos ordinários na dialética, como as opiniões reputadas que subsistem nos axiomas.

Os argumentos verdadeiros afiguram-se, pois, extremamente úteis, não só para a ciência mas para a própria vida; porque, como se harmonizam com os fatos, nós lhes damos crédito, e destarte estimulam os que os compreendem a viver de acordo com eles. (ARISTÓTELES, 1984a, 1172a35-40).

Nesse sentido, é importante compreender o que de fato a palavra *logos* significa para os gregos antigos, remontando-a a sua raiz original. Na Filosofia contemporânea, ao tratar da fenomenologia enquanto ontologia, Heidegger (2012, p. 71-73) retoma essa questão:

Mesmo quando se entende λόγος [logos] como enunciado, e o enunciado como “juízo”, esta tradução aparentemente correta pode, na verdade, deixar de fora o significado básico [...]. [...] λόγος não diz, ou não diz primeiramente, juízo [...]. Como fala, λόγος diz, ao contrário [...], revelar aquilo de que se trata a fala. Aristóteles explicitou mais precisamente esta função da fala [...]. O λόγος faz e deixa ver [...] aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* fala e para todos aqueles que falam uns com os outros. [...] A fala [...] autêntica é aquela *que* retira o *que* diz daquilo sobre que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que fala. [...] Em seu exercício concreto, a fala (deixar ver) tem o caráter de um dizer, de uma articulação em palavras. O “ser verdadeiro” do λόγος [...] diz: retirar do seu velamento o ente sobre que se fala [...] e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado [...], em suma, *descobrir*. [...] E somente porque a função do λόγος reside num puro deixar e fazer ver, *deixar e fazer perceber* o ente, é que λόγος pode significar *razão*.

Por conseguinte, uma vez *logos* sintetizar “linguagem”, num amplo e profundo sentido, de acordo com Fortenbaugh (1975), Aristóteles de alguma forma reconheceu a cognição como causa eficiente das emoções, formulando uma exposição demonstrativa para a resposta emocional.

Não podemos falar das emoções sem citar o universo das aparências, das opiniões comuns e das opiniões reputadas, da natureza ecológica e civilizatória, da conversação humana, da troca afetiva e do movimento físico implicado a isso tudo.

Nessa perspectiva, a despeito de *Retórica* possivelmente ser uma obra para iniciantes em Filosofia, ela não deve ser subestimada, pois, apesar de Aristóteles ofuscar em *Retórica* argumentos e aporias que importam à ética e à política, especialmente os relativos aos conceitos de felicidade e virtude, com efeito, é somente em *Retórica* que o filósofo discorre com estimada grandeza a respeito das paixões; essa argumentação, por sua vez, está praticamente ausente de suas obras sobre ética e política. Em *Retórica*, Aristóteles aborda a noção de paixões de modo subsidiário ao estudo da oratória, no intuito de oferecer consistência a discussões relativas aos meios de persuasão. De acordo com o filósofo, o estudo da retórica versa sobre a investigação dos meios de persuasão sobre a qual um orador se apodera, a fim de apresentar uma matéria posta e convencer um auditório

(ARISTÓTELES, 2005, 1355b26-27).⁹ Para a persuasão, são exigidos conhecimentos das paixões, pois é exigido conhecimento da alma humana para aquele que anela ser um bom retor assim o seja (SILVA, 2013). Dessa maneira, conforme Aristóteles (2005, 1356a25-30), a retórica é um ramo da dialética e do estudo dos costumes. Sendo técnica, ela carrega em si uma dimensão formal importante, porque assim o é para a comunicação (*logos*) humana em geral. Nesse sentido, ressalta Silva (2013, p. 16): “Aristóteles considera a retórica uma *techne* [...], o que indica que esta atividade do orador apresenta racionalidade, mesmo não sendo de mesma natureza da racionalidade que a *episteme* pretende expressar.”

Pois bem. Por que as paixões são explicadas através do estudo da retórica? Exatamente porque os argumentos que subsomem à retórica não se restringem àqueles formados por dialética, porém, envolvem tanto as emoções dispostas no discurso do orador (por meio da apresentação de sua hombridade, isto é, de sua *reputação* moral) quanto aquelas que os dispositivos do discurso alteram nos ouvintes. Assim, os argumentos retóricos são constituídos por opiniões reputadas (*endoxa*): a arte da retórica é uma ramificação da dialética e depende das opiniões reputadas. Por isso, postula Aristóteles (2005, 1356a25-30), a retórica é irrigada pelo estudo da política e, por conseguinte, da ética – visto aquela abarcar a última. De acordo com Rapp (2009), a competência necessária para erguer um arcabouço metodológico a respeito da arte retórica é concebido através da combinação entre argúcia dialética e consistência ética – isto é, caracterologia.

A arte retórica é uma combinação de abordagens heterogêneas. Por isso, Aristóteles pretende alinhar epistemologicamente sua retórica com as outras ciências práticas (política e ética), sendo a recíproca verdadeira; ou seja, é requerido daquele que almeja aprender ética e política deter domínio retórico.

A retórica é uma faculdade produzida por uma arte, implicada em perícia técnica e passível de ser ensinada (ARISTÓTELES, 1984a, 1153a20-25). Contudo, o caráter formal do discurso não é suficiente para consecução eficiente na arte do convencimento: um sujeito desenvolver uma matéria posta em argumentos e outras propriedades demonstrativas características do método proposicional de produzir ciências *não garante a persuasão* - e, desse ponto de vista, pode não garantir, ademais, a transmissão de qualquer mensagem ou mero recado.

⁹ Contudo, não é papel da retórica propriamente o convencer. É oportuno dizer, não correndo o risco de errar o objeto da arte, que a retórica, enquanto técnica, não tem outro objetivo senão esquadrihar em cada caso *o que é convincente*, isto é, perscrutar nos dizeres políticos o que torna um discurso hábil para manipular a opinião dos públicos e o que não.

Tacitamente, Aristóteles diz: desidratando o discurso de representações emocionais, ele se torna restrito a contextos formais, nos quais *apenas* proposições lógicas são autorizadas - isto é, fora da realidade mais comum onde *vivemos*. Por isso, o fator (1) *formal* do discurso, numa ambientação retórica, deve ser subsidiado pela (2) *reputação moral do orador (ethos)* e pela (3) *capacidade do discurso em mobilizar afetos (pathos)* - conforme a intenção é a de convencer e não a de unicamente *demonstrar*. As duas últimas funções constituem, junto à formalização (lógica), o tripé da estrutura da persuasão. No dizer de Aristóteles (2005, 1356a20-25):

Há, portanto, esses três meios de obter persuasão. Aquele a quem cabe ter o domínio deles terá, evidentemente, que ser capaz de raciocinar logicamente, compreender costumes e virtudes, e conhecer as emoções, ou seja, o que são, sua natureza, suas causas e meio pelo qual são despertadas.

Segundo Aristóteles (2005, 1356a1-5), três aspectos determinam os artifícios da oratória: (1) a probidade do orador, que compete a como ele está previamente disposto a uma ou outra paixão e com tal ou qual intensidade¹⁰; (2) a capacidade de induzir o auditório a certo lugar de entendimento, a partir de recursos passionais, ou seja, a capacidade do discurso em afetar os ouvintes, conduzindo ou mesmo manipulando suas convicções; e (3) a formalização do discurso, a qual se trata da estrutura dialética do objeto em mote no discurso.

Entretanto, há quem entenda que a *Retórica* serviria muito mais ao propósito de criticar a arte retórica, ao cotejá-la com a dialética, do que propriamente recomendá-la para uso político (POSTER, 1997). A crítica da obra supostamente se dirigiria contra os elementos da retórica que menos se assemelham aos da dialética, ou seja, os da emotividade (os elementos formais e os da reputação (*ethos*) estão subsumidos na dialética). De acordo com Poster (1997), em *Retórica*, os argumentos contra os apelos emocionais *não* são contraditados pela extensa discussão sobre a utilização das emoções na arte; Aristóteles estaria, em verdade, desaconselhando o uso das próprias técnicas que explica e ensina.

A argumentação de Poster (1997) pode ser contestada – e tal feito ajuda mais ainda a explicar o que as emoções podem significar para Aristóteles. Embora o filósofo antigo de fato não exorte os apelos emocionais na retórica, ele mesmo os reforça, ao traçar um alto volume de explicações que fortalecem a prevalência de conotação emocional nos discursos. Essa atitude de Aristóteles pode indicar que, com efeito, ele tivesse mudado de planos sobre o papel das emoções na arte de persuadir. Conquanto ele, de início, talvez menosprezasse o

¹⁰ “Para suscitar confiança é muito importante [...] que o orador se mostre em uma adequada disposição de espírito, leve a crer que a experimenta em relação aos ouvintes e, reciprocamente, os encontre em uma disposição idêntica em relação a ele próprio.” (ARISTÓTELES, 2011, 1377b25-30).

valor discursivo das emoções, no desenvolvimento de seu texto, o filósofo parece suspeitar de seu potencial¹¹, na medida em que elas podem compactar cadeias de raciocínios complexos e se acoplar nos discursos, sem fazer com que estes tenham reduzidos seus efeitos no público; tais efeitos (mobilização a certos atos) são o que afinal mais importa, no jogo da oratória: raciocínios longos e complexos (propriamente dialéticos) não seriam prescritos na oratória, em virtude da dificuldade em fazer com que o público os entendesse e, também, por ser difícil apresentar conclusões peremptórias para assuntos de interesse prático. Nesse sentido, Aristóteles não faz uma mera concessão às emoções: ele as alicerça, enquanto uma engrenagem técnica da retórica. Os meios técnicos não argumentativos atendem a uma exigência interna à própria arte da retórica: apesar de demonstrações, mais do que outras ferramentas, parecerem persuadir melhor, porque demonstram ou parecem demonstrar algo (ARISTÓTELES, 2005, 1355a5-10), não é objetivo de um orador levar conhecimento educativo ao expectador, traduzindo amplas e meticulosas fórmulas argumentativas, mas, com efeito, dirigir suas *ações*.¹²

Conforme Zingano (2007), para se notificar da mudança de perspectiva de Aristóteles, em relação ao valor informativo das emoções, basta-nos observar que, enquanto, no primeiro capítulo de *Retórica*, Aristóteles exclui as paixões como meio de prova, no segundo capítulo, o filósofo antigo volta a incluí-las. Ele parece visualizar os efeitos cognitivos das emoções nos discursos, estabelecendo uma interconectividade inerente entre as razões que movem o discurso e seu atributo passional.

É notório lembrar que o sujeito que detém opiniões reputadas deve deter uma alta reputação moral, isto é, ele detém disposições consideráveis para gerenciar emoções (1973, 100a20-25; 104a10-15). Se uma opinião reputada é fonte de proposições para construir argumentos retóricos, isso acontece porque o sujeito é de antemão reconhecido como confiável por quem o julga; tanto confiável, porque se presume dele elaboração prévia da matéria de seu discurso, com base em discernimento teórico - sujeito de disposições intelectuais elevadas -, como também por ser um sujeito que se porta com dignidade perante os outros - sujeito de disposições morais virtuosísticas. Isso tudo é resumido no trecho seguinte, por Aristóteles (2005, 1378a5-25), que antecede o estudo das paixões na obra referida: a confiança suscitada pela disposição do orador provém de três causas, as quais nos induzem a crer em uma coisa independentemente de qualquer demonstração:

¹¹ O que já é visto em *Tópicos*, quando Aristóteles distingue a face afetiva dos pensamentos dialéticos (ARISTÓTELES, 1973, 127b25-30).

¹² Isso pode denotar para a causa final das emoções: mobilizar ações.

São elas a prudência, a virtude e a benevolência. Quando os oradores recorrem a mentira nas coisas que dizem ou sobre aquelas que dão conselhos, fazem-no por todas essas causas ou por alguma delas. Ou é por falta de prudência que emitem opiniões erradas ou então, embora dando uma opinião correcta, não dizem o que pensam por malícia; ou sendo prudentes e honestos não são benevolentes; por isso, é admissível que, embora sabendo eles o que é melhor, não o aconselham. Para além destas, não há nenhuma outra causa. Forçoso é, pois, que aquele que apresenta possuir todas estas qualidades inspire confiança nos que o ouvem. Por isso, o modo como é possível mostrar-se prudente e honesto deve ser deduzido das distinções que fizemos relativamente às virtudes, uma vez que, a partir de tais distinções, é possível alguém apresentar outras pessoas e até apresentar-se a si próprio sob este ou aquele aspecto.

As emoções parecem antecipar o fim de um discurso, sem fazê-lo, com isso, perder vigor argumentativo. Sendo complementar à dialética e à política, o estudo retórico deve fornecer o instrumentário para que o praticante da oratória saiba de todos os dispositivos persuasivos aos quais ele tem acesso, ou seja, quais dispositivos estão para ele disponíveis e à mão. Assim, um bom orador necessita de encurtar seu raciocínio; torná-lo coeso e ao mesmo tempo enxuto, conciso, abreviando-o em signos compreensíveis a toda classe de público, sem com isso abrir mão de artifícios persuasivos. Aquele que detém, defronte a um público julgador (mas não exatamente judicioso), opiniões reputadas, isto é, opiniões que são de fácil aceitação geral, detém um programa discursivo que é “mais direto ao ponto”. Tais são as opiniões que foram conquistadas pelo indivíduo de alta reputação social, no âmbito moral e/ou de uma ciência específica. Esses indivíduos seriam então “autoridades no assunto” e facilitariam o trânsito de informações complexas, dado que exprimem de antemão as conclusões de raciocínios longos, sem a necessidade de comprová-los cientificamente.

Quem persuade - ou quem demove, ou seja, quem busca modificar a opinião alheia - não se contenta em narrar um dado conteúdo, mas procura induzir a opinião do auditório, no sentido de seu argumento, utilizando-se por isso das emoções engrenadas em disposições nele mesmo e daquelas que ele enseja e mobiliza nos ouvintes, através de seu discurso.

Enquanto o *logos* produz no ouvinte uma convicção de verdade através de seu bom ordenamento, as provas pelo *ethos* do orador e pelo *pathos* do auditório levam à mesma convicção não apenas pelo discurso; elas apresentam o orador como digno de crédito, assim como possibilitam estados emocionais favoráveis ao seu discurso. (SILVA, 2013, p. 17).

Ao abordar a habilitação a respeito das virtudes por parte de um orador, Aristóteles se refere à capacidade desse sujeito em *administrar suas próprias emoções*, denotando, ao público que o ouve, domínio de si. Assim, as paixões influenciam direta (conforme atingem o ouvinte) ou indiretamente (segundo se transparecem no comunicador) a interpretação (juízo) de realidade da plateia, conforme essa realidade é transmitida (representada) por meios verbais (*logos*, em sentido de “fala”), e é por essa razão que o estudo das paixões se apresenta

indispensável, se se pretende assimilar métodos de conversação e sociabilidade (ética/política) eficazes. Como aduzido por Silva (2013, p. 20), “[...] as paixões constituem, para Aristóteles, enunciados da argumentação retórica semelhantes ao assunto (*pragma*) do discurso nos gêneros oratórios.”

Um bom retor é aquele que detém os princípios para mudar o discernimento ou julgamento do público ouvinte, através da observação e análise do que é persuasivo em cada situação, buscando alcançar o êxito da aplicação das técnicas de convencimento. Não se trata de um talento espontâneo, mas de um atributo conquistado a partir de aprimoramento metódico e rigoroso: convence-se com base na credibilidade do eloquente; convence-se pela alteração emocional desencadeada pelo discurso do eloquente; e convence-se, em função da consistência argumentativa¹³ (ARISTÓTELES, 2005, 1356a1-5). Assim, as emoções podem ser fabricadas em espectadores através de dispositivos cognitivos comunicáveis, em favor de uma grande mentira, por exemplo.

Diz respeito ao pensamento tudo o que tem de ser expresso pela palavra. Faz parte disto demonstrar, refutar, despertar emoções (como compaixão, temor, cólera e outras similares) e também engrandecer ou minimizar. É evidente que também nas acções se deve partir destes mesmos princípios quando for necessário conseguir efeitos de compaixão, temor, grandiosidade ou verossimilhança. A única diferença é que estes devem ser revelados sem explicação verbal, enquanto os outros são conseguidos, através de palavras, pelo seu emissor, e derivam dessas palavras. Qual seria, na verdade, o papel de quem fala, se o efeito pretendido já fosse evidente mesmo sem as palavras? (ARISTÓTELES, 1984c, 1456a35-b10).

Se a palavra desperta emoções, ela pode ser considerada sua causa eficiente. Por isso,

[...] Homero ensinou os outros poetas a dizer falsidades *de maneira certa*. É isto o paralogismo. Os homens fazem este raciocínio: se isto existe, logo também existe aquilo; ou, se isto acontece, logo também acontece aquilo, ou seja, se o segundo existe, também existe ou acontece o primeiro. Mas isto é falso. Por isso, se o primeiro for falso, mas de tal modo que, se existisse, o segundo teria de existir ou acontecer, é preciso acrescentar ao primeiro o segundo. Por saber que este último é verdadeiro, o nosso espírito deduz erradamente que o primeiro é como ele. (1984c, 1460a30-b15, grifo nosso).

¹³ Se proposições específicas e modos comuns de argumentação engendram emoções, não é verdade que o fundamento das emoções é cognitivo? Se for assim, esse consorte cognitivo é um fenômeno que extrapola a ordem intrapsíquica, mas comporta o próprio universo material e circunstancial representado em imagens pela fala. É saliente, em *Retórica*, o acúmulo e a organização daqueles dois fatores (premissas específicas e modos comuns de argumentação): as primeiras diriam respeito à doutrina do silogismo, e podem ser identificadas, no contexto da *Retórica*, com proposições apropriadas para argumentos dedutivos. Conhecer e classificar proposições que aparecem em argumentos dedutivos e indutivos intima a retórica das ciências lógicas e teóricas de Aristóteles. Por outro lado, como tratado em *Tópicos*, os modos comuns de argumentação são ditos das opiniões reputadas, revelando que nestas se estabelece uma interface que ao mesmo tempo coliga e distingue dois aspectos distintos da retórica, um propriamente lógico e outro “subjetivo”, por assim dizer, isto é, que assimila a matéria enquanto conteúdo do discurso (LEITE, 2012).

No último trecho, Aristóteles deixa transparecer o seguinte: o que é errado, do ponto de vista dialético, pode não o ser, do ponto de vista subjetivo. Desde que sustentada logicamente, uma imaginação representa alguma forma verídica dos fatos da natureza, algo possível, mesmo que seja falacioso. Dessa maneira, aquilo tomado como doxa primeira, desde que derivado logicamente, adquire certa espessura proposicional, fazendo com que o paralogismo *imite a intelecção*, de um modo no qual não se pode renegar a subsistência do *logos* em todo fenômeno emocional:

1) As paixões são representações e, mesmo, representações de representações. 2) Visam a definir a identidade do sujeito relativamente a outrem. 3) A referência ao outro varia se ele é visto como superior, igual ou inferior em seus atos. Pensa-se então na *Poética*, em que a inferioridade determina a diferença de gêneros: a comédia faz rir, a tragédia suscita piedade e temor para com o herói enredado em seu destino. 4) Mas há também a imagem que outra pessoa forma de si mesma em relação a nós: portanto, aquela que tem de nós e não somente a que concerne ao que ela é. Essa pessoa pode sentir-se superior e mais forte, sem de fato sê-lo, e manifestar tal sentimento pelo desprezo - daí, nossa cólera. As paixões são ao mesmo tempo modos de ser (que remetem ao *ethos* e determinam um caráter) e respostas a modos de ser (o ajustamento ao outro). Daí a impressão de que as paixões nada tem de interativo, sendo somente estados *afetivos* próprios da pessoa como tal. A confusão, porém, permanece. (MEYER, 2000, p. 47).

Nesse sentido, para ter êxito na retórica, o comunicador não necessita de o outro entender o que é uma emoção, basta ele mesmo entendê-la e, sobretudo, a respeito de seu uso *pragmático*: “[...] nós podemos ter sucesso em despertar uma certa emoção com base em uma definição apropriada, mesmo se a endereçada audiência for completamente ignorante dessa definição.” (RAPP, 2009, p. 587, tradução nossa).

Se uma autoridade em determinado assunto é aquele considerado por todos como um sujeito de alto decoro, sendo quem assinala, portanto, aptidão em manusear as emoções certas e de modo certo, e se o discurso da autoridade carregado de conotação emocional é aquilo que é capaz de vicariar axiomas, considerando tais coisas, a emoção em si pode ser vista como, ela mesma, uma forma de discurso, cuja expressão tanto se avulta no estilo de caráter do sujeito austero - estilo que comunica algo por si só - quanto nas próprias falas que esse sujeito profere. Ou seja, a emoção é uma forma típica de *logos* manifesta em ato. E não é verdade que uma emoção diz coisas por si só? Se me mostro enfurecido ou amedrontado, aquele que me vê não passa a fabricar suposições sobre como a emoção se gerou a emoção em mim? Em sentido forte, eu *digo* alguma coisa *histórica* com um simples gesto emocionado. Logo, em outros termos, se a mobilização emocional é conquistada pela fala, e a fala é aquilo que dá cobertura estrutural às formas da natureza, uma emoção pode ser considerada, ela mesma, uma espécie de fala de certas formas naturais, principalmente daquelas que contatam a alteridade.

Embora possamos encarar que Aristóteles, ao erguer o *status* de caracteres extrínsecos da dialética na construção técnica de sua arte retórica, ceda espaço à oratória sofisticada - retórica tradicional e/ou banal¹⁴ -, podemos entender, na contramão, que ele alicerça a emoção como mais *um dispositivo “argumentativo”* - um produto de pensamento, no sentido de que é o argumento aquilo que modula a opinião popular. Ao invés de simples estados afetivos, emoções falam (fazem ver e aparecer) algo. Portanto, as emoções não fogem da demarcação dialética. Se elas são vistas desse ponto de vista, a retórica como um todo não perde o atributo de ser uma arte; e não é disso que se trata o que quer Aristóteles, a saber, que a retórica seja vista como técnica? Ora, se assim não fosse, ele não haveria escrito tal obra; ela não mereceria qualquer apreciação crítico-filosófica.

Nesse sentido, para criar uma emoção, devo formalizar uma imagem e transportá-la a certo público ao qual se deseja uma determinada atitude que representa a emoção. Nesses termos, a emoção seria uma imagem de mundo, podendo ser falsa ou quimérica, mas cuja cognoscibilidade vale para solidificar seu fundamento decisivo: o de ser uma imagem comunicável. Na verdade, para Aristóteles, um orador comunica - parcialmente, porém, comunica - quem ele é, bem como comunica, por meio de signos metonímicos (palavras que concentram cadeias cognitivas) subsumidos à fala, a emoção adequada a certa situação de mundo¹⁵ e, desse modo, ele maneja a opinião do público na base de suas próprias convicções, a respeito de determinado assunto de conveniência: ao ser uma fala, uma emoção pode tomar o lugar de linhas de raciocínio completas, colocando-as sob a égide de um signo sucinto.

Do ponto de vista intrapsíquico, uma emoção é uma dor ou prazer, todavia, do ponto intersíquico, uma emoção pode ser entendida como um *deixar e fazer ver* de uma situação intersubjetiva (prática).

A lógica de toda retórica é, do ponto de vista do *logos*, a identidade e a diferença onde estão os conceitos que se incluem e se excluem mais ou menos; todavia, do ponto de vista das relações entre pessoas, a lógica retórica é a da distância e da proximidade: a identidade e a diferença entre os homens exprimem-se e medem-se por suas paixões; são índices e, ao mesmo tempo, parâmetros. O prazer que se quer repetir e o sofrimento que se quer afastar são suas manifestações intrapessoais. (MEYER, 2000, p. 42).

Nessa direção, Nussbaum (2009) afirma que uma típica emoção aristotélica se compõe por um sentimento de prazer ou dor e de um tipo de crença particular sobre o mundo, de sorte que o sentimento e a crença não estejam apenas contiguamente ligados, mas *necessariamente*;

¹⁴ Com efeito, Aristóteles reprovava os retóricos sofisticados, por usarem *apenas* o recurso de mover afetos, o que para ele descaracterizaria a retórica de ser uma arte.

¹⁵ Como o fato de precisarmos sentir medo, em uma situação de pandemia, vigente no ano de 2020.

isto é, a crença é a base das emoções. Silva (2013, p. 18) corrobora essa reflexão, nestes termos:

O aspecto cognitivo de um estado emotivo apresenta tanto a essência desse estado como a causa eficiente dele e, portanto, é mencionada na definição da paixão [...]. Na reação emotiva, deve-se observar [...] qual crença levou alguém a reagir de determinada maneira.

Um único signo emocional é carregado de complexidade, pois, além de poder condensar longas cadeias raciocinativas, ele exhibe muito do caráter ou personalidade daquele que o produz: se me mostro alvoroçado ou ansioso com minhas palavras, mostro-me como alguém descontrolado, impaciente, ou melhor, incontinente, ou mesmo intemperante. Se uma palavra com alto teor emocional pode substituir extensas pistas comprobatórias de caráter demonstrativo, bem como pode subscrever a personalidade daquele que a emite, emoções fazem conhecer: são, de alguma forma, sentenças sobre o mundo.¹⁶ Ou me mostro - (in)fidedignamente - irado *ou* me mostro - (in)fidedignamente – sereno, mas nunca as duas coisas ao mesmo tempo (PEREIRA, 2019): um par emoções opostas nunca se dá simultaneamente, de acordo com a regra lógica (dialética) da não contradição. Assim, emoções evocam um saber. Se induzo um amigo ao medo com a palavra “cuidado”, predigo a ele quais possíveis objetos nos rodeiam, assim como do quadro de possíveis predicados de tais objetos e, de modo subjacente, confirmo algo (qualitativo) a respeito de nossa suscetibilidade imanente. Em outras palavras, transfiro a meu amigo um determinado conjunto de possíveis características dos objetos ao redor, além da possível natureza desses objetos próximos, e também algo de sua ou de nossa forma de ser afetado pelas coisas – de que somos vulneráveis e frágeis a certas coisas e outras não. Tudo isso estaria contido numa simples palavra com alta premência emocional.¹⁷

A palavra, em sentido de *logos*, carrega a emoção. Em suma, se não tudo ou muita coisa, um simples “cuidado” informa (1) *alguma coisa* a respeito dos objetos remetidos à palavra; informa (2) (um pouco) sobre o ambiente, predizendo possíveis razões para se crer

¹⁶ Sentenças podem ser verdadeiras ou falsas, mas não em si paradoxais (ARISTÓTELES, 1984b, 1005b15-25).

¹⁷ Posso provocar um susto, um sentimento de medo repentino, com uma simples e única palavra, evocando emoções, as quais, por sua vez, incorrem para ações específicas. Assim, com a fala “cuidado!”, faço suscitar em meu amigo pensamentos e respostas específicos, dado que ele pode predizer os atributos dos objetos possíveis ao seu entorno, mesmo sem os ver nitidamente: torno meu amigo atento, vigilante, capaz de prever males. A fala traça uma espécie de rascunho de uma aparição mental. Além de tudo isso, com o “cuidado!”, faço pressupor que certa situação pode se deflagrar perigosa no futuro, ou seja, digo sobre os meandros temporais de nossa existência, algo a respeito do mundo num amplo sentido, embora não o especifique, embora tal fala não garanta ao certo o que está por vir; prefiguro a expectativa de que, por exemplo, meu amigo a quem se dirige minha fala está prestes a sofrer um ataque corporal ou de que todos nós estamos na iminência de receber um golpe financeiro, no caso de fazermos parte de uma sociedade; de qualquer forma, sua conduta provavelmente se tornará mais vigilante, após minha exclamação emotiva.

que um perigo é iminente e construindo instantaneamente a espécie (perigosa) de objetos à espreita; e, por fim, de modo subliminar, revela (3) um pouco a respeito das disposições de todos submetidos pela advertência verbal. E tais coisas não são o que, a partir do exame de Aristóteles prescrevendo as ferramentas do exercício retórico, o filósofo antigo estabelece como os elementos certos das emoções? Salienta Aristóteles (2005, 1378a20-30):

No que tange a cada paixão, convém distinguir três coisas. Se tomarmos, por exemplo, a cólera, começaremos por investigar qual é a disposição da pessoa que se encoleriza, com que pessoas ela geralmente se encoleriza e quais os motivos que a induzem à cólera. Não basta conhecer um ou dois desses aspectos, pois se não conhecermos os três seremos incapazes de suscitar a cólera no auditório. O mesmo é válido no que respeita às demais paixões ou emoções.

Eis, portanto, um método promissor para indicializar cada emoção: estabelecer (1) qual o seu motivo, (2) qual é a disposição do(s) indivíduo(s) afetado(s) e (3) em face de quem ou do que tal emoção se faz surgir. Se tais coisas despertam (causam) as emoções, é porque elas mesmas podem constituir sua essência, uma vez que, para Aristóteles, as causas e a essência de um objeto definido são uma e mesma coisa (WOLF, 2012). Assim, nas palavras de Silva (2013, p. 18):

Ao destacar o objeto (*tisin*) da paixão e os motivos (*epy poiis*), Aristóteles associa fortemente a cognição e a paixão, porque as opiniões, ou o que pensa a pessoa, apresentam os objetos e explicam os motivos das reações emocionais. Se fossem simples sensações, as paixões não seriam passíveis de apresentar seus objetos e seus motivos. Elas podem até apresentar algum tipo de reação no corpo, como as sensações, mas [...] dizem respeito aos estados de alma e, portanto, além de reações físicas, as paixões apresentam motivos e objetos que as provocaram, o que é de ordem psicológica. Em vez de ver as paixões simplesmente como sentimentos que impelem alguém a se comportar de certa maneira, Aristóteles inclui a possibilidade de conhecermos e entendermos o estado emocional da pessoa.

Dessa forma, damos distinção a dois aspectos articulados sobre a natureza das emoções, em seu fundamento cognitivo: (1) *Antes de tudo, as emoções são do mundo*; elas não são componentes psíquicos. Konstan (2006) corrobora essa hipótese, explorando seu argumento geral de que as emoções devem ser entendidas como respostas a ações que afetam a posição social de partes interessadas, de modo que as *emoções sejam parte de uma troca intersubjetiva, em vez de um estado interno dos indivíduos*. Com Aristóteles, um sentido profundo de emoção não pode se divorciar das ações mundanas que determinam sua natureza existencial. As emoções expressam fenômenos, processos ou estados naturais e, por isso, são representadas por nós através da linguagem.¹⁸ Consequentemente, (2) *uma emoção é em si um*

¹⁸ Dessa forma, as emoções não seriam um ingrediente ou propriedade intrapsíquica. As emoções seriam, antes, integrantes do universo de relações *interpsíquicas*, componentes simbólicos do ser político. Conforme Konstan (2006), na Grécia antiga, as emoções tinham um papel nas relações intersubjetivas que se faz depender do contexto narrativo em que se apresentam. Dessa forma, o autor mostra como, dado o contexto social e a vida das

enunciado do mundo; ou seja, *antes de tudo* (antes de termos uma estrutura definida de sua natureza profunda), uma emoção é uma expressão do pensar em imagens que nos é próprio. É exatamente por isso que as emoções detêm o potencial de alterar nossos julgamentos: sendo elas mesmas representações de mundo, elas podem ser transmitidas e infundidas em nós, através dos meios de comunicação que nos são próprios - como a fala verbal ou o gesto. Uma emoção não é uma faculdade potencial, muito menos uma entidade substancial completa¹⁹; ela é, antes, certa visualização discursiva de estados do mundo passíveis de nos ser transferidos e transfigurados.

A paixão é, assim, a primeira forma de auto-representação projetada sobre outra pessoa e que reage a ela. É ao mesmo tempo a coisa e o espetáculo da coisa, pois com muita frequência nos esquecemos de que a vida da paixão consiste em sua representação e expressão. As ações humanas, portanto correlativamente as paixões, são por natureza aquilo que suscita visão, compaixão e temor, como o repetira Aristóteles na *Poética*, onde estuda o discurso que reproduz (*mimesis*) a paixão. (MEYER, 2000, p. 50).

Nesse sentido, as emoções são formações cognitivas, construções mentais; elas são em si representações de estados da natureza elaborados por nossa capacidade de pensar (em imagens), a qual, por intermédio das aparências (opiniões comuns), figura de alguma forma a natureza das coisas, no caso da humanidade, sobretudo a natureza das relações sociais.²⁰ Tomando os dois princípios supracitados em síntese, portanto, *as emoções são resultantes da função do viver enquanto ser operado por linguagem*.

Em suma, reage-se a outra pessoa e interioriza-se a relação com ela tanto quanto a reação a essa reação: daí o *temor* ou, ao contrário, a confiança, representando então a calma o estado de equilíbrio. Portanto, paralelamente a tomada de consciência de si na relação com o outro, dá-se a verificação de uma diferença ou de uma identidade,

emoções na cultura grega antiga, eles eram um ato de cognição, julgamento, centrado nos atos e respostas dos outros. Segundo Konstan (2006), essa forma de interpretar as emoções difere da compreensão moderna das emoções como autocentradas, compreensão esta alinhada à produção do sujeito cristão, cujas emoções são vistas como fundamentais para um sentido de si. Longe de as emoções serem expressões universais de alguma humanidade essencial, as emoções carregam história. Se a opinião pública sobre a vida e a posição do indivíduo na sociedade tem peso enorme à sua identidade - de acordo com Konstan (2006) e Silva (2018), os gregos não diferenciavam nitidamente, como os modernos, a vida interna, privada, da vida pública, social - e se é verdade que ocasiões forenses e deliberativas e de exaltação condensam formas de manipular as emoções, qualquer saber que permitisse influenciá-las e quicá incuti-las no público carrega valor incomensurável aos indivíduos em xeque.

¹⁹ Coisa que a mitologia produziu – o antropomorfismo dos estados e fenômenos naturais. Nesse sentido, o deus grego Poseidon pode ser visto como uma representação arquetípica da emotividade, metaforizada enquanto entidade substancial divina (BOLEN, 2002).

²⁰ Fizemos questão de acentuar o fato de as emoções estarem, em nós, talvez mais implicadas com a natureza das relações sociais, visto esse fato ajudar a explicar o porquê de nós atualmente darmos tão pouca relevância a problemas que envolvem o ecossistema global e, em contrapartida, elevar tão altamente questões políticas banais. O universo humano, propriamente o universo da linguagem, parece se afastar da natureza ecológica e se ilhar em questões particulares, justamente porque aquilo que concebemos, imaginamos, pensamos, parece ser retrovertido, ou seja, parece se dirigir às próprias questões de pensamento abstrato (políticas e éticas), mais do que as dos outros seres que nos fazem companhia em vida, sejam seres considerados celestes, sejam minerais, físicos ou animados.

a qual se acrescentara a vontade de manter, aumentar ou diminuir as diferenças, de fazer saber ao outro, enfim, o que é necessário para definir uma base comum de convivência. Identidade e diferença, supostas ou reais, eis o que na verdade parece governar a estrutura aristotélica das paixões. (MEYER, 2000, p. 49).

Assim, as emoções não são afecções, no sentido de que estas são, diferentemente das emoções, estados afetivos nos quais não há necessidade de formas cognitivas serem subjacentes. Portanto, devemos investigar um pouco mais a respeito dessa diferenciação, visto que tanto o significado das afecções quanto o das emoções têm por referência uma mesma palavra, em grego antigo: *pathe*.

1.3 A noção de emoção

Aquilo tudo relativo a “emoções” ou “paixões” de que tratamos com respeito a um filósofo antigo contextualizado na Grécia antiga advém do vocábulo grego genuíno *πάθη* (*pathe*). No singular, essa palavra é flexionada assim: *πάθος* (*pathos*). Segundo o *Intermediate Greek-English Lexicon* (1889: 584), *πάθος* pode significar qualquer coisa que aconteça a alguém, um incidente, um acidente; ou aquilo que alguém sofre, ou vem sofrendo, a experiência desse alguém; concerne também a um sofrimento, infortúnio, calamidade, revés; ou, propriamente, a uma *paixão*, *emoção*; outrossim, à passividade, condição, estado; e, no plural, diz respeito aos incidentes ou mudanças aos quais alguma coisa está suscetível.

A tradução para a palavra *pathos* é variável. As traduções que não prezam por forte precisão conceitual são muitas vezes causadoras de conflitos teóricos, porque a tradução para a palavra grega que talvez mais bem situe as condensações conceituais de Aristóteles é “afecção”, conotação esta ligeiramente divergente da de “paixões” ou “emoções”. Emoções são eventos ocorrentes à alma; assim, elas são, de fato, na maior parte das vezes, afecções. Contudo, esses termos não se equivalem, pois as afecções contemplam outros tipos de alterações na alma.

Para descobrir mais a respeito das emoções, vejamos o que Aristóteles diz sobre as afecções, pois é preciso decantar e sublinhar o núcleo próprio das emoções, em sua diferença para com as afecções. Conforme Aristóteles (2012a, 406a13-21), existem diferentes espécies de movimento da alma; aquele que mais importa ao nosso propósito são as alterações *qualitativas*. Estas correspondem, no ser humano, às suas capacidades, estados afetivos e disposições (ARISTÓTELES, 1984a, 1105b-1106a5).

Aristóteles (*Física*, 2009, 192b13-14) trata de tudo que tem em si mesmo o princípio de movimento e mudança, portando meios característicos para tal, e podendo ser alterado por outro ou por uma parte de si (ARISTÓTELES, 1984b, 1046a5-15). Os entes naturais podem

atuar uns sobre os outros e sobre aspectos de si mesmos, afetando-se mutuamente, e respondem de modos habituais aos estímulos que sofrem (REIS, 2012).

Das interações entre as coisas naturais, e em suas variadas camadas, algumas são destrutivas (como o fogo sobre a pele); outras são conservadoras, pois preservam certa disposição do ser, ou de algumas de suas partes, exatamente em virtude de o colocarem em atividade (*energeia*), ou seja, no exercício da própria capacidade inata (como, por exemplo, a luz faz com as pupilas oculares, ou a dor faz com o músculo que tende ao movimento de se afastar). “Mas todas as afecções, tanto as destrutivas como as conservadoras, acontecem com o amplo suporte da matéria componente e de mudanças físicas patentes [...]” (REIS, 2012, p. 36). Realçamos, portanto, que, quando nos referirmos a alterações da alma, estaremos enfocando aquelas que têm a ver com mudanças *qualitativas*, porque são estas que dizem das afecções.

De acordo com Silva (2013), uma vez que as emoções são um dos três pilares do silogismo retórico²¹, elas constituem um enunciado da argumentação retórica: um assunto (*pragma*). Enquanto as emoções são atribuídas por disposição à atividade e à interatividade com cognatos, em relação às afecções gerais, prevalece o caráter de passividade, como alteração sofrida e, ademais, sua possível independência diante do *logos*.

As emoções, ao contrário dos impulsos e apetites, dependem da capacidade de simbolização. Para os gregos, a persuasão era central para ideia de emoção, seja nos tribunais, nas assembleias políticas ou nas várias terapias que dependiam de interações verbais para mudar os julgamentos que são constitutivos das paixões. (KONSTAN, 2006, p. 13).

Ora, não é toda forma de ser afetado que é hasteada por cognição. Há elementos nas emoções que as diferem das afecções gerais, elementos estes para os quais já encontramos título: cognição.

As emoções dependem de uma imaginação particular em ato, enquanto, para as afecções gerais, não existe isso. Logo, no tocante a emoções, a causa é cognição, enquanto, no concernente a afecções, mesmo que haja algum tipo de cognição envolvida, não é necessariamente isto que as causa.

Assim, lembremos cinco vezes que Aristóteles parece nos oferecer sua definição de *pathe*, num sentido prático (que mais assemelha *pathos* ao sentido de emoção); primeiramente, com *Retórica*: (1) as [*πάθη*] são as causas das mudanças nos nossos

²¹ Silogismo retórico consiste em entimemas - designação originalmente aristotélica: estes são isomórficos aos silogismos da dialética. Os entimemas são silogismos marcados por seu efeito retórico; são carentes de rigor formal e cuja função é a de elidir premissas consabidas, nas quais se apresentam argumentos no máximo prováveis (OXFORD, 1990). Em suma, os entimemas são marcados pela emotividade, sendo esta o dispositivo que os diferencia dos silogismos dialéticos.

juízos e são acompanhadas por dor ou prazer. São elas a cólera, a compaixão, o medo e outras paixões semelhantes, bem como seus contrários (ARISTÓTELES, 2005, 1378a20-25). Em outro momento, Aristóteles (1388b30-35) também nomeia as paixões, em *Retórica*, do seguinte modo: (2) chamando de [πάθη] a cólera, o apetite e todas as emoções de idêntica natureza às quais nos referimos. Na principal obra aristotélica sobre ética, a saber, *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz (3) entender por πάθη apetite, raiva, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral, tudo aquilo a que se segue prazer ou dor (ARISTÓTELES, 1984a, 1105b20-25). Em outro texto sobre ética, Aristóteles sustenta (4) entender por πάθη tais coisas, como ímpeto, medo, vergonha, apetite, tudo a que acompanha de forma geral o prazer sensível ou a dor por si mesmos (ARISTÓTELES, *Ética Eudêmia*, 1991, 1220b10-15). Por último, em outro texto, também a respeito de sua ética, Aristóteles afirma que (5) πάθη são [...] raiva, medo, ódio, anelo, emulação, piedade e outras tantas a quantas sói se seguir dor e prazer (ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, 1984d, 1186a10-15).

As definições dadas por Aristóteles para *pathos* não contemplam aquilo que o próprio filósofo entende por definição, em termos analíticos (dialéticos), pois simplesmente elas não indicam o gênero, a diferença específica, não se vinculam a outros conceitos bem esclarecidos e nem apontam suas causas (ROSSI, 2018; LEITE, 2012). Em verdade, todas as obras citadas miram o aspecto prático da vida, não o teórico. Logo, todas elas negligenciam a essência precisa de *pathos*. O que sabemos a seu respeito, até então? De todas as nossas considerações, acumulamos os seguintes saberes: sabemos que (1) o aspecto cognitivo muito possivelmente é a causa eficiente das emoções, e não é assim para as afecções (*pathos*); (2) uma noção de emoções possivelmente absorve a característica de ser uma alteração ou estado resultante de tal alteração da alma e, por isso, mobiliza desejos específicos; e (3) tais alterações somente podem se dar, na substância que é o ser humano, de modo hilermórfico – na alma e no corpo, concomitantemente (ROSSI, 2018).

De acordo com Rossi (2018), estudar o significado de *pathos* em Aristóteles é estudar o emprego dado àquela palavra no contexto de cada uma de suas obras. A aplicação do termo em obras práticas traz consigo uma semântica para *pathos* distinta de sua significação metafísica.

Nesse sentido, para Zingano (2007), o próprio Aristóteles mostra estar atento ao que a polissemia do termo *pathos* pode propiciar à investigação dialética, elaborando uma série de instrumentos analíticos capazes de auxiliá-lo em tal propósito, tendo em vista que o estudo da ambiguidade e da polissemia ajuda na prevenção de equívocos e também na confirmação das estirpes terminológicas. No tocante a *pathos*, é distinta a aplicação de uma ferramenta

conceitual, a saber, a homonímia.²² Esse conceito analítico representa o uso e a relação entre uma única palavra e as duas ou mais coisas por ela designadas; ou seja, representa o fenômeno de uma mesma palavra significar coisas dissimilares²³ (ARISTÓTELES, 1973, 106a1-108a10). A esse campo se reserva a palavra *pathos*, haja vista tal vocábulo ser aplicado a coisas que, por um lado, apesar de não guardarem relação *essencial* entre si (não compartilharem da mesma diferença específica), possuem, por outro, dentro de uma genealogia semântica, elos importantes.

Entretanto, nada que designasse propriamente “emoção” ou “paixão”, conforme o uso contemporâneo das respectivas concepções, existia no repertório léxico do grego antigo. Isso explicaria muito da dificuldade de Aristóteles para precisar conceptualmente as emoções. O mais aparente contraste se mostra, por exemplo, na ideia exposta por Aristóteles de que as afecções seriam ativas, estimuladoras de movimento, que é muito diferente da concepção real de *pathos*, ligada ao significado de passividade. Conforme frisa Konstan (2006), “emoção” é um termo recente.

Nessa linha, ao tratar de definir *pathos*, termo profundamente relacionado à passividade (afetação), Aristóteles (*Metafísica*, 1984b, 1022b15-25) lega uma série de acepções: (1) como uma qualidade segundo a qual uma alteração é possível, como, por exemplo, a brancura e o negror, a doçura e o amargor, o peso e a leveza etc.; (2) atuação dessas alterações, ou melhor, as alterações em ato; (2.a) especialmente as alterações danosas; (2.a.a) mais especificamente, as alterações danosas que produzem dor; e, por fim, (2.a.b) as alterações e/ou mudanças catastróficas, por adentrarem no domínio dos desastres (naturais) e/ou das alterações acompanhadas dor lancinante.²⁴ Em suma, Aristóteles (2019, b-25-10a25) significa as afecções como qualidades produzidas no ser humano, a partir dos sentidos – como o calor que o fogo causa.

Em *Metafísica*, o conjunto daquilo que Aristóteles menciona como *pathos* contempla alguma coisa do que podemos chamar de emoções e sentimentos, mas também abrange ferimentos, lesões, comichão, alergias, ou mesmo infortúnios, paixões avassaladoras. A noção de *pathos* atinge uma gama indistinta de eventos psicofísicos. Assim, as passagens de

²² Um exemplo de homonímia accidental, ou seja, a homonímia em que as coisas representadas (“coincidentemente”) pela mesma palavra não possuem, contudo, qualquer relação semântica: o caso do “sol” enquanto corpo celeste versus “sol” enquanto nota musical.

²³ Como casos complexos da homonímia, observem-se as palavras homônimas cujas respectivas coisas designadas guardam relação profunda de ascendência. Exemplo disso: quando nos referimos a um “som *agudo*” e a um “ângulo *agudo*”, em que há uma tácita alusão semântica entre as homonímias, referenciando apenas sutis diferenças entre espécies e gêneros conotativos.

²⁴ Quadro derivado da interpretação de Ross (1958), o qual difere ligeiramente da de Zingano (2007), com a qual nos ampararemos, mais à frente.

Metafísica indicam certa confusão criada pelo termo. Logo, embora possa possuir o sentido traduzível por “paixão”, mais precisamente ele designa “afecção”.

Ao que tudo indica, Aristóteles insere as emoções como uma das formas das afecções em geral. Nesse sentido, Reis (2012, p. 150) sustenta que o termo “afecções” tem três acepções: “(1) o sentido geral de atributos ou predicados [...]; (2) o sentido de formas de passividade em oposição às atividades e, ainda, (3) o sentido de emoções.” Por sua vez, de acordo com Zingano (2007, p. 149),

[...] certos termos com múltiplas acepções têm definições que se recobrem parcialmente, de modo que, embora jamais possam ser reduzidos uns aos outros ou a um termo exterior a eles que exprimiria o que lhes é comum, possuem uma certa relação ou proximidade de sentido, que não é casual, pois justamente reflete seu parentesco profundo. [...] Aparentemente, *pathos* lhes faz companhia: *afecção* difere de *emoção*, mas suas definições se recobrem parcialmente, ao contrário dos termos homônimos, onde nada há de comum além do nome. Embora não se confundam, *emoção* e *afecção* têm um profundo parentesco, sua diferença podendo passar despercebida.

Concorde ao que se vê em *Metafísica*, Aristóteles (1984b, 1022b15-25) faz firme e segura referência à sua teoria da categoria da qualidade, na definição de *pathos*. Ademais, de modo talvez pouco perceptível, ao invocar a noção de dor e articulá-la à noção de *pathos*, ele concomitantemente faz jus à sua teoria de movimento nos seres animados, em função da qual a dor desempenha proeminente função. Assim, de maneira singela, Aristóteles introduz a noção de movimento à concepção de *pathos*, que retorna com maior ênfase em seus trabalhos práticos.

Sumariamente, conforme Leite (2012), eliminando significados demasiadamente genéricos encontrados no *Corpus aristotelicum*, permitem-se cinco sentidos mais precisos para *pathos*: (1) qualidade, atributo, suscetibilidade para uma alteração; (2) afecção, propriamente a alteração em ato ou como resultante; (2.a) afecção prejudicial e, ademais, (2.a.a) a alteração prejudicial dolorosa; e, por fim, (2.a.b) alteração extremamente dolorosa, infortúnio, sofrimento... Os dois demais sentidos (2.a.a e 2.a.b.), entretanto, configuram exceções, casos extraordinários, que comportam um desdobramento excessivo em relação ao terceiro sentido: elas remetem à dor, agrupando afecções prejudiciais e dolorosas, dentre as quais se destacam aquelas especialmente dolorosas e que recebem, inclusive, designação diversa das demais. Segundo Aristóteles (1973, 102a15-20), a dor pode aparecer como um predicado das afecções. Logo, pode-se dizer que, finalmente, se teria uma noção de *pathos* bem articulada à noção de atividade e, portanto, à noção de ser física e material, pelo fato de a dor ser um elemento diretamente associado à disposição para a ação.

É perceptível que Aristóteles providencia uma articulação categórica entre disciplinas teóricas e práticas. No primeiro e segundo sentidos de *pathos*, é evidente o aspecto metafísico: afecções são *qualidades*. Afinal, em *Metafísica*, Aristóteles só poderia ter um propósito metafísico. Mas, por outro lado, depois do terceiro sentido, surge adjunta à noção de *pathos* a noção de dor, da qual se depreende um sentido prático de *pathos*, conquanto menos explícito. A proposta metafísica de Aristóteles parece combinar com suas teorias práticas.

Nesse sentido, para destilar as emoções, devemos abordar as afecções no ponto em que as escolhas deliberativas são possíveis, envolvendo *pathos* à teoria da ação, pois é assim que Aristóteles se refere às emoções, em seus textos práticos.

Com efeito, qual a identidade diferencial de um sentido de emoção? Se “emoções” podem ser *predicados* das “afecções”, de acordo com aquilo que é possível abstrair das teorias classificatórias de Aristóteles (1973, 103b20-25), ou uma emoção *define* (por completo) o sentido de afecção; ou as emoções são um *gênero* das afecções; ou as emoções são uma *propriedade* das afecções; ou as emoções são um *acidente* das afecções. Decerto, um sentido de emoção não é alcançado *exclusivamente* através de um sentido de afecção - emoções, como já constatamos, podem ser abordadas em função de seu estatuto cognitivo, enquanto uma imagem mental -; todavia, um sentido de emoção *necessariamente* deve se ligar ao de afecção. Nessa perspectiva, em termos éticos, Zingano (2007) entende *pathos* como uma alteração que é fonte de ação; “[...] quando falamos de *pathê* no domínio moral, não falamos simplesmente de afecções que alguém pode ter, como ser claro ou moreno, estar quente ou frio, mas de certas afecções que possui enquanto sujeito que age [...]” (ZINGANO, 2007, p. 147-148).

Assim, um sentido de emoção não pode definir e não pode ser gênero subordinado a um sentido de afecção. Uma emoção ou deve ser propriedade das afecções ou ambas devem guardar reciprocidade acidental – podem até mesmo ser formadas pelos mesmos componentes, mas de um modo em que estes sejam diferentemente coordenados; isto é, embora possivelmente homogêneas, emoções e afecções não são homólogas entre si.

Enquanto categorias homônimas, afecções (*pathos*) e emoções (*pathos*) podem até ter idêntica raiz, as emoções podem até ser predicados das afecções, contudo, uma noção de emoção deve divergir da das últimas, em virtude de as emoções serem apurações cognitivas e não, objetivamente, o estado de ser afetado ou o processo do qual se resulta tal afetação.

Em outras palavras, as afecções não têm seu princípio na imaginação. Se considerarmos a lógica dos conjuntos, o conjunto das emoções escapa ao significado das afecções, de sorte que as referidas concepções sejam cada uma conjuntos que até se

sobreponham, mas de modo interseccionado. Aquilo que foge do sentido de afecção é o fator psicológico inerente a um sentido de emoção.

Entendemos que, se Aristóteles embutiu boa parte do que entendia por emoções em suas definições parciais de *pathos*, ele muito provavelmente desejava apenas exemplificar as últimas segundo suas ocorrências manifestas, dado que exprimir estados afetivos em ocorrências manifestas é algo de difícil formulação. Como expressar alterações qualitativas da alma, como no caso de desejos internos, senão quando elas aparecem em ações? E quais formas de afeto são tão manifestáveis quanto emoções humanas? Ou melhor, quais afecções se exibem de maneira mais aparente, senão as emoções? Ora, é difícil detectar os desejos e as percepções, mas as emoções, por outro lado, em virtude de serem formações cognitivas, são facilmente monitoráveis por nosso exercício racional.

Para Aristóteles, certas formas de afecção são possíveis em animais irracionais (PEREIRA, 2019). Nessa linha, animais não humanos passam por alterações qualitativas, como ser vertidos por ânimo e apetite e ser afetados por sensações. Inclusive, isso seria possível de se identificar no comportamento dos animais, como quando se dirigem a algum alimento ou quando evocam dor. Contudo, ao indicarmos que só humanos podem se emocionar, por serem compostos por *logos*, temos um poderoso argumento a favor da separação entre afecções e emoções. Se as últimas fossem propriedade das primeiras, naturalmente todo o gênero animal seria capaz de se emocionar, e tal coisa seria identificável, tanto por um animal irracional quanto por nós. Todavia, se nós o fazemos em relação aos animais, intuitivamente sabemos ser tal coisa apenas uma projeção lúdica, uma antropomorfização de afetos, pois, para se emocionar, um animal deveria operar com linguagem – e eles não fazem mais, de acordo com Aristóteles, do que emitir voz.

Nossa argumentação explicaria o fato de Aristóteles não ser preciso quanto ao elenco de afecções, em todos os seus textos a respeito de ciências práticas, afinal, nessas obras, ele as estaria apenas apresentando em seu estado material, e não fundamentando sua essência definitiva. Em nossa interpretação, nas obras práticas, ele estaria visando a explicitar *pathos* nos atos observáveis, sendo de seu interesse, exclusivamente nessas obras, solapar o elemento metafísico das afecções. Por isso, as explicações a respeito das afecções, em *Metafísica*, são incompatíveis com as explicações de *pathos* oferecidas nas obras práticas. Naquela, Aristóteles estaria mirando o aspecto ontológico; nas últimas, bem como em *De Anima*, ele teria por escopo o fazer material de tais alterações. Assim, depois de tomar exemplarmente o ser humano, Aristóteles mais facilmente poderia lançar mão das formas que nós

reconhecemos de nos alterar, embora a alteração não fosse, de fato, a causa eficiente das emoções. Conforme Silva (2013, p. 17),

[...] o *pathos* da alma exprime o efeito agradável ou desagradável que o mundo exterior provoca em nós; por meio dele os sentidos e a imaginação (*phantasia*) suscitam certa reação emotiva, que não é a mesma das sensações e dos impulsos corporais. E por provocarem perturbações, podem modificar os juízos [...]. No caso das sensações e dos impulsos corporais, podemos até explicar por que os temos – se sentimos fome, sede, etc. –, mas tais sensações não são explicadas como a paixão, pois esta envolve uma avaliação de certa situação por parte de quem a sente, mesmo que esta avaliação esteja equivocada.

Nesse sentido, Aristóteles (2012a, 403a15-30) estaria denominando as afecções como “determinações na matéria”, porque as afecções particulares seriam aquilo que qualifica (predica) uma substância como tal: no caso dos humanos, as emoções são aquilo que nos predica enquanto alteração e estado da alma, haja vista tais formas de ser afetado carregarem outra qualidade (faculdade) especificamente humana, o *logos*.

Cotejando animais não humanos com humanos, afecções são propriedades do gênero animal como um todo, enquanto as emoções são particularmente humanas. Como colocar afecções e emoções no mesmo patamar? Em outras palavras, não se trata apenas de o ser humano deter uma faculdade distinta, a racional, que lhe provê capacidade para reconhecer as emoções (tanto como outras afecções) - coisa impossível ao animal sem *logos* -, porém, de entender que emoções são formas de alteração qualitativas muito *específicas* em relação às demais alterações possíveis, e cuja essência, afinal, é outra. Logo, apenas emoções são usadas na explicação sobre uma definição de afecções em *De anima*: aqui, ele buscava a explicação da alma *humana*, em seus próprios termos, isto é, em sua íntima relação com o corpo; em outras palavras, ele estaria visando à explicação do hilermofismo típico aos seres humanos e não à explicação definitiva das afecções em geral (ROSSI, 2018).

Com efeito, o aspecto cognitivo de uma emoção seria sua causa eficiente, sinalizando sua essência (a essência de um sentido de afecção certamente não é seu possível aspecto cognitivo). As emoções seriam mais processos cognitivos do que alterações qualitativas da alma.

No mais, é evidente que, segundo seus próprios termos, Aristóteles (*Tópicos* VI, 1973) não define completamente nem mesmo a noção de afecção; muito menos uma impresumível noção de emoção, a qual, basicamente, não tinha uma designação específica no grego antigo. Afecção e emoção eram conotações colocadas no mesmo barco: uma era propriamente humana, outra, de todo gênero *animado*. Portanto, em primazia, para estudar as emoções, temos de focar seu aspecto cognitivo, deixando relativamente em suspenso a noção de que

elas sejam afecções, em virtude de nosso trabalho não ter por escopo entender as alterações qualitativas da alma, senão para compreendê-las em sua dimensão prática, quer dizer, em seu aspecto especialmente emotivo, o qual é promotor de desejo, ação e conduta moral.

Havendo situado o termo “afecção” e o contrastando com “emoção”, a seguir, aprofundemos a última noção, de acordo com o que é presumível daquilo que Aristóteles concebia das afecções na prática humana.

1.4 Uma concepção de emoções

De acordo com Rossi (2018), do ponto de vista teórico, a mais relevante discussão de Aristóteles a respeito dos fenômenos afetivos foi exposta no *De Anima*. Entretanto, mesmo nessa obra, as emoções não são estudadas teoricamente em seus próprios termos, mas dentro da estrutura ontológica dos fenômenos psicofísicos, como um caso paradigmático das afecções da alma (ROSSI, 2018).

Por causa da falta de uma definição para afecção, alguns comentadores desmistificam toda a empreitada em procurar uma noção de emoção, noção referenciada pela mesma palavra *pathos* (LEITE, 2012). Os aparentes problemas e diferentes aspectos da concepção de emoções dependem do escopo e entrelaçamentos conceituais de cada texto dentro do qual elas são tratadas (ROSSI, 2018).

O escopo de saber sobre as emoções parecia estar comprometido desde o início, a não ser que encontrássemos uma essência para as emoções diferente da de afecções, e tal coisa foi feita. Dessa maneira, dispensando um estudo aprofundado de afecção, podemos reformar, senão uma definição peremptória, inclusive porque as emoções não constituem objeto de conhecimento teórico, uma noção profunda do que seja “emoção” para Aristóteles. Vale a pena, então, retomar o estudo do aparecimento de *pathos*, em *Ética a Nicômaco*, dado que aqui o termo surge constelado à significação humana e prática. Nessa obra, Aristóteles (1984a, 1105b15-1106a15) distingue as qualidades da alma: estados afetivos²⁵, capacidade

²⁵ Termo já modificado do original *πάθη* e da tradução em português na qual mais nos amparamos, nesta Dissertação, segundo nossas considerações prévias a respeito das diferenças semânticas entre “afecção” e “paixão” (ou “emoção”) e segundo a pauta da tradução francesa de Tricot (ARISTÓTELES, 2012b) de *Ética a Nicômaco*. O termo “estados afetivos” é benquisto, porque alude também ao aspecto de *πάθη* dar-se como resultado de um processo. De todo modo, neste caso, vale ressaltar a noção de *pathos* enquanto “paixão”, pois, nessa obra, Aristóteles fortemente já conota a noção de atividade dentro da concepção de *πάθη*. Reservamos então o uso da palavra “paixão”, e não unicamente “afecção” ou “estados afetivos”, apenas para o caso da obra *Ética a Nicômaco*, em virtude de Aristóteles muitas vezes parecer se referir ao termo mais com a conotação que de fato designa “paixões” ou “emoções” do que com “afecções gerais” ou “estados afetivos”. Por isso, ainda é válida a tradução de Vallandro e Bornheim (1973) da tradução clássica em inglês de Ross (1915): “Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor” (ARISTÓTELES, 1984a,

(ou faculdade) e disposição. Mais precisamente, dando preferência à tradução francesa de Tricot, Aristóteles (2012b, 1105b20-30) entende por *estados afetivos* o apetite, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o arrependimento pelo que agradou, o ciúme, a piedade, em suma, todas as inclinações acompanhadas de prazer ou de dor; por *faculdades*, as atitudes que fazem dizer de nós que somos capazes de experimentar essas afecções, por exemplo, a capacidade de experimentar a cólera, dor ou piedade; por *disposições*, nosso comportamento bom ou mau relativamente às afecções.

Nessa perspectiva, segundo Aristóteles, *os estados afetivos* são formas de desejo e todos os sentimentos aos quais acompanham prazer e dor; a capacidade - dividida em cinco formas diferentes e complementares, conforme o *De Anima* - é o poder latente de, por exemplo, sentir tais afetos; e a disposição concerne ao caráter que permite ao ser humano estar bem ou mal disposto a certos estados afetivos com esta ou aquela intensidade. Tais qualidades não ocorrem independentemente, porque mesmo as emoções devem compreender em si quase todas as capacidades, salvo a vegetativa (ARISTÓTELES, 1984a, 1102b10-15; 1102b30-1103a1), e, ao mesmo tempo, ser compreendidas pela noção de disposições. De qualquer forma, são essas qualidades aquilo que principalmente ajuda a definir cada substância enquanto tal (ser humano, ser animal, ser vegetal, ser mineral, ser divino etc.). Assim, fica estabelecido que a alma detém um âmbito no qual é possível a capacidade do *logos* e outros que, exceto pela parte nutritiva, podem obedecer ao *logos* (ARISTÓTELES, 1984a, 1102b10-15; 1102b30-35).

Nesse sentido, Aristóteles dota *pathos* com dois traços em comum: (1) associação entre as sensações de dor ou prazer; e (2) todas são exemplificadas (com alguns dos exemplos presentes em todas as citações). Somente em *Retórica*, surge outra característica: a de *pathos* ser causadora de mudanças no julgamento. No sentido estrito de *Retórica*, a cognição aparece não apenas como causa eficiente das paixões, mas como causa final, pois as paixões reordenariam os simulacros cognitivos nos ouvintes. Konstan (2006) corrobora essa ideia, vendo uma analogia entre as definições de afecções que Aristóteles dá, em *Retórica*, com as definições dadas em *Tópicos*. Todavia, pode-se objetar a ideia da cognição ser causa final das emoções, se se constatar que a ideia de *pathos* fazer variar os julgamentos estar presente tão

1105b20-25). Todavia, note-se que, ao assumir o desejo, apetite e mesmo a cólera (considerando que ela pode tanto ser raiva quanto um tipo irracional de desejo) como componentes das paixões, Aristóteles reúne todo o espectro de inclinações (irracionais e racionalizáveis) sob a rubrica das paixões, o que deixa uma enorme margem para que essa designação seja constelada ainda como o conjunto inteiro de “afecções em geral” sofridas pela substância que é o ser humano.

somente na obra *Retórica*. Zingano (2007) se alinha a esse argumento, contestando tacitamente a posição de Konstan (2006).

De acordo com Zingano (2007), a ideia de que as emoções nos fazem variar os julgamentos importa somente ao campo da oratória. Também para Rossi (2018), Aristóteles ignora tal enunciado, em uma série de outras ocasiões, como quando discorre sobre a teoria da alma humana (*De Anima*), da ação, da razão e excelência prática (*Ética a Nicômaco*). Nesse sentido, talvez não haja razão para problematizar o estatuto da cognição enquanto causa para as emoções: em nossas apreciações, cognição é causa eficiente das emoções, e não a causa final, mesmo porque, segundo a tradução francesa de *Retórica*, providenciada por Cassandre (*apud MEYER, 2000*)²⁶, conforme as mudanças que as paixões provocam no espírito, “[...] observa-se uma notável diferença nos julgamentos proferidos”, de sorte que esse aspecto não parece adentrar num esquema de causas para as emoções, mas funciona como um apêndice da noção que decorre do contexto no qual as emoções são tratadas, isso é, o estudo retórico.

Na verdade, Fortenbaugh (1975) é pioneiro a encontrar uma resposta legítima para decidir a essência das emoções. O autor conclui: ao atribuir *causas* e formular explicações demonstrativas para as emoções, Aristóteles confere a essência delas, a saber, a cognição, corroborando sua tese de que a causa e a essência de qualquer coisa são convergentes. O que então é de veras relevante e é praticamente um consenso, no tocante ao sentido de emoção, segundo a perspectiva de Aristóteles atualizada, é o fato de elas proverem de cognição alguma forma de imaginação. Assinala Zingano (2007, p. 151):

O medo, por exemplo, [...] um tipo de dor ou perturbação consecutiva à *imaginação* de um mal futuro que possa causar destruição ou dor. Igualmente, a cólera é o desejo acompanhado de dor de uma vingança pública em relação ao que é *julgado* como um evidente desdenho [...]; a vergonha é uma dor ou perturbação relativa aos vícios que se *julga* causar a perda pública da reputação [...].

Assim, Aristóteles sinaliza para a conclusão de que emoções são fenômenos tipicamente humanos. Como? A partir do (1) conceito de *discriminação* (*krisis*); com base na (2) forma com que ele deixa subtendida a ideia de ser um *agente* político (dialógico, retórico e, portanto, provido por *logos*) a substância subjacente às situações que revelam os fenômenos emocionais, e não qualquer substância; e, por fim – e sobretudo –, pelo fato de (3) serem necessariamente presentes ao aparecimento dos fenômenos emocionais *disposições* especiais, a saber, disposições morais – atributo singularmente humano.

Nesse sentido, assessorados por Zingano (2007), podemos descobrir um sentido específico das emoções. O autor se pauta nas acepções de afecção retiradas em *Metafísica*

²⁶ *Rhetorique*, II, 1, 1378a. trad. franc. Cassandre, p. 175.

para desdobrar mais dois estados afetivos especiais, os quais ele designa propriamente como emoção e paixão.

Recordemos: segundo Aristóteles (1984b, 1022b15-25), as afecções são (1) uma qualidade em relação à qual uma coisa pode ser alterada, como o doce e o amargo, peso e leveza, assim por diante; (2) a atualização dessas mudanças, as alterações em ato, o tornar-se branco, esfriar-se, assim por diante; (3) especialmente, mudanças danosas e/ou dolorosas, as produções de dor tanto no corpo quanto na alma; e (4) alterações relativas a catástrofes, calamidades e grandes infortúnios, sendo aquilo que indica as propriedades ou atributos de alguma coisa. O sentido geral da primeira forma denota *afecção*.²⁷ Assim, no domínio moral, a afecção não pode encerrar uma acepção de emoção, dado que, na emoção, o *agente* humano é conferido como ser que *age* (ativo) sobre o mundo, não simplesmente um ser *afetado* (passivo) por ele. A emoção, propriamente dita, só poderia ser, de acordo com Zingano (2007), uma quinta forma, na qual a afetividade recebesse um sentido forte de ação e fosse coordenada cognitivamente. Assim, a partir das quatro formas taxonômicas de afecções descritas acima, Zingano (2007) infere mais duas, sendo tais, respectivamente, *emoção* e *paixão* propriamente ditas, de sorte que a paixão seja diferente da emoção somente em nível de escala ou intensidade.

Para Zingano (2007), em um estudo sobre Ética, os três primeiros sentidos de afecção podem ser reduzidos ao primeiro, e o quarto sentido deve ser enquadrado a um quinto, do qual o quarto é extremidade. Esse quinto sentido é decisivo em relação à natureza prática do ser humano, enquanto, em relação aos primeiros três, sua atribuição é resultado instantâneo de objetos externos que tocam a sensibilidade de um agente *em potencial* (ZINGANO, 2007):

Convém também observar que a afecção [...] se acompanha sempre do par *paixão/afecção*: um objeto sofre a ação de um outro, a *afecção* designando o pólo passivo dessa relação. No tocante às emoções, porém, trata-se de um tipo de afecção que é ela própria fonte de ação. O sujeito que sofre a alteração reage em função desta mesma alteração. A emoção é, de um lado, resultado de uma ação realizada por algo outro, por exemplo: encolerizo-me porque sofri a afronta de alguém. Porém, a emoção não se limita a este momento passivo, pois ele é somente o início de uma ação cuja fonte é a emoção. Vemos assim que convém distinguir entre (v) emoção e (i) afecção, ao mesmo tempo em que as pomos sob uma mesma rubrica. (ZINGANO, 2007, p. 148-149).

²⁷ Na perspectiva de Zingano, o terceiro tipo de afecção pode ser incluído ao primeiro, dado que ambos consistem da mesma grandeza e diferem somente em escala ou intensidade. A segunda forma pode ser considerada como aquilo que a tradução de Tricot (ARISTÓTELES, 2012b) fizera com *pathos*, a saber, a destoou como “estados afetivos”, escancarando o fato de uma alteração ser também o resultado de um processo, e não apenas o próprio processo do qual o resultado se fez. Nesse sentido, a segunda forma de *pathos* ainda é uma afecção em pleno sentido.

Com efeito, em Aristóteles, as emoções designam uma atividade (movimento²⁸) gerada por afecção. Zingano (2007) dimensiona as emoções como *uma alteração qualitativa que gera desejo a partir de uma discriminação da parte do sujeito*. Logo, podemos finalmente entender as emoções (e as paixões) como afecções da alma (repercutidas no corpo) geradoras de desejo e ação, por parte de um sujeito moral:

Pode-se dizer que a emoção é, segundo Aristóteles, uma alteração que gera uma tendência a partir de uma discriminação da parte do sujeito. A discriminação inscreve a emoção no registro das intenções. Também por isso a emoção se distingue da afecção. Enquanto um objeto pode alterar-se independentemente da ideia que se faça dele [...], a emoção ou sentimento nasce somente em função do ato de tomar algo sob certo ângulo. [...] já que as emoções se formam a partir de uma cognição, por isso mesmo elas não são refratárias a toda razão; ao contrário, podem escutar a razão e, deste modo, aperfeiçoar-se, tornando-se assim emoções moderadas pela razão. A emoção não é uma razão; a coragem é uma ebulição do sangue na região pericárdia e, neste sentido, seu princípio reside na parte irracional da alma, mas esta parte não é surda a razões, pois a ebulição do sangue é engendrada pelo desejo de vingança, e isso ocorre por conta de uma certa consideração [...] (ZINGANO, 2007, p. 153-154).

Conforme Zingano (2007), o aspecto *ativo* da paixão, ou seja, seu potencial em impulsionar ações, se escancara ao precisarmos a etimologia das palavras *emoção* e *afecção*. Conquanto as acepções de tais termos se sobreponham, *afecção* relaciona-se ao sentido de “alteração sofrida”, portanto, a efeitos, ao padecimento; ao passo que *emoção* indica algo que “se move para fora”, desvelando um caráter de causa de comportamento, que implica uma tendência. “Emoção” designa, pois, o algo a mais da “afecção”, isto é, o próprio princípio de movimento. As paixões não remetem apenas a alterações de estados de espírito que se fazem em função da infusão de estímulos externos, mas também a alterações das quais a emoção mesma é fonte:

A emoção é, assim, um tipo de emoção, a saber, aquela em que não somente se trata de uma alteração sofrida por alguém, mas também em que esta alteração é ela própria fonte de ação por parte de quem a sofre e que se torna assim um agente. Enquanto as afecções [...] tendem a caracterizar os acidentes, os que estão nas franjas do objeto sem tocar em seu interior, em sua essência, as emoções [...] repercutem sobre o próprio sujeito, pois este adquire sua natureza prática agindo a partir delas (sinal disso é o fato que, sob a forma violenta [...] de paixão, ele pode mesmo tornar-se surdo àquilo que caracteriza sua própria essência, a razão). (ZINGANO, 2007, p. 149-150).

²⁸ Os princípios de movimento correspondem às partes da alma, segundo Aristóteles (vegetativa, sensitiva, desiderativa e noética). Contudo, conforme Aristóteles confirma, em *De Anima*, a desiderativa tem destaque especial no tocante ao movimento, por isso, na definição de paixões citada por nós, tomamos a liberdade de substituir “tendência” ou “atividade” da alma por “*desejo*”.

Ademais, há necessidade de o desejo ser subjacente à noção de emoção, sendo decorrência necessária da cognição. O desejo é o motor de todas as paixões, uma vez que, sem desejo, não há ação, a qual, por sua vez, pode ser considerada causa final das emoções. Desse modo, uma emoção, enquanto ação, não se constituiria, caso o desejo nelas contido não tendesse os indivíduos a praticá-las, isso é, pô-las em ato. Por exemplo, na cólera deve estar presente o *desejo* em me vingar: é subsumida à definição de emoção uma forma de desejo, mesmo em casos de emoções aversivas, por gerarem dor, como o medo; nesse caso, o desejo seria o de escapar, fugir do mau, isto é, daquilo que proporciona medo. Assim, da imaginação perceptiva ou discriminação, que estabelece a emoção, se segue o desejo, motor da ação.

É o desejo que dirige o agente à finalidade específica condizente à situação cognitivamente pré-avaliada, a qual define o tipo de emoção presente, assim consistindo a emoção que responde à situação, porque, se não houvesse o desejo que põe a paixão em ação, ela seria antes uma *afecção*, a qual deve ser apenas uma forma antecedente das verdadeiras paixões, não as constituindo por completo. Ora, se uma paixão se constitui por ser ativa, mobilizar ações, e o desejo ser aquilo que faz mover o espírito, é conclusiva a presença do desejo no cerne da noção de paixão em Aristóteles.

Nesse sentido, conforme corroborado por Trueba (2004), as emoções, na perspectiva de Aristóteles, são formadas por quatro componentes estruturais e codependentes, a saber: sensações de prazer e dor, alterações e processos fisiológicos, crenças e atitudes ou impulsos. Através da elucidação da sincronia entre eles, podemos compreender as emoções. Logo, a estrutura das emoções se faz depender de cinco elementos: a substância humana, os estados afetivos, a cognição, o desejo e a ação. Como já tratamos, em todo o primeiro capítulo, do aspecto cognitivo das emoções, passemos adiante a abordar mais especialmente os restantes elementos necessários à manifestação emocional.

CAPÍTULO 2: OS COMPONENTES ESTRUTURAIS DAS EMOÇÕES

2.1 Emoções como representantes da substância humana e de suas qualidades

Esta seção tem o objetivo de apresentar a razão de pensarmos as emoções como atualizações representativas da intrinsecabilidade entre as qualidades da substância humana, de acordo com a perspectiva aristotélica. Nesse sentido, mais particularmente, reforçamos a análise da concepção de emoção, a partir de sua fundação no *logos* e da necessidade de essa capacidade ser subsumida à concepção de emoção.

Tendo em vista Aristóteles parecer atribuir à designação de *pathos* (afecção) uma ampla gama de eventos psicofísicos, a saber, sensações percebidas, desejos e emoções (ROSSI, 2018), há relevância em destrinchá-la, no intuito de descobrir as distinções específicas do fenômeno das emoções em relação aos demais eventos afetivos. Partimos da hipótese, defendida sobretudo por Konstan (2006), Nussbaum (2009) e Silva (2018), de que o elemento distintivo das emoções frente a outras formas de ser afetado é, na perspectiva aristotélica, o significado subjetivo embutido na afecção, dado através da cognoscibilidade inerente ao processamento das emoções.

Enquanto, para as emoções, a cognição pode ser causa eficiente, em relação aos desejos e às sensações, a cognição é preterível. Emoção pode guardar uma relação de propriedade ou acidental com afecção (*pathos*), mas esta não deve instituir sua essência. Nossa proposição basilar é, afinal, que, para Aristóteles, antes de as emoções serem estados internos a um agente, elas são fenômenos intersubjetivos que indiciam o equilíbrio entre a identidade e a diferença aos seres (sujeitos) operados por linguagem. Assim, as emoções não instituem um aspecto ontológico da alma humana. Elas designam sempre ações manifestas. Sendo tipicamente humanas, todas as nossas ações são moralizáveis, e assim o são em relação às emoções. Se as emoções são moralizáveis, *logos* se faz necessariamente presente: onde há uma ação humana, há atitude racional.

Todas as emoções são moralizáveis, porque todas as nossas ações são governáveis pela razão. Dessa maneira, a cognição dá entrada para que a razão atue sobre os atos, considerando que estes são compostos por uma intrincada engenharia de faculdades, disposições e estados afetivos em ato. Logo, as emoções, dessa perspectiva, são ações resultantes de duas ou mais faculdades em ato, e às quais, como para toda ação, acompanham dor e/ou prazer.

Iniciemos, mais detidamente, tratando da substância humana. A filosofia aristotélica almeja a definição geral das coisas (WOLF, 2012). Definir é conferir a essência de um ente.

As essências pretendidas são as das substâncias. A essência, para Aristóteles, é um dos tipos de predicados, aquele que reflete o total da substância. Predicados podem ser quatro coisas: gênero, essência, propriedade e acidente. Ser gênero corresponde a ser um ser pertencente em conjunto, que o engloba totalmente (o ser humano *é um animal*); ser essência corresponde a ser uma abstração de características perfeitamente compatível a tal substância, no qual a diferença genérica (a de ser um animal) conjuga uma propriedade específica, ou melhor, uma *diferença específica* (a de ser racional)²⁹, enquadrando *perfeitamente* (ou o mais perfeitamente possível) a substância apreciada (o ser humano *é um animal racional*); ser propriedade é ser característica distintiva de uma substância, ou melhor, é fazer parte de um conjunto de coisas que não podem ser elas mesmas substâncias, apenas adjetivos ou atributos que *ajudam* a caracterizar a referida substância, mas não o fazem totalmente, ou seja, não a definem essencialmente (o ser humano *é racional*)³⁰; ser um acidente é ser uma característica subordinável a uma referida substância, porém, não exclusiva a ela (o ser humano *é cerebral*).

Os seres animados são o único gênero de seres cujos princípios de ser o que são estão neles mesmos. Entretanto, as causas do movimento humano não se resumem àqueles de sua instância; sendo animados, nós também detemos a qualidade de sermos afetados pelo mundo e, portanto, nosso comportamento equivale a um jogo de equilíbrio entre causas instanciadas e não instanciadas em si: nosso comportamento é comprometido com causas materiais.

Nesse sentido, conforme Aristóteles (2005, 1369a5-10), todas as ações humanas remontam necessariamente às seguintes sete causas: acaso, natureza, coação, hábito, deliberação, cólera e apetite. A segunda e a terceira são necessidades. As quatro últimas são responsabilidades humanas. As três últimas são inclinações, as quais são racionais somente na deliberação. Nossas inclinações irracionais são ânimo (cólera) e apetite.

As inclinações racionais correspondem a uma forma de desejo controlado, ou melhor, desejo deliberativo ou vontade, cujas finalidades são bens definidas em valor elementar (felicidade, saúde) ou em valor relativo ao primeiro (dinheiro, bens materiais etc.) (ARISTÓTELES, 2005, 1368b30-1369a5; 1984a, 1096a10-30).

As causas do movimento humano dividem-se nas mesmas quatro que configuram toda substância: material, eficiente (motriz), formal e final. As causas materiais da substância

²⁹ A articulação entre a diferença genérica e a diferença específica é essencial. Caso somente a diferença específica fosse constada numa definição, não teríamos propriamente sua essência, mas uma propriedade (bem característica, mas ainda uma propriedade). Ser racional não define a figura total de ser humano; figuras divinas, deuses, deidades também podem possuir a propriedade da racionalidade, mas eles não são humanos. A condição de ser pertencente ao gênero animal é constituinte primevo da essência humana (WOLF, 2012).

³⁰ Uma deidade também poderia ser racional, mas só o ser humano o seria no módulo de existência animado, ou melhor, animalesco ou vivente (WOLF, 2012).

humana são aquelas que decorrem da anatomia e fisiologia de nossos corpos; as causas eficientes, nossas inclinações, decorrentes de capacidades primordiais (nutritiva, perceptiva, locomotiva, desiderativa e noética); a causa formal consiste em sermos especialmente o que somos, isto é, animais racionais e políticos; a causa final (*telos*) deve consistir em sermos felizes, exercendo com primor todas as funções para as quais fomos formados.

Conforme Wolf (2012), Aristóteles busca provar que o ser humano é a substância por excelência, aquela a partir da qual é possível classificar todos os seres. Por substância primeira (*ousia*) define-se aquilo que nunca é predicado, mas sempre sujeito; pode sofrer mudanças, como as qualitativas, e também admite o vir a ser, porém, permanece a mesma (REIS, 2012).

De acordo com Wolf (2012), o ser humano é o objeto central da física de Aristóteles, bem como o objeto focal de sua metafísica, pois o conceito de ser humano em Aristóteles permite compreender o animal, mais geralmente o vivente e mais geralmente o ser natural, além de possibilitar entender até mesmo os seres artificiais: isso resume a física aristotélica, uma vez que a ordem e beleza dos seres naturais não são formadas pelo jogo aleatório de seus componentes (ARISTÓTELES, 1984b, 984a10-15). Wolf (2012) completa que é também a partir desse modelo taxonômico (uma forma que unifica e organiza uma matéria) que se compreende o ser: todo ser, todos os seres, sejam quais forem: isso resume a metafísica aristotélica.

O que faz com que uma substância seja tal é a unidade que a sua forma lhe propicia. Todo ser, se for verdadeiramente um ser (forma de uma matéria), obedece ao mesmo modelo animal: a alma de um corpo, cujo protótipo é o ser humano.³¹ Assim, todos os seres são mais ou menos proporcionais à proximidade com o modelo humano de ser.³²

A Analítica aristotélica é uma lógica em que as características essenciais dos seres são subsumidas, em compreensão, umas sob as outras. Pensar é poder situar os seres em espécies (*eidé*) com os que compartilham a mesma essência natural e poder

³¹ A posição do ser humano diz da hierarquia de todos os seres. Estaríamos no centro da natureza, tanto horizontal quanto vertical. A natureza cosmológica seria um quadro organizado e hierárquico de seres em comunhão. Logo, a concepção de ser humano como animal racional obedece às exigências das ciências naturais. Por um lado, o lugar exclusivo do ser humano responde às exigências da lógica de todo método científico, a da inclusão das classes umas nas outras. Por outro lado, o ser humano é uma espécie cujas propriedades específicas são determinadas pela categoria vertical dos animais em gêneros e em espécies contínuas a ele (WOLF, 2012, p. 37).

³² Não são inteiramente *seres* (entes) os acidentes das substâncias (cor, quantidade...); tampouco são completamente seres aquilo que não tem unidade ou a tem apenas artificialmente (um ramallete de flores, uma estante de livros...). São seres em sentido fraco aqueles cuja unidade formal somente imita a de seres naturais (uma casa, uma ferramenta qualquer...). Também são seres em sentido fraco os naturais que não são individualizáveis (ar, fogo, terra, água...) ou segmentos dos seres naturais (cabeça, pernas, ossos...). São seres em pleno sentido as substâncias que oneram sua independência e sua individuação ao fato de obedecerem ao modelo hilermórfico: plantas, animais e, entre estes, sendo o mais distinto, o ser humano (WOLF, 2012).

subsumir essas espécies sob gêneros menos ricos em determinações. (WOLF, 2012, p. 32).

Ora, Aristóteles auferre que a substância primeira não pode ser material – a substância primeira é forma (*eidos*). Esta é aquilo que repousa constante sob as mudanças. A forma do ser humano mantém-se idêntica, não obstante suas variações qualitativas e não obstante o fato de seu corpo (matéria) ser, ao longo da vida, praticamente substituído como um todo, através da nutrição e desenvolvimento maturacional. O corpo pode se desgastar e se transformar praticamente por completo, mas, ao fazê-lo, conservamos a integridade e a unidade do nosso ser, isto é, preservamos nossa forma, a alma (REIS, 2012).

Meyer (2000) aponta como Aristóteles, numa primeira instância, tende a separar o primeiro em si, a substância, do primeiro para os indivíduos, que é a sensação adquirida através dos predicados sensíveis. O cognoscível universal (teorético) pode não deter a mesma grandeza do cognoscível particular. Entretanto, conforme Meyer (2000), a separação é instável: como o devir pode ser fundamentalmente diferente do seu ser?³³ Teríamos uma óbvia contradição. E é aí que *pathos* se dá: exatamente no interstício entre o universal e os particulares. Assim, Aristóteles propõe uma solução: a substância contém implicitamente os atributos sensíveis. O que é igual a dizer que a substância está em potência em suas qualidades, que são atualização daquela. Aparentemente, por sua vez, isso soa contraditório: a substância atualizada reflete o que ela não é, seus predicados? Não exatamente, uma vez que Aristóteles distingue a potência do ser de sua atualização e, concomitantemente, coloca-as como duas faces de uma mesma moeda:

O que é primeiro em ato é último em potência: o mesmo e não o mesmo, mas de um ponto de vista diferente. [...] Obviamente, a ruptura entre o que é primeiro em si e o que vale apenas para nós reduz-se a uma única dimensão, porquanto os predicados, primeiros para nós, vão finalmente se concentrar no sujeito e enunciar o que o sujeito é. A proposição é o lugar de fusão dessa ruptura entre o em-si e o para-o-homem. Como o ato e a potência são a diferença de uma identidade, a identidade do sujeito, a proposição definirá o ser do sujeito pelo predicado, que apesar de tudo é bem distinto dele. A assimetria do sujeito e do predicado no interior da proposição é a memória da ruptura entre as duas ordens de pensamento, mas, ao mesmo tempo, anula sua separação. As qualidades do sujeito exprimirão o que ele é; [...], a contingência, muito paradoxalmente é verdade, estará "reduzida". O *pathos* é precisamente a voz da contingência, da qualidade que se vai atribuir ao sujeito, mas que ele não possui por natureza, por essência. No início o *pathos* é, então, uma simples qualidade, o sinal da assimetria que prevalece na proposição e a define. Lugar de uma diferença a superar na identidade e pela identidade do sujeito, o *pathos* é tudo o que não é sujeito e, ao mesmo tempo, tudo o que ele é. [...] A identidade do sujeito lógico apóia-se, pois, no *pathos*: este, com isso, remete ao nascimento da ordem proposicional, cujo caráter contraditório efetivamente revela, pela identidade que ele consagra, descaracterizando-a e anulando-a na diferença

³³ Aristóteles se opõe à concepção do seu mestre Platão, o qual contrasta o mundo das ideias com o mundo natural. Para Aristóteles, a natureza é como um todo, cósmica.

proposicional. O *pathos* introduz-se na proposição, ordem única da razão, caso esteja na natureza do sujeito ser aquilo mesmo que nós percebemos pelo predicado. A atualização faz parte da própria natureza do sujeito, enquanto o *pathos* tem o sentido provisório de levar o homem a tomar conhecimento dessa substância. O predicado pertence ao sujeito. A tomada de conhecimento deste último parece-lhe imanente. Não há ordem autônoma do conhecimento, do ser que não acabe por fundir-se no próprio ser e manifestar-se a partir dele, fazendo da contingência um momento do que se revelara como necessário e natural. (MEYER, 2000, p. 32-33).

Logo, somente a alma pode ser designada como *atualidade primeira*, porque já-sempre infundida no organismo corpóreo:³⁴

Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável. (ARISTÓTELES, 2012a, 403a1-15).

De acordo com Reis (2012, p. 26), “[...] a alma como forma é a causa ativa que mantém a unidade ordenada do composto face ao poder destrutivo do devir.” É somente nesse sentido preciso que podemos dizer que as paixões perturbam e corrompem a alma, conquanto sempre há de se ponderar que “[...] o objetivo superior impede que os elementos [materiais] façam [...] o que seria natural em estado simples: tenderem a seus lugares próprios.” (REIS, 2012, p. 26).

Nesse sentido, as capacidades da alma humana são princípios de movimento, e não o próprio. A disposição natural do organismo humano (forma e matéria) para as funções (potência) que denotam o viver precede o exercício acionado das faculdades. Mesmo dormindo profundamente e sem sentir quaisquer emoções, ou seja, embora eu não seja alterado, continuo sendo o que sou e permaneço vivo. A capacidade efetiva (primeira atualidade – *entelekheia prôtê*) define a forma que é a alma, distinguindo-se da inatividade ou atividade efetiva (*energeia*). Passar da capacidade à atuação não é mudar ou mover; é a manifestação do já existente (substância). Para os precedentes de Aristóteles, a sensação consistia em nós sermos afetados por um objeto externo. Conforme Aristóteles, em contravenção, mesmo o sentir confecciona uma atividade em si. O movimento é privilégio da alma, e não de corpos inanimados:

A sensação foi tratada pela maior parte dos predecessores de Aristóteles como um processo passivo no decurso do qual os órgãos dos sentidos são qualitativamente alterados pelo objecto. [...] Aristóteles afirma que a sensação deve ser considerada como uma alteração, sendo, portanto, proceder-se a uma distinção. A sensação não é

³⁴ Com isso, o filósofo antigo busca compreender como se dá a transição do ato (separado) da finalidade para os movimentos de sua realização (REIS, 2012).

uma alteração de espécie, a qual é apenas uma substituição dum estado pelo seu oposto. Ela é a realização da potencialidade, o avanço de algo “em direcção a si própria e à sua actualidade”. (ROSS, 1987, p. 144).

Nesse sentido, conforme sugere Besnier (2008), a diferença entre paciente (passivo) e agente (ativo), em Aristóteles, é respectivamente correlativa à potência e ao ato (atualização).

Diz-se paciente [...] àquele que tem a causa de sua modificação em outra coisa que não ele mesmo. A potência que caracteriza o paciente não é um poder-operar, mas um poder-tornar-se, isto é, a suscetibilidade que fará com que nele ocorra uma forma nova. A potência passiva está então em receber a forma. Em termos aristotélicos, deve ser lançada à conta da *matéria*. [...] padecer consiste essencialmente em ser *movido* – ao passo que o agente, na medida em que sua atividade própria em comunicar uma forma, não é essencialmente mutável. Ocorre, decerto, que ele deve mover-se para agir sobre o paciente, mas não como agente. É porque também ele é um ser que contém matéria. O paciente como tal é que é, por natureza, um ser mutável, caracterizado pelo movimento. Nessa inferioridade do padecer, encontra-se assim a desqualificação, própria dos clássicos gregos, da mobilidade relativamente à imobilidade. (LEBRUN, 2009, p. 13).

Assim, se a sensibilidade está na linha fronteira entre o ser humano e o mundo, as emoções se ancoram na sensibilidade. No entanto, emoções não se resumem à capacidade de *se afetar*, porque carregam consistência enunciativa (*logos*). Com consistência podemos dizer *cognição*³⁵, haja vista as paixões enunciarem ativamente os predicados dos objetos de mundo em decorrência dos quais elas surgem.

Tudo o que *é*, todo *ser*, pode ser definido segundo sua finalidade. Se todo *ser* humano *é para ser* feliz (ARISTÓTELES, 2005, 1360b1-10), sendo a felicidade alcançada pela medida de sua natureza segmentada em capacidades, logo, para ser feliz, suas faculdades têm de ser uma em função da outra, harmonizando-se uma para com a outra. Para Aristóteles, ser moral (e ser feliz) não pode se tratar de suprimir afetos, mas de conciliá-los ao todo do que se *é*, e o ser humano *é* especialmente racional *em relação* (enquanto meio) às suas outras faculdades irracionais (enquanto fins). Por conseguinte, a atualização da forma explicita a conduta ética de cada um com a essência humana (ser um animal *racional* e/ou *político*): a essência do humano é animalésca (de ânimo), e o que o define enquanto ser específico dos demais animais é sua racionalidade e sociabilidade (capacidade de constituir comunidades políticas). Por isso, assevera Wolf (2012, p 43):

O que o estudo natural da alma humana mostra é que a capacidade intelectual do homem não é senão um prolongamento de sua capacidade perceptiva e não pode ser verdadeiramente separada dela; o homem adquire, assim, os princípios de seu saber por indução a partir do sensível, e o intelecto humano não é dissociável de seu enraizamento “animal” que é a percepção.

³⁵ De acordo com Fortenbaugh (1975), o termo “cognição” tem a função de cobrir uma gama de atividades da alma - opinião, juízo, crença. Tais atividades decorrem de estímulos externos, porque esses estímulos suscitam *aparções* ou *imagens* cognitivas.

Nessa linha, por emoções temos a expressão do próprio da substância que é o ser humano, ou seja, a expressão daquilo que de formal subsiste na matéria: uma expressão definitiva de nossa natureza. Conforme as emoções articulam afecções, potencialidades e disposições - cujas manifestações são materiais, quer dizer, respectivamente, nos estados fisiológicos, na genética e nos hábitos -, elas são o que mais expressam nossa forma singular de ser-no-mundo, de existir. Não é por outra razão que Aristóteles concebe as afecções como “determinações na matéria”, e as emoções, mais complexas, podem ser vistas como um caso particular de as afecções acontecerem, ou seja, como afecções especialmente humanas:

Emoções são então tomadas como um caso paradigmático de como uma afecção da alma acontece somente quando o corpo sofre concomitantemente certas mudanças. [...] Não é uma surpresa, então, que Aristóteles conclua essa análise introduzindo a fórmula celebrada de que emoções são “determinações na matéria” (λόγοι ἐνυλοὶ) como algo evidente (δῆλον). (ROSSI, 2018, p. 183-184, tradução nossa).

De acordo com Rossi (2018), Aristóteles deixa claro que não apenas o corpo é condição *sine qua non* das emoções, como um tipo de representação mental também o é, pois podemos nos emocionar – ou estar em um estado psíquico similar a uma pessoa emocionada - mesmo sem a presença real e perceptível de um objeto emocionante, contanto o objeto emocionante seja *imaginado*. E mais: se emoções são sempre moralizáveis, consistindo em uma razão prática, e se a imaginação humana é sempre passível de deliberação, ou seja, imaginação deliberativa, logo, emoções não podem se separar de seu fundamento na capacidade de *logos*.

Nesse sentido, Aristóteles (2012a, 403a15-30; 413a1-5; 412b25-30) concebe não existir alma apartada de um corpo: a alma dá forma (determinação) à matéria (indeterminada).³⁶ Um corpo desprovido de alma não é nada, não possui funções e, por outro lado, não pode haver alma funcional sem que ela esteja instanciada num corpo. Alma e corpo formam uma unidade indissolúvel. Contudo, se no tocante à substância é obrigatória a primazia da alma em relação ao corpo, no tocante às afecções em geral, o enfoque recai sobre a matéria (ARISTÓTELES, 2012a, 402b16–25). Conforme Rossi (2018), essa passagem de

³⁶ É verdade que Aristóteles coloca a categoria intelectual da alma em destaque especial, tomando-a para além de um corpo espacial; todavia, ele assim considera no sentido de tal categoria anímica não possuir um órgão físico específico de atribuição, diferentemente do que ocorre aos sentidos, como a visão ou audição, por exemplo (REIS, 2012). Em *De Anima* (livro III), Aristóteles elucida as diferenciações do intelecto para com as demais funções da alma, especificamente, para com a percepção sensível, enfatizando que o corpo não possui um órgão destinado a entender, por isso, essa seria a única parte da alma que pode ser considerada em destaque: “[...] é razoável que tampouco ele [intelecto] seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão.” (ARISTÓTELES, 2012a, 429a10-15).

Anima pode ser lida à luz de algumas passagens de *Física* (II 2), onde Aristóteles discute o objeto formal da filosofia da natureza em contraste com o da matemática. De acordo com Rossi (2018), a tarefa cardinal do capítulo 2 do livro II de *Física* é arguir sobre como o filósofo da natureza não pode investigar a forma dos seres naturais, sem estudar o movimento – e, portanto, a matéria. Isso não apenas significa que essas formas não se façam aparentes quando não incorporadas na matéria (o mesmo acontece com alguns objetos matemáticos, cuja forma tem seu fulcro no aspecto físico, como objetos geométricos, linhas ou esferas...), o que as faz, ainda, passíveis de ser representadas de forma abstrata, sem a necessidade de uma representação física; mas significa, em sentido forte, que as formas estudadas pelos filósofos da natureza simplesmente não podem ser *concebidas* sem matéria. Ou seja, a definição de forma da alma não pode alijar uma menção ao organismo biológico:

É por conter matéria, isto é, indeterminação, que um ser se move. O fato de ter que mudar (de lugar ou de quantidade ou de qualidade) para receber uma nova determinação mostra que ela não possui todas as qualidades de uma só vez, e que a aparição dessas depende da intervenção de um agente exterior. Ora, este último aspecto é fundamental para determinação do *pathos*. [...] A paixão é sempre provocada pela presença ou imagem de algo que me leva a reagir, geralmente de improviso. Ela é então o sinal de que eu vivo na dependência permanente do Outro. Um ser autárquico não teria paixões. Pode-se imaginar um deus irritado ou um deus amoroso? É verdade que os poemas homéricos estão cheios dessas histórias. [...] Os poetas, afinal, são “grandes mentirosos”, acrescenta Aristóteles. (LEBRUN, 2009, p. 13).

Dessa maneira, justamente ao prenciar as análises sobre as afecções da alma, Aristóteles (2012a, 402b16-25) argumenta que não é suficiente conhecer a definição para demonstrar, a partir dela, os acidentes de uma substância (como na matemática – dedutiva), mas também é útil, ou talvez mesmo necessário, compreender os acidentes essenciais (propriedades) de uma substância, haja vista isso contribuir para o conhecimento das definições.

Uma definição correta de qualquer substância requer a subsunção de todos os acidentes que a caracterizam enquanto tal: uma definição completa, a partir da qual os acidentes possam ser demonstrados. Conhecendo os acidentes essenciais, conhecemos a essência humana. Uma definição que carece da explicação de seus acidentes falha em facilitar até mesmo uma conjectura sobre ela:

Parece que conhecer o que é algo não só ajuda a considerar as causas daquilo a que se atribui às substâncias [...], mas também, inversamente, parece que os atributos contribuem em grande medida para saber o que algo é; pois, quando pudermos discorrer seja sobre todos, seja sobre a maioria dos atributos conforme se mostram, poderemos então nos pronunciar também mais acertadamente a respeito da substância; pois o ponto de partida de toda demonstração é o que é algo; de modo que as definições que não nos levam ao conhecimento dos atributos, nem nos

fornece facilmente uma imagem deles, são todas, evidentemente, dialéticas e vazias. (ARISTÓTELES, 2012a, 402b16-403a3).

Aristóteles (2012a, 403a2-b19) abre o estudo das afecções justamente para apresentá-las enquanto acidentes essenciais da substância que é a alma humana, aditando qualificação a ela. Dessa forma, ele as introduz como expressões do devir da substância, na condição de se incluir ao mundo natural, orgânico. Aristóteles estaria pondo em prática a metodologia conceptual formulada antes, em *De Anima*: ele tenta obter algum conhecimento, mesmo que hipotético, a respeito daquilo que ele busca definir, procedendo com base nas *explicações* que os acidentes essenciais parecem oferecer.

Nesse sentido, o propósito final do tratamento das afecções dado por Aristóteles em *De Anima* é confirmar tal fenômeno psíquico enquanto aspecto acidental da alma, cuja definição por ele pretendida o pode explicar, para assim explicar a própria alma:

Parece também que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comisseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar – pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas. Isto é indicado pelo fato de que algumas vezes mesmo emoções fortes e violentas não produzem em nós excitação ou temor; outras vezes, contudo, somos movidos por emoções pequenas e imperceptíveis (por exemplo, no caso em que o corpo irritado já está como que encolerizado). Isto se torna ainda mais evidente quando, não havendo ocorrido nada de temível, experimentamos o sentimento de temor. Sendo assim, é evidente que as afecções são *determinações na matéria*.³⁷ De maneira que as definições serão tais como “o encolerizar-se é um certo movimento de um corpo deste ou daquele tipo, ou de uma parte ou potência dele, devido a isto e em vista daquilo”. Por isso, é a quem estuda a natureza que cabe enfim o inquirir a respeito da alma (seja toda e qualquer alma, seja a que é deste modo). (ARISTÓTELES, 2012a, 403a15-30, grifo nosso).

De acordo com Rossi (2018), “razão” é um dos vários sentidos possíveis para *λόγος* (*logos*). A ideia de que as emoções envolvem estados mentais decorrentes de representações cognitivas e de que elas não seriam possíveis sem um corpo material se combina com a tradução de *logos* como racionalidade. Outra possível tradução para *logos* no sentido subsumido à acepção de afecção é *forma* (como no que se diz da matemática enquanto ciência *formal*), passível de ser concebida como o componente ontológico das emoções que

³⁷ Em inglês, *enmattered reasons* (λόγοι ἔνυλοι), que abre significados como “*logos* incorporado”. Comparando a definição de Aristóteles para as afecções em geral como *enmattered reasons*, é notável certa discrepância para com a adução do mesmo termo em português, “determinações na matéria”. Evidentemente, com a opção pelo termo “determinações” - mais para aqueles conhecedores e suficientemente habituados com a obra aristotélica - Reis (2012) pretendeu distinguir e contrabalançar o caráter próprio da matéria, o da *indeterminação* com o caráter da forma, que é o de garantir *determinação* à (indeterminação da) matéria, subsumidas à definição de afecção. Contudo, para aqueles desavisados, o preterimento de referência ao *logos* na tradução em português acaba por, se não anular, ofuscar o aspecto formal da acepção explicativa de afecção. Por outro lado, *reasons* absorve em si tanto o sentido de forma quanto o de razão ou linguagem (ROSSI, 2018).

representa a alma. É nesse sentido que a definição de qualquer emoção deve incluir tanto o aspecto formal quanto o material:

E a alma é isto por meio de que primordialmente vivemos, percebemos e raciocinamos. Por conseguinte, a alma será uma certa determinação e forma, e não matéria ou substrato. Pois, dizendo-se a substância de três modos, como já mencionado, dos quais um é a forma, outro a matéria e, por fim, o composto de ambas – e, destes, a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade –, e já que o composto de ambas é animado, não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo. E por isso supõem corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo; pois ela não é corpo, mas algo do corpo, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo, e não da maneira como supunham os predecessores, que a adaptavam ao corpo, sem nada mais determinar sobre em que e qual tipo de corpo, mesmo sendo evidente que o fortuito não recebe o fortuito. E também isso ocorre segundo a determinação: pois a atualidade de cada coisa ocorre por natureza na matéria apropriada e em sua potência subsistente. É evidente, então, a partir das coisas tratadas, que a alma é uma certa atualidade e determinação daquele que tem a potência de ser tal. (ARISTÓTELES, 2012a, 414a1-10).

Ao dizer da alma, contudo, não dizemos dos seres em particular, mas do ser universal. Tudo o que é definível é o universal. Os particulares representam manifestações da essência como tal. Os particulares são unidades dedutíveis do todo, mas não são únicos no sentido de garantirem para si propriedades distintas das de seus semelhantes. Assim, entendendo a alma e sua manifestação física, entendemos os particulares; e entendendo os particulares, entendemos as emoções em suas várias camadas, dado que elas são formações decorrentes da interação e modos específicos da existência humana enquanto tal.

Nessa linha, Aristóteles jamais perde de vista a noção global da alma, cuja concepção é a de que cada uma das partes da alma se sirva das outras. Sem desejo, por exemplo, o *logos* não teria função, pois dele nada se dinamiza: não se vive sem ânimo. Por isso, mesmo o conhecimento científico, para o filósofo antigo, deve sua origem às camadas anímicas mais “rudimentares”:

O tratado *Da alma*, com efeito, distingue uma série de almas hierarquizadas, ou seja, faculdades encaixadas “segundo uma sequência” tal, que a superior supõe ao mesmo tempo todas as inferiores: todos os animais sobre a Terra são, assim, inferiores ao homem, que é o vivente terrestre dono do maior número de faculdades teóricas e práticas. Nesse universo hierárquico, onde as posições das espécies são repartidas de maneira gradual ao longo de uma escala única, do superior ao inferior, a condição e a posição da espécie humana são claras: no alto da natureza sublunar. [...] Em termos absolutos, porém, os homens não são os melhores viventes, pois são mortais, enquanto os deuses, viventes imortais, estão no topo da hierarquia de todo o cosmos. [...] o homem dispõe de todas as faculdades, ou seja, de todas as possibilidades de vida, teóricas e práticas, de que pode dispor um mortal: faculdade reprodutiva, perceptiva, motriz, desejante, intelectual, racional – a qual é também o quinhão dos deuses. Ele é, pois, superior aos outros viventes deste mundo: o único animal terrestre a se manter ereto é aquele em que o alto e o baixo reproduzem a ordem do alto e do baixo que observamos no Universo. (WOLF, 2012, p. 35).

Desse modo, a essência humana é traduzível como a especificidade de sua forma, e nossos comportamentos são atualizações dessa essência. O máximo da razão prática, o comedimento das paixões (prudência) não é senão esse processo de projeção da essência ao ato, na medida em que se expressa em ato o *ser* do *ser* humano, ou seja, aquilo que nos é próprio, sermos racionais e virtuosísticos, bem gerenciando nossas disposições para afetos.

Logo, o princípio de movimento animado é tanto formal e esquemático (desprovido de conteúdo) quanto dinâmico, pois o movimento se opera na matéria. Alma e corpo - forma e matéria - formam uma unidade, na melhor acepção do termo (REIS, 2012). Nesse sentido, forma (*eidōs*) aponta a noção de *trânsito* do perceber ao conhecer “[...] em registro francamente diverso do pensamento ocidental posterior, que indica a *oposição* entre forma/aparência (conhecida pelos sentidos) e essência (conhecida intelectualmente). Para os gregos, ‘a forma traz a promessa da verdade’.” (REIS, 2012, p. 38).

As partes da alma, e suas funções, são classificadas somente com fins didáticos, pois todas elas subsistem em função do consórcio que estabelecem umas com as outras. Segundo Reis (2012), inclusive, é fato notório, Aristóteles encara com desagrado uma representação de alma “repartida em pedaços”; com efeito, ele a subdivide apenas como método de análise, para melhor discernir as motivações dos movimentos, a despeito de sempre sustentá-la enquanto unidade em constante atualização. O desencadeamento de ações humanas é um processo complexo consequente de forças em cadeia. Por conseguinte, conforme conferido por Reis (2012, p. 27-28),

[...] viver se diz em vários sentidos, pois viver é nutrir-se, crescer, gerar, sentir (ter tato, paladar e olfato), perceber (olhar, ouvir), desejar e locomover-se, querer e agir, pensar (imaginar, saber) e discursar (opinar, deduzir, demonstrar). [...] a dificuldade de uma definição geral de alma, tal como a de figura geométrica, remonta ao seu arranjo serial [...]. É possível um enunciado comum. O problema é que ele não será suficientemente informativo sobre as potências que inclui, pois omitirá o ponto crucial, a saber, o fato de que elas formam uma progressão.

O movimento compete à atualização da alma segundo suas partes encadeadas. Mais particularmente, conforme frisa Boveto (2018), o movimento é um resultado das faculdades de desejar, imaginar e deliberar. Nas palavras de Silva (2013, p. 15):

As atividades da alma são mudanças que têm lugar ao mesmo tempo nela e no corpo: todas essas obras são atos de vida que tendem à preservação do animal como um todo; algumas têm por objetivo um movimento do corpo – o deslocamento local, o sono e a vigília, a inspiração e a respiração –, outras têm por objetivo uma mudança na alma – a sensação (*aisthēsis*), a memória (*mnēmōnē*) e a imaginação (*phantasia*).

Uma verdadeira ação humana congrega o imaginar perceptivo e deliberativo do desejo. Imaginação e desejo são inseparáveis da locomoção humana (ARISTÓTELES, 2012a,

432b10-15). E, assim, não sendo conhecimentos (*epistême*), produtos específicos da faculdade de *logos*, as imagens mentais (cognição) são o fundamento decisivo das emoções, por articularem as mais vastas funções da alma humana. Portanto, somente aqueles que amadureceram a capacidade racional, ou seja, os adultos, podem ser considerados detentores de emoções: estas são caracteres subjetivos.

Todas as paixões compreendem o processo da alma sensitiva à cognitiva; por isso, diz-se que se acompanham de dor ou prazer e são esteados por juízos (imaginados). Além disso, as paixões condicionam uma escala de valores éticos, na medida que “[...] as paixões e as ações são movimentos e, como tais, contínuas, isto é, grandezas que podem ser divididas sempre em partes menores e em graus menores, de tal forma que, quando ajo, me é sempre possível fixar a intensidade passional exata apropriada à situação.” (LEBRUN, p. 15). Se eu posso tratar as paixões como índices morais, é porque posso deliberar sobre como agir em relação a elas. Deliberar, nesse caso, aponta para o desejo deliberativo, ou vontade, que é uma variação do desejo conforme a faculdade racional, a qual indica a capacidade de escolher o valor de um bem.

A sensação ou percepção manifesta a presença da capacidade desiderativa (desejo ou tendência). A sensação, nesse caso *afecção*, provoca a procura, um desejo - *afecção* também. A faculdade sensitiva se manifesta tanto à imaginação, competindo ao aspecto cognitivo da sensação, quanto ao apetite. Por isso, de acordo com Ross (1987, p. 138), “[...] a alma sensitiva não se resume apenas à função de perceber, mas, como consequência natural disto, também possui a de sentir prazer ou dor e, portanto, de desejar [...]”

Assim, o aspecto cognitivo da sensação sustém a imaginação e o aspecto apetitivo da sensação sustém a ação. Segundo Besnier (2008), apetite, ânimo e vontade são três variedades de atualização da faculdade desiderativa. Contudo, a escolha não é uma das variedades do desejo. Ela é uma qualificação ocorrente ao desejo em razão de uma certa conjunção com uma faculdade estritamente cognitiva (ou “*prática*”) ou de seu aspecto deliberativo. Nas palavras de Besnier (2008, p. 46), a escolha “[...] não é uma das variedades do desejo: é uma qualificação que ocorre ao desejo em razão de uma certa conjunção com a faculdade puramente cognitiva [...] ou de seu aspecto deliberativo.” Nessa perspectiva, mesmo a vontade não pode ser considerada uma faculdade motriz, por ela ser resultante da convocação do *logos* ao desejo, e isso concernir aos meios, não aos fins: o movimento é um fim, pois o desejo é um fim. A vontade é, portanto, desejo convertido pela razão.

Assim, devemos admitir as emoções como um tipo especial de *afecção*, porque elas congregam todas as qualidades humanas de modo encadeado. A alma possibilita condições de

realização às funções necessárias ao viver particularmente humano. As emoções, enquanto movimento, são a passagem da potência em ato. Com Aristóteles, a natureza tem como finalidade que todos os seres e suas partes cumpram as funções para as quais foram gerados. Toda alma busca sustentar-se, sobreviver, por isso, deve nutrir-se para existir. Toda vida locomotiva comporta, além da nutrição, a percepção sensível, mesmo para monitorar e rastrear provisão. Contudo, no tocante ao ser humano, a animalidade não o realiza, não o torna feliz, justamente porque, se a ele foi conferida razão, a virtude deve ser uma máxima a ser alcançada e, assim, é somente quando devida em ato, ou seja, em desempenho moral.

Enfim, é possível abstrair as seguintes dimensões de ser humano, segundo sua capacidade de movimento e autocontrole: a *dynamis* (potência), a *hexis* (disposição) e a *energeia* (movimento). Estes são três fenômenos imediatos de apreensão cognitiva, compreendidos sob o *conceito de hábito*. A partir da potência, abre-se possibilidade, há-se as condições biológicas para um sujeito assimilar um objeto real. Enquanto disposição, conforme ação do sujeito sobre o objeto, firma-se gradualmente o bem e o mal enquanto representações, as quais, inclusive, configuram os desejos particularmente humanos, por exemplo, o desejo em ser moralmente excelso. Na forma de movimento, os hábitos estão infundidos no sujeito, de sorte a dar-lhe personalidade ou identidade própria, uma forma particular de movimentar-se.

Trata-se de três fenômenos simultâneos de apreensão de um objeto que podem ser compreendidos por meio do próprio conceito de hábito. Como *dynamis*, tem-se a possibilidade de apreender algo, as condições biológicas permitem à pessoa assimilar determinado objeto que ainda não se apresentou aos sentidos; como *hexis* quando há os primeiros contatos com uma determinada ação, ficando o ser bem ou mal disposto a realizá-la novamente quando necessário; como *energeia* quando já houve apropriação efetiva a ponto de uma forma de agir se tornar parte do caráter e predominar nos movimentos do sujeito. Na infância, por exemplo, a linguagem escrita é tão somente uma potência enquanto a criança não tem noção alguma do que são as letras. No momento em que começa a entrar em contato com o significado das letras, essa potência passa a se desenvolver como *hexis*, uma disposição para a leitura e a escrita que pode ainda não ter se efetivado. Quando a criança se apropria dos símbolos da escrita, as palavras adquirem sentido e são utilizadas e assimiladas conforme o código socialmente aceito, é possível dizer que a ação efetiva está estabelecida (ainda que possa sempre se aprimorar, a potência foi transformada em atualidade). Com apropriação, a linguagem escrita passa a ocupar o estágio de *hexis* quando não está sendo utilizada e de *energeia* enquanto está em pleno uso. Contudo, é importante salientar que, de acordo com Aristóteles, as potências são recebidas da natureza, as atualidades só podem ser desenvolvidas pelo hábito e pela instrução. Desse modo, dependem diretamente de uma forma de vida coletiva inerentemente humana. (BOVETO, 2018, p. 108).

Nesse sentido, a disposição adquirida (*hexis*) pode ser interpretada por meio da relação entre sentidos e intelecto. A principal diferença entre sentidos e intelecto é que aos sentidos, no desempenho de suas funções, dispensa-se receber instrução: o olho enxerga sem ser

ensinado para tal. Em contrapartida, o intelecto subsome duas gradações, a saber, *potencialidade e disposição*. A primeira diz respeito à capacidade de aprender; a segunda concerne à ativa habilidade de uso do obtido por aprendido, no sentido em que se manifesta a atividade do intelecto.

As disposições são fixadas na alma através prática. Conforme se apreendem intelectivamente as relações dos objetos, aprimora-se progressivamente nossa conduta em relação a elas. A consecução efetiva desse aprendizado, no sentido da adequação moral, só pode se dar por meio da persistência deliberativa (escolha) em adquirir determinado requisito.

A racionalidade prática é uma potência, pois os humanos não nascem com o intelecto desenvolvido e pronto para o uso. A “segunda natureza” do ser humano (sua disposição moral) deve ser erigida, o que apenas pode acontecer com o treino e a educação. As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito (ARISTÓTELES, 1984a, 1103a20).

Por conseguinte, a vulnerabilidade e a interdependência subjetiva possibilitam a virtude e nos tornam humanos, pois é no convívio com o outro que cada sujeito desenvolve as potencialidades naturais. Ao ser humano é possível planejar, formando imagens a partir e através de outras imagens. Assim, conseguimos elaborar conceitos, em função dos quais orientamos nossas ações (BOVETO, 2018, p. 96).

Caso alguém não execute a função de processar os aprendizados fornecidos pelos sentidos, com efeito, ele *ignora* a aprendizagem, não garantindo a *posse* (o *hábito*) dessa produção. Portanto, é possível dizer que o conhecimento faz parte da estrutura mental do sujeito somente quando suas concepções se revelem em ações explícitas. Quando, de fato, conhecemos alguma matéria, conseguimos ensiná-la, replicando conceitos a partir dela, e não apenas a mimetizá-la.

[...] naqueles que possuem conhecimento sem usá-lo percebemos uma diferença de estado que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos ou embriagados. Ora, é justamente essa a condição dos que agem sob a influência das paixões; pois é evidente que as explosões de cólera, de apetite sexual e outras paixões que tais alteram materialmente a condição do corpo, e em alguns homens chegam a produzir acessos de loucura. Claro está, pois, que dos incontinentes se pode dizer que se encontram num estado semelhante ao dos homens adormecidos, loucos ou embriagados. O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada, pois os homens que se acham sob influência dessas paixões podem até articular provas científicas e declamar versos [...], e os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhar as suas proposições sem, todavia, conhecê-la. Para ser realmente conhecida, é preciso que se torne uma parte deles, e isso requer tempo. (ARISTÓTELES, 1984a, 1147a1).

Aristóteles (1984a, VII) entende que um sujeito age desvirtuadamente, porque é ignorante, ele não foi instruído devidamente para a moral e por isso não faz bom uso de sua razão enquanto ingrediente da virtude e do autocontrole. Dessa forma, no âmbito da ética, os seres humanos podem ser discernidos individualmente, como mais ou menos honrados, judiciosos, dignos, virtuosos etc., em comparação uns com os outros. Assim, pode-se dizer que o processo de transição da essência em substância no ser humano, de acordo com Boveto (2018), é mediado tanto pela imaginação quanto pelo hábito. Aliás, segundo essa tese, o processo pelo qual o conhecimento se torna parte de nosso armazenamento de memórias é o do hábito. Em parte, o hábito, se não propriamente *inconsciente*, é um processo *insciente* de cognição, pelo qual o ser humano apreende o universo e, sobretudo, a partir do qual o ser humano orienta suas ações práticas.

Hábito é um termo diretamente atrelado ao vocábulo “disposições”. Quando Aristóteles trata das paixões, em *Ética a Nicômaco*, ele enfatiza a atuação do desejo (*órexis*) sobre nosso caráter. O desejo nos aduz a desenvolver quatro formas de disposições de caráter (*hexis*), sendo elas influências decisivas ao aprimoramento da virtude moral e no alcance do fim último do homem: ser feliz. Tais formas de disposições são: continência e incontinência, temperança e intemperança. Atuando recorrentemente (habitualmente) de certa forma, desenvolvemos uma disposição (uma espécie de aprendizado) relativa a tal forma. Por isso, a desenvoltura moral somente pode ser constada em nossas ações, e não na potência de ser. Quando uma ação não advém de conhecimento, ela não pode ser considerada nem inteligente nem moral.

Logo, a disposição pode ser entendida como um momento no qual, em posse sensível de qualquer objeto material, o sujeito o organiza deliberativamente. Portanto, a disposição está subsumida na definição do conceito de hábito, que versa sobre o “ter” ou o “possuir”, que são também definições referidas à designação de hábito (BOVETO, 2018). Ser bem disposto em relação às paixões é ser seletivamente habituado em usar a razão para regulá-las, coisa alcançada somente com o treino. Daqui incorremos para a razão prática. Ressalta Zingano (2007, p. 146-147):

Como a razão prática [...] não pode operar a não ser que existam previamente as disposições morais, isto é, paixões ou emoções moderadas pelo hábito e pelo exercício, estes restos estarão forçosamente presentes para que então possa operar a razão; visto que estão presentes sob a forma de caracteres fixos do agente moral ([...] a título de disposições morais), parece difícil ver que função a razão pode ter que não seja o cálculo pela eficácia dos meios para obter um fim, sem poder determinar ou dirigir a ação, em sentido próprio, ao contrário, estando sendo subordinada às paixões ou emoções. Contudo, Aristóteles quer os dois ao mesmo tempo: as paixões estão bem ancoradas na constituição do sujeito moral, em que elas têm um papel preponderante tanto para seu caráter quanto para o início das ações, enquanto a

razão prática opera em seu interior, podendo não somente melhor as dirigir à meta almejada, mas também – e sobretudo – pôr um freio ou mudar a direção de seus movimentos, tornando o sujeito moral um agente moderado no tocante às suas emoções porque ele é um agente racional no sentido forte do termo, aquele que segue a razão em suas ações.

Deter disposições morais é também uma maneira de se dirigir a prazeres e se tais podem ser intitulados como bens morais. Por conseguinte, sigamos nosso trabalho, buscando entender melhor os conceitos de prazer e dor e de bem, em Aristóteles, e em como eles se articulam com a noção de emoção.

2.2 Prazer, dor, bem e as emoções

De início, nós nos deparamos com um problema em todas as definições de afecção que Aristóteles fornece: ora as afecções aparecem como acompanhadas por dor *e* prazer, ora as afecções aparecem acompanhadas por dor *ou* prazer. Ademais, uma apuração mais detida mostra que as afecções descritas em *Retórica* são organizações distintas umas das outras, em que ora dor *ou* o prazer se seguem isoladamente, numa afecção, ora são associadas nas afecções misturas de dor *e* prazer, ora se dá que nem dor nem prazer acompanham a afecção. Talvez por essa razão, Aristóteles tenha sido demasiado amplo em suas definições particulares de afecção. De qualquer maneira, vale a pena investigar um pouco mais a respeito da conotação das sensações de prazer e dor, para Aristóteles.

Conforme Sorabji (2002), em *Retórica*, Aristóteles pendula em seu tratamento sobre o prazer e dor e suas relações com as afecções: ora ele os trata como gênero sob o qual as afecções se classificam; ora os trata tão somente como aquilo ao qual as afecções acompanham. Em suma, Aristóteles esbarra num equívoco a respeito da validade de uma definição que fora, inclusive, previsto e advertido pelo próprio Aristóteles (19783, 146a20-25; 150a1-151b25): a problemática no uso de conjunções e disjunções em definições.³⁸

Todavia, o uso de disjunções e conjunções em definições não é privilégio da *Retórica*. Como vimos, em pelo menos três outras passagens, em *Ética a Nicômaco*, *Ética Eudêmia* e *Magna Moralia*, Aristóteles usa de uma coisa (“e”) ou outra (“ou”) para exemplificar as afecções em suas definições. Esse fato revela que, antes de ser um erro, sobre o qual é difícil

³⁸ Muito provavelmente o motivo de *Retórica* se tratar de uma obra de menor acurácia terminológica, em comparação com as restantes obras práticas de Aristóteles, acarretando em um pouco de descoordenação com o todo de sua rede conceitual, deve-se ao fato de aquela obra ser exotérica. Por isso, ele se pauta com alguma frequência em argumentos comuns e definições populares de sua época, mais do que em constructos consolidados de sua própria teoria. Poster (1997) acredita que *Retórica* tenha sido uma concessão a uma infeliz necessidade de traçar um projeto dessa natureza, uma vez que Aristóteles teria sido encarregado de lecionar a oratória na Academia, assim como é incumbido um professor universitário dar aulas aos neófitos.

crer, tendo em vista Aristóteles tanto prezar o rigor de uma definição, o registro de que as definições de emoções detinham um caráter prático, não ontológico. Nesse sentido, *Retórica* ainda continua sendo uma obra de bastante pertinência, não obstante algumas ressalvas.

De todo modo, a conexão entre prazer e dor e as afecções não é clara, havendo emoções, descritas em *Retórica* (como a calma, a segurança, a desvergonha, a não gratidão e o desdém), nas quais Aristóteles nem ao menos notifica a presença de prazer ou dor ou um desejo por prazer que representam o aspecto sensitivo da afetação. Evidente, mais uma vez: as sensações não são elementos necessários às emoções; são coisas que geralmente as acompanham, em virtude de a afecção ser prolongamento das sensações percebidas. Assim, teríamos um ponto esclarecido: emoções não são sensações imediatas; são, sim, representações.

Alguns autores defendem que uma mistura de prazer e dor não é propriedade das emoções. Conforme Leite (2012), àqueles que impugnam os defensores da independência das sensações perante as emoções, as sensações seriam um aspecto sentimental das emoções; se isso for verdadeiro, Aristóteles teria pensado o prazer e a dor não como algo exclusivamente físico, mas como uma consciência (cognitiva) de dor e prazer. Podemos interpretar assim a passagem de *Retórica*: “[...] o prazer é a consciência obtida pelos sentidos de um certo tipo de emoção [afecção]” (ARISTÓTELES, 2005, 1370a25-30).

A imaginação, enquanto ato, é um tipo débil de sensação e se, através da função da memória, eu construa uma imagem mental, naturalmente tal imagem pode ou não ser acompanhada de prazer ou dor. Assim, tudo que é prazeroso ou doloroso ou está presente e é percebido diretamente, ou é passado e recordado, ou é futuro e esperado: por exemplo, na condição de estarmos livres de males, nós nos regozijamos, haja vista não haver qualquer expectativa quanto a males vindouros (ARISTÓTELES, 2005, 1370a25-b10).

Logo, ao que tudo indica, o prazer é alguma coisa que acompanha o ato. Se a emoção é uma forma particular de ato, isso explica por que, na maior parte das vezes, Aristóteles associar o prazer à emoção; e, se essa hipótese for verdadeira, ele só não embute prazer ou dor nas explicações de emoções que não sejam, de fato, um ato, mas, por exemplo, a retroação de outra emoção. Esta parece se confirmar, contanto se considere que a calma, a segurança, a desvergonha, a não gratidão e o desdém são, com efeito, a neutralização de um ato emotivo a elas oposto.

Antes de ser consciência de algo, Aristóteles postula outra coisa para o prazer. Ainda em *Retórica*, o prazer é entendido como o mover-se da alma ao seu reestabelecimento sensível e natural e o resultado desse movimento, o seu estado natural, ou seja,

[...] é um certo movimento da alma pelo qual a alma, como um todo, é transportada de uma maneira sensível para o seu estado natural, sendo a dor o contrário disso. Se o prazer corresponde a essa definição, evidencia-se que o prazeroso é o que concorre para produzir essa condição, ao passo que aquilo que contribui para extingui-la, ou que faz com que a alma seja levada ao estado oposto, é o doloroso. Portanto, deve ser prazeroso, com maior frequência, tender para um estado natural, sobretudo quando um processo natural logrou a completa recuperação desse estado natural. Os hábitos também são prazerosos, pois logo que uma coisa torna-se habitual, passa a ser uma segunda natureza. De algum modo, o hábito assemelha-se à natureza – o frequente não está distante do sempre. A natureza tem a ver com o que ocorre sempre, enquanto o hábito, com o que ocorre com frequência. É também prazeroso o que não é resultado da coação, porquanto esta se opõe à natureza. Consequentemente, aquilo que é ditado pela força da necessidade é doloroso [...] (ARISTÓTELES, 2011, 1369b30-1370a10).

Nesse sentido, a repetição acarreta prazer, pois o hábito proporciona o restabelecimento de coisas ao seu estado anterior, e é, pois, prazeroso. Por outro lado, a mudança traz prazer, porque mudar também está na ordem do natural, ao passo que a repetição viciosa termina em saciação e tédio, porque o invariável se destoa da função de atualização contínua do ato humano³⁹ (ARISTÓTELES, 2011, 1371a20-30).

Assim, a aparição intermitente de pessoas e situações é o que mais proporciona prazer, dado que, num movimento espiralado, o mesmo habitual e a novidade rara se deixam acontecer (ARISTÓTELES, 2011, 1370a25-1371b1). Ao experimentar coisas imprevisíveis ou escapar com sucesso de perigos, nós nos encontramos com a sensação de prazer; por outro lado, ao experimentar a mesmice ou a assolação, nós nos defrontamos com a dor (ARISTÓTELES, 2011, 1371b10-15). Além disso, sendo o natural prazeroso e coisas mutuamente afins parecerem naturais entre si, assemelhando-se, estar diante daqueles com quem nos identificamos frequentemente produz prazer (ARISTÓTELES, 2011, 1371b10-25).

Nesse sentido, o prazer relaciona-se à relatividade dos valores dos bens. Se, para um sujeito, as virtudes importam, ele libará defronte a atos virtuosos; se a outro as virtudes não tenham qualquer prestígio, caso um ato ocasional seu seja, com efeito, virtuoso a olhos alheios, tal ato será para a primeira pessoa neutro do ponto de vista de seu próprio regozijo. “A honra e a boa reputação situam-se no elenco daquilo que é superiormente prazeroso, porque nesse caso cada um imagina-se semelhante ao homem virtuoso, especialmente quando recebe esse crédito de pessoas que pensa se exprimirem segundo a verdade.” (ARISTÓTELES, 2011, 1371a5-15). Prossegue o filósofo:

Amigos enquadram-se no gênero de coisas prazerosas; o gostar implica em prazer, de modo que não afirmamos que alguém gosta de vinho se não experimenta prazer em bebê-lo. E é prazeroso ser amado, pois isso faz nos imaginarmos como

³⁹ É notório como tais noções aristotélicas sobre o prazer em muito se coadunam ao que Freud (1920) elaborou sobre suas noções de Pulsões de vida e de morte e dos princípios do prazer e de constância.

detentores das qualidades da pessoa de bem, sendo isso o que desejam todos os indivíduos portadores desse sentimento. Ser amado é ser valorizado pelas próprias qualidades pessoais. Ser objeto de admiração também é prazeroso, pela mesma razão que o é ser objeto de honra. A lisonja e o lisonjeador também nos induzem ao prazer: o lisonjeador é alguém que vemos sob a aparência de um admirador ou de um amigo (ARISTÓTELES, 2011, 1371a15-25).

De todo modo, o desejável é prazeroso e, se o desejo for por conhecimento, visto que ao aprender somos transportados à nossa condição natural, a curiosidade aguça o prazer (ARISTÓTELES, 2011, 1371a30-35). Assim, *perfezer uma atividade é prazeroso*, pois a torna própria daquele que se empenhou (ARISTÓTELES, 2011, 1371b20-30). Igualmente, despender esforços em ocupações em que se acredita o aprimoramento proporciona prazer (ARISTÓTELES, 2011, 1371b30-1372a1). “Ora, o prazer completa as atividades, e portanto a vida que eles desejam. É muito justo, pois, que aspirem também ao prazer, visto que para cada um este completa a vida que lhe é desejada” (ARISTÓTELES, 1984a, 1175a10-20).

Ter poder sobre outros é prazeroso; assim, ser tomado como sábio também o é, pois a sabedoria assegura o poder. De modo antagônico, a sabedoria envolve a ciência de coisas numerosas e admiráveis que por si proporcionam prazer. Nesse sentido, se um sujeito ambiciona honrarias, ele extrai prazer em desacreditar o próximo e/ou exercer poder sobre ele.

A animosidade é prazerosa. Mais especificamente, por fim, o prazer é consequência do ânimo e apetite: “Tudo aquilo para o que somos impelidos por um desejo interior [...] é prazeroso [...]” (ARISTÓTELES, 2011, 1370a15-20). Analogamente, tudo o que é fulguroso na alma é prazeroso, embora algumas dessas coisas possam incorrer para a dor em um momento; assim, a condição de distração e o riso são prazerosos, bem como tudo que os causam, sejam pessoas, palavras ou ações⁴⁰ (ARISTÓTELES, 2011, 1371b30-137a1).

Todavia, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles pensa o prazer de forma diferente do modo como o pensa em *Retórica*. Naquela obra, a ação intermediária entre a abstinência e a busca desenfreada pelo prazer, ação esta adaptada às circunstâncias relativas, define sua excelência. Ora, o que é o prazer, para Aristóteles? Ele não pode ser um movimento, pois ele não é divisível e independe de decursos temporais, ao contrário dos movimentos (ARISTÓTELES, 1984a, 1174a15-b10). O prazer só pode ser a aproximação contínua da completude das atividades em função das quais existimos. Em outras palavras, em conformidade com a distributividade de funções naturais⁴¹ (finalidades das capacidades) de uma alma, o prazer é

⁴⁰ Nesse trecho, Aristóteles faz menção à *Poética*, dizendo da verossimilhança do que foi tratado ali. Contudo, conforme Ibri (2011), provavelmente é referida a parte perdida de *Poética*.

⁴¹ A função pode ser entendida como o ato da potência, a qual, por sua vez, corresponde à estrutura (REIS, 2012).

obtido no quando da execução completa da ação que representa cada uma de tais funções (ARISTÓTELES, 1984a, 1174b20-25).

Logo, o ápice de prazer é tido no perfazimento das atividades de uma alma conforme escala de suas atribuições naturais, o que vai de acordo com o que Aristóteles afirma, em alguns trechos de *Retórica* (2005, 1371a30-35; 1371b20-30; 1371b30-1372a1). Ao humano, então, há prazer quão mais próximo ele está, em ordem, da perfeita nutrição, da perfeita sensação, da perfeita locomoção, do perfeito desejo e, por fim e em primazia, da perfeita razão ou do perfeito juízo, uma vez a razão ser o que é (meio) em função das camadas anteriores (fins) da alma. Em suma, há o sublime prazer, seja estético, seja contemplativo, seja animalesco, no alcance de equilíbrio ideal de sua natureza. Ao ser humano, o prazer supremo é alcançado, quando o indivíduo cumpre perfeitamente as atribuições para as quais o destino natural o condicionou. Nesse sentido, está

[...] cada prazer estreitamente ligado à atividade que ele completa. Com efeito, cada atividade é intensificada pelo prazer que lhe é próprio, visto que cada classe de coisas é mais bem julgada e levada à precisão por aqueles que se entregam com prazer à correspondente atividade: por exemplo, são os que se comprazem no raciocínio geométrico que se tornam geômetras e compreendem melhor os diversos teoremas, e analogamente os que gostam de música [...]; fazem progressos nos respectivos campos porque se comprazem neles. E assim os prazeres intensificam as atividades, e o que intensifica uma coisa lhe é congênera, mas coisas diferentes em espécie têm propriedades diferentes em espécie. (ARISTÓTELES, 1984a, 1175a25-35).

Desse modo, os prazeres concernentes a variadas atividades podem competir uns com os outros, e até mesmo um prazer estranho (em espécie) a certo indivíduo pode ser considerado a ele como uma dor, pelo fato de duas atividades concorrerem em sua consciência, e a atividade que poderia produzir o prazer estranho acabar por interromper a execução plena da atividade prévia à qual acompanha certo prazer, presentemente reconhecível, como quando, ao calcular, uma música de que gosto, por outrora agradar os meus sentidos, interceder por sobre o ato de raciocínio, fazendo com que eu me perca quanto ao cálculo (ARISTÓTELES, 1984a, 1175b10-30).

O prazer completa a atividade, não como o faz o estado permanente que lhe corresponde, pela imanência, mas como um fim que sobrevém como o viço da juventude para os que se encontram na flor da idade. Na medida, pois, em que tanto o objeto inteligível ou sensível como a faculdade discriminadora ou contemplativa forem tais como convém, a atividade será acompanhada de prazer; pois quando o fator ativo e passivo se mantêm inalterados e guardam a mesma relação um para com outro, o mesmo resultado segue-se naturalmente (ARISTÓTELES, 1984a, 1174b30-1175a5).

Assim, de acordo com Aristóteles (1984a, 1175a1-10), o prazer não é perene, porque nossas atividades não são igualmente contínuas. Elas se iniciam e cessam, e, nesse cessar,

quando a atividade é bem-sucedida, tem-se o prazer. Nesse sentido, o desgaste e o embotamento das sensações de prazer são consequências naturais, decorridas do fato de sermos seres físicos, temporais: “[...] sem atividade não surge o prazer, e cada atividade é completada pelo prazer que a acompanha.” (ARISTÓTELES, 1984a, 1175a15-25).

Ora, sobre a bondade e maldade de uma ação, o filósofo assevera:

O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau, assim como os apetites que têm objetos nobres são louváveis e os que têm objetos vis são culpáveis. Mas os prazeres que acompanham as atividades são mais próprios destas do que os desejos, pois os segundos estão separados delas tanto pelo tempo como pela natureza, enquanto os primeiros estão intimamente unidos às atividades e é tão difícil distinguir os primeiros das segundas que se poderia até discutir a hipótese de ser a atividade a mesma coisa que o prazer [grifo nosso] (ARISTÓTELES, 1984a, 1175b25-35).⁴²

Conforme versa sobre as diferentes atividades e respectivos prazeres, a saber, as atividades perceptivas, desiderativas e racionais, curiosamente, Aristóteles (1984a, 1176a1-10) diz assim diferirem as atividades e seus prazeres correspondentes, afirmando que os prazeres próprios ao pensamento são superiores aos demais: “curiosamente”, porque Aristóteles (1984a, 1174a1-10), acima, em verdade, disse que nem sempre as atividades de pensamento produzem prazer, conquanto se preservem como bens. De qualquer forma: “Pensa-se que cada animal tem um prazer próprio, assim como tem uma função própria, a saber, o que corresponde à sua atividade.” (ARISTÓTELES, 1984a, 1176a1-10).

Do prazer, Aristóteles procura confirmar sua tese de que a virtude e o homem bom são a medida de todas as coisas, pois aquilo que se afigura ao sujeito virtuoso, como prazeroso, deve o ser a todos os homens, haja vista sermos a única espécie animal em que se varia a especificidade do apazível. A virtude é, então, a referência de ser do ser humano, uma vez que a excelência de nossas funções é alcançada aqui, assim como é dado o prazer do ímpeto a qualquer animal irracional (ARISTÓTELES, 1984a, 1176a5-20).

Quer, pois, o homem perfeito e supramente feliz tenha uma, quer mais atividades, diremos que os prazeres que completam essas atividades são, *stricto sensu*, os prazeres próprios do homem; e o resto só o será de maneira secundária e parcial, como os são as atividades (ARISTÓTELES, 1984a, 1176a5-25-30).

De todas os saberes acumulados sobre o prazer, a dor nada mais deve ser do que seu oposto; isto é, a dor deve ser aquilo que se acresce conforme a proporção inversa de completude das atividades da alma.

⁴² Apesar de a referência ao prazer poder ser algo como que idêntico à atualização de uma capacidade, ele mesmo retroage, apontando ser estranha a hipótese de que o pensamento ou a percepção funcional são em si prazeres de diferentes espécies (ARISTÓTELES, 1984a, 1175b30-1176a1).

Assim, lembrando que as emoções em Aristóteles devem ser consideradas nunca enquanto potência, e sempre como atividade, Aristóteles parece associar o prazer e a dor às emoções: desconsiderando as emoções que não constituem de fato uma ação, mas a neutralização de uma (como o acalmar-se, o despudor etc.), isto é, justamente aquelas que não se acompanham nem de prazer nem de dor, desconsiderando-as; caso não completas as atitudes de uma emoção, tem-se a dor. Nesse sentido, fica claro por que Aristóteles sempre indica, em suas definições de emoções, o fato de se fazerem acompanhar de prazer ou dor: se emoções são sempre atos, nunca potências, e se as ações sempre são acompanhadas por prazer ou dor (ARISTÓTELES, 1984a, 1175a15-25), a execução completa do desejo que representa a atualização da emoção proporciona prazer e, por outro lado, a frustração em executar os atos que representam o desejo produz dor. Por exemplo, a cólera é tida como dolorosa, no momento em que a atitude de vingança que representa o desejo de desforra não é satisfeita em ato (senão na imaginação prévia, havendo aqui uma prelibação), e ela é tida como prazerosa, no momento em que o ato de desforra é cumprido ativamente.

Em *Retórica*, Aristóteles (2005, 1369b30-1370a10) aborda o prazer como o resultado inevitável da restauração de um estado natural e, por outro lado, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1984a, Livro X) considera o prazer como o efeito da completude de uma atividade. As teorias sobre o prazer, em *Retórica* e em *Ética a Nicômaco*, parecem contraditórias, numa primeira impressão. Contudo, é certo dizer que a língua grega permite uma constatação auxiliar, feita por Leite (2012), de o prazer no sentido exposto em *Ética a Nicômaco* ser, concomitantemente, o efeito da atividade (ação) e o resultado que acompanha toda a ação e seus vestígios, de modo a se demarcar o efeito produzido da ação que o produziu: o prazer estaria tanto no ato como nas resultantes dele. Talvez em relação a esse termo, quer dizer, enquanto resultante, a noção de prazer fornecida em *Retórica* pode possuir congruência de sentido com a de *Ética a Nicômaco*: para Aristóteles, o prazer é a consequência naturalizante de um ato, ou seja, o prazer pode ser entendido como o retorno do ato à condição anterior de potência: ao satisfazer a ação pretendida, o estado natural (anterior) de coisas estaria restaurado, e o prazer se prolongaria da atividade até tal estado de coisas. Ao invés de incompatíveis, as noções de prazer em *Retórica* e em *Ética a Nicômaco* se combinam.

Dessa maneira, parece que o prazer, para Aristóteles, é a resolução das atividades da alma segundo a qual a estabilidade natural é restaurada, possibilitando o retorno a um momento do ponto de partida das atividades da alma, isto é, ponto de equilíbrio no qual as capacidades voltam totalmente ao estado de potência. Por isso, o fracasso em completar

atividades é tido como dor: quando uma atividade não é completada, não há retorno para um estado anterior de coisas, a respectiva função da alma não é satisfeita.

Assim, de acordo com Aristóteles (2011, 1369b15-20), “[...] o apetite constitui a causa de todas as ações que parecem prazerosas”, pois é o desejo o princípio das ações (ARISTÓTELES, 2012a, 433a15-20):

A maioria dos apetites são acompanhados de algum prazer: gozamos da lembrança de um prazer passado ou da expectativa de um futuro, tal como as pessoas acometidas de febre que, durante suas crises de sede, gozam a recordação do que beberam e ficam na expectativa do que beberão futuramente. E os amantes, quer falando, quer escrevendo [...] sobre a pessoa amada, não deixam de extrair disso alguma satisfação; em todas essas circunstâncias, a memória os leva a crer que se acham junto à pessoa amada. Aliás, constitui invariavelmente o primeiro sinal de amor recordar-se da pessoa que se foi após ter desfrutado de sua presença; e amamos quando efetivamente nos afligimos ante a ausência da pessoa. Analogamente, há um certo prazer até no funeral e suas lamentações. Indiscutivelmente a tristeza está presente pela perda da pessoa, mas experimenta-se um certo prazer, graças à memória, em recordá-la e vê-la diante de nós em meio aos feitos de sua vida⁴³. [...] Obter vitória é também prazeroso, não só para os que gostam de vencer, mas para todos, já que a imaginação nos faz ver-nos detentores da superioridade de vencedor, e todos alimentam um apetite moderado ou intenso por ser um vencedor. (ARISTÓTELES, 2011, 1370b10-1371a1).

Conforme Aristóteles (1984a, 1145b10-15), o prazer imediato é uma opção muito forte à tendência humana. Embora nós saibamos o que é mau, somos muitas vezes submissos às nossas paixões. Quando nos valemos, enquanto seres da razão, no entanto, agimos de modo sensato: conhecendo como maus certos apetites, nós nos recusamos a segui-los em virtude do princípio racional (ARISTÓTELES, 1984a, 1145b10-15).

E quais as diferenças entre prazer e bem? Segundo Aristóteles (1984a, 1172b10-30), há aqueles que entendem o prazer como um bem, porque todos os seres, irracionais e racionais, possivelmente tendem a ele e em razão de aquilo para o que tende a escolha racional ser excelente: o mais visado pela escolha só poderia ser um bem.⁴⁴ Se a dor é um objeto de aversão a todos, o seu contrário é o objeto de maior preferência.

Por outro lado, existem aqueles⁴⁵ que ditam ser o prazer não um bem, senão quando adotado e requintado por um bem de fato. A vida aprazível seria mais desejada quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, fazendo decrescer o estatuto de prazer enquanto bem, haja vista haverem pré-requisitos para ele se tornar um, o que um verdadeiro bem

⁴³ Se tomarmos a designação de “saudade” como uma emoção, ela seria a dor pela ausência imaginada de um ente querido e a nostalgia prazerosa pela recordação de sua presença mental.

⁴⁴ Na época de Aristóteles, quem afirmava o amor pelo prazer, Eudoxo, era tido por alta reputação, o que validava sumamente seus argumentos. Acresce-se o fato de que Eudoxo sustentava que o prazer, quando aprimorado por um bem, como uma ação justa ou temperante torna ainda mais digno de escolha, fortalecia ainda mais seus argumentos.

⁴⁵ Sobretudo, o mestre de Aristóteles, Platão.

dispensaria (ARISTÓTELES, 1984a, 1172b25-35). O prazeroso não é necessariamente um bem, dado que um objeto pode, ao desejo irracional, produzir prazer, porém, ao desejo deliberado, garantir vício e dor vindouros.

Por outro lado, é verdade que o prazer não é uma qualidade, todavia, disto não decorre que não seja possível ao prazer ser um bem, pois nem a atividade virtuosa nem a felicidade são qualidades, mas se pode dizer que são bens almejados por todos (ARISTÓTELES, 1984a, 1173a10-20).

Nesse sentido, Aristóteles discorda daqueles que atribuem ao prazer o valor de bem supremo, mas também discorda daqueles que conferem ao prazer o adjetivo de ser tão somente sensação corpórea, não sendo assim absolutamente um bem. De acordo com o filósofo, o prazer *pode* ser um bem, mas não o é *necessariamente*. Disso incorre: há certas formas de prazer que se ligam de fato àquilo que se tem por bem.

A resposta de Aristóteles para o impasse a respeito do *status* do prazer enquanto bem vai na via do relativo à mediania e virtude moral. Por conseguinte, o prazer pode ser visto como um sentimento, porque ele não é exclusivamente dependente nem do movimento material (imperfeito) e nem da forma (perfeita) de certos bens inteligíveis: ele pode decorrer tanto de sensações quanto da inteligência e, por isso, pode se concertar aos bens da virtude moral (ARISTÓTELES, 1984a, 1173a10-b35).

O que é agradável aos sentidos pode não o ser à honra, acarretando o sentimento de vergonha, que é uma dor (ARISTÓTELES, 2011, 1383b10-20; 1984a, 1173b20-25). Assim, tendo em vista que o desejável seja encadeado ao que é verdadeiramente um bem, conforme ponderação de Aristóteles, poder-se-ia dizer que, talvez, o prazer seja o desejável, conquanto dependa de certas fontes: se a riqueza é desejável por angariar prazeres, ela não o é, quando for recompensa por traição. Logo, os prazeres divergiram em espécie, pois aqueles que se sucedem de causas nobres são diferentes daqueles cujas causas são vis, assim como um sujeito vil não fruirá dos prazeres da justiça. Ademais, o prazer não seria sempre um bem, em razão de o prazer recolhido da adulação diferir daquele colhido da amizade: nosso amigo quer nosso bem, nosso conviva bajulador deseja apenas que obtenhamos prazer - as finalidades de cada um se divergem em larga escala -; além disso, se a imaturidade outrora nos trouxera prazer, não é eternamente que o trará; aliás, pelo contrário, em idade madura, a leviandade e a ingenuidade pueris são motivos de vergonha (ARISTÓTELES, 1984a, 1173b20-1174a5).

Todavia, Aristóteles desassocia fortemente o prazer da noção de bem, tendo em vista que nem tudo que é desejável e é um bem de certa espécie incide em ser algo prazeroso. Muitas vezes, pelo contrário, desejamos coisas para as quais não colhemos quaisquer

prazeres; por exemplo, a aquisição de saber, de virtudes... Não faz diferença que tais coisas não sejam acompanhadas por prazer: são elegíveis e são bens, não obstante o fato de qualquer prazer não ser resultado de sua apropriação. Assim, suscintamente, nem o prazer é um bem por si só, nem o prazer se define como algo desejável (ARISTÓTELES, 1984a, 1174a1-10).

Assim, considerando que a ciência política e dos costumes gira em torno da experiência dos fatos da vida, se um indivíduo for imaturo (maus hábitos), ele não se interessará pelas ciências⁴⁶, mas pela ação pura (ARISTÓTELES, 1984a, 1094b25-1095a10). Se tudo tem uma finalidade, “[...] um bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (ARISTÓTELES, 1984a, 1094a1-5). Os objetivos da ciência política visam ao melhor dos bens alcançáveis pela ação. Para toda classe de sujeitos, o maior dos bens é a felicidade, cultivada pelo bem viver e bem agir. O sujeito ordinário ou bruto e o sujeito sábio ou culto concebem diferentemente a felicidade: o primeiro tende ao prazer, vaidade e riqueza, conforme as duas últimas sejam bens relativos àquele; o segundo tende a bens mais excelentes, intelectuais e/ou morais (ARISTÓTELES, 1984a, 1094a15-b10). Assim, o sujeito vulgar identifica o bem e a felicidade com o prazer, enquanto os mais sábios os identificam com a vida política e contemplativa, isto é, a virtude ativa (ARISTÓTELES, 1984a, 1095b15-30).

Na esteira desse raciocínio, há de se ressaltar que o valor de “bem” para Aristóteles não é universalizante, como um Bem Supremo, tal qual propôs, com um conceito geral, seu mestre Platão; o Bem mais excelente é prático:

Seria melhor, talvez, considerar o bem universal e discutir afundo o que se entende por isso, embora tal investigação nos seja dificultada pela amizade que nos une àqueles que introduziram às Formas [Platão e seu séquito]. [...] Os defensores dessa doutrina não postularam Formas de classes dentro das quais reconhecem prioridade e posterioridade (e por essa razão não sustentaram a existência de uma Forma a abranger todos os número). Ora, o termo “bem” é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação, e o que existe por si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser); de modo que não pode haver uma Idéia comum por cima de todos esses bens. Além disso, como a palavra “bem” tem tantos sentidos quantos “ser” (visto que é predicada tanto na categoria de substância, como de Deus e da razão, quanto na de qualidade, isto é, das virtudes; na de quantidade, isto é, daquilo que é moderado; na de relação, isto é, do útil; na de tempo, isto é, da oportunidade apropriada; na de espaço, isto é, do lugar apropriado, etc.), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa. (ARISTÓTELES, 1984a, 1096a10-30).

⁴⁶ As ciências advêm de diversos graus de conhecimento: sensação, memória, experiência, arte, ciência. Os imaturos ou brutos tendem a se fixar no conhecimento sensitivo (ARISTÓTELES, 1984b, I 1).

Nessa perspectiva, a sensação prenuncia a presença da faculdade desiderativa. Desse modo, passemos a investigar sobre a noção de desejo e as nuances de sua relação com os objetos imaginados.

2.3 Desejo e imaginação e seus potenciais deliberativos e morais

O desejo e as emoções são tidos como causa do comportamento, aliando as duas noções dentro de uma só, que as relaciona com a potência desiderativa da alma. Fruto da capacidade desiderativa da alma, do que se trata o desejo? Há três versões de desejo (*orexis*), segundo Aristóteles: *thymos*, que pode significar ânimo, irascibilidade (cólera), prazer/agradável, ardor, impulso, ímpeto, coração, arrebatamento...; *epithymia*, isto é, apetite; e *boulêsis*, que é voto, querer, ou deliberação: vontade.

Desejo alude tanto às inclinações irracionais quanto à racional. Percebe-se que os desejos são definidos em referência à racionalidade: um é propriamente vontade racional, os outros dois são duas formas absolutamente desiderativas. Todavia, dentro desse segundo grupo, pode-se distinguir os desejos absolutamente privados de razão daqueles que podem se associar à razão. Tanto os apetites quanto os impulsos (como no caso da cólera, que é propriamente ânimo moralizável) são passíveis de ser relativamente não racionalizáveis ou absolutamente não racionalizáveis (ARISTÓTELES, 2005, 1370a15-30).

Aquilo que se chama de inclinação irracional pode ser tratado também por necessidade natural do organismo que é o ser humano.

Chama-se de necessidades os desejos naturais, especialmente os acompanhados de sofrimento ou angústia quando não satisfeitos. Os apetites são desejos dessa ordem, do que é exemplo o desejo sexual; incluem-se nessa mesma classe os desejos que experimentamos por ocasião dos sofrimentos físicos, e em situações de perigo (ARISTÓTELES, 2011, 1385a20-25).

Por ter suas raízes no solo do ânimo e do apetite, a vontade não tem poder ilimitado. O querer carrega um pré-direcionamento, uma tendência, pois é proveniente de inclinações de natureza irracional. De qualquer maneira, inclinamo-nos a nos aproximar do objeto desejado, pois ele nos é reconhecido como fonte de produção de prazer; ao contrário, inclinamo-nos a nos afastar daquilo que nos provoca dor; nesse caso, trata-se de um objeto de repulsa.

Nesse sentido, segundo Aristóteles (2012a, 433 b 20-25), “[...] na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover; e ele não é capaz de desejar sem imaginação, e toda imaginação ou é raciocinativa ou perceptiva.” Enquanto a capacidade de calcular estabelece a forma e o meio de ação que se deve perseguir, o desejo move, a fim de praticar ações. Assim, a ação humana se dá a partir de duas instâncias de

desejo, uma racional e outra propriamente irracional (*alogon*). Conforme Aristóteles (2012a, 432 a 20-25),

[...] se deve falar de partes da alma e em quantas? Pois, de certa maneira, elas se apresentam como inumeráveis, e não somente aquelas que alguns dizem distinguir em calculativa, emotiva e apetitiva, mas outros em racional e irracional. Pois, de acordo com as diferenças pelas quais se separam, outras partes mostram-se tendo disparidades ainda maiores do que essas de que agora se tratou: a nutritiva, que subsiste também nas plantas e em todos os animais; e a perceptiva, que não se poria facilmente nem como dotada de razão, nem como irracional; e ainda, a imaginativa, que pelo ser é diversa das demais, embora de qual delas é diversa ou idêntica apresente grande dificuldade, caso sejam supostas partes separadas da alma; e por fim, a desiderativa, que parece ser diversa de todas quanto ao enunciado e à potência e que, de fato, seria absurdo segmentar: pois é na parte calculativa que nasce a vontade, mas o apetite e o ânimo, na parte irracional; e caso a alma seja tripartite, em cada parte haverá desejo.

Para Aristóteles, as representações mentais que instigam o desejo podem ser redimensionadas a um só tempo, quando o objeto é abordado por dois estratos da alma, o desiderativo e o racional. “A rigor, a possibilidade de escolha não se caracteriza como a capacidade de, em momentos diversos, agir diversamente, mas, simultaneamente e em um mesmo contexto, poder agir ou de um modo ou de outro.” (PEREIRA, p. 46). Ao ser humano, as imaginações perceptivas e as deliberativas se inter cruzam, multiplicando a quantidade de escolha. Destaca Pereira (2019, p. 45-48):

O animal racional, portanto, pode representar algo como prazeroso ou doloroso e também como bom ou mau. O animal racional pode, então, representar algo como: 1) bom e prazeroso; 2) bom e doloroso; 3) mau e prazeroso e 4) mau e doloroso. Caberá ao animal racional escolher, ao agir, se irá ceder às suas inclinações imediatas em relação ao que representa como prazeroso ou doloroso ou se escolherá o que representa como bom, ainda que o mesmo seja representado como doloroso. [...] De certo modo, [...] em um mesmo momento, torna-se possível ao homem realizar ou uma ação ou outra. Ele pode, por exemplo, se representa uma ação como prazerosa, mas má, calcular sobre se age segundo o prazer (segundo as suas inclinações imediatas) ou segundo tal ação lhe parece boa (segundo o que lhe aparenta ser bom) [...]. Dito de outro modo: o agente moral pode deliberar e escolher se agirá de um modo (segundo o que lhe dá prazer) ou de outro (segundo se a ação é boa).

Nesse sentido, Aristóteles (2012a, 413a10-15) afirma que a ação humana requer a associação entre as faculdades desiderativa e intelectual, cuja combinação surge através da imaginação, que desempenha uma função intermediária:

O desejo, o medo, a cólera, não provêm de uma alma irracional em nós. [...] Se o *logos* é constitutivo de minha natureza, como pode o *alogon* surgir em minha alma? Através da *representação* (*phantasia*). Percebo alguma coisa, tenho um sentimento de prazer ou dor – e é a representação que transforma esse fato psicológico em uma *tendência*. Conscientizo-me de que o alimento é apetitoso ou de que a dor é ruim – e essa consciência desperta em mim uma *tendência* a procurar ou evitar o objeto. Assim, a *tendência* é sempre precedida de um juízo a respeito do que devo procurar ou evitar. (LEBRUN, 2009, p. 21).

A imaginação (*phantasia*) se faz da aparição (*phántasma*) (ARISTÓTELES, 2012a, 428a1-5), e essas aparições são tais como “sensações percebidas” (*aistémata*), sem a presença real do objeto imaginado. Logo, a imaginação é o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível (ARISTÓTELES, 2012a, 428b30a429a10). A imaginação aparece então como uma afecção da capacidade perceptiva. A aparição se configura como resquício do percebido que a própria afecção (a aparição) outrora produziu de experiência ou vivência prazerosa ou dolorosa. Graças à imaginação, o ser humano pode não somente apreciar o objeto de desejo presente, como rememorar-lo. Quando a aparição se evoca, por exemplo, como um tipo de vivência prazerosa, isso despertará o apetite e, por conseguinte, sem mediações, o incitará a exercer a ação e induzirá a ter posse de tal prazer; quando mediada por razões, o valor do prazer é relativizado, segundo o que deliberativamente é concebido como um bem.

Nesse sentido, a imaginação contempla a alma como um todo e, por isso, a *deliberativa* se destaca como fator crítico à razão prática, vinculando-se às disposições morais, pois é com ela que surge, de fato, uma inteligência emocional:

A parte irracional da alma está dividida em duas partes: há a parte vegetativa ou nutritiva, propriamente irracional, e a parte desiderativa, que Aristóteles caracteriza como “capaz de obedecer à razão”, [...]. Esta parte obedece à razão como a criança escuta seu pai. [...], o fato é que a emoção não é monolítica, como um bloco que se deve aceitar ou rejeitar por inteiro, mas é antes uma massa permeável, e permeável porque, em sua origem, há uma cognição, que agora pode ser aperfeiçoada pelo ato de dar razões. A emoção não é destruída, rejeitada ou abandonada, mas aperfeiçoada pela razão que opera naquilo que, no início, não lhe era totalmente estrangeiro, ainda que de natureza diversa. O que, pois, tornava a emoção própria a cada um, inscrevendo-a na noite opaca das intenções, é aquilo mesmo que a permite voltar à luz do dia e ao espaço público das discussões e deliberações. (ZINGANO, 2007, p. 154).

Nessa linha, a imaginação é o modo como os objetos são apreendidos pelos sentidos e configurados, além de ser a maneira de convocar certos movimentos. Assim, a imaginação pode ser graduada em termos da complexidade e quantidade dos sentidos empregados, considerado a capacidade sensitiva, a desiderativa e a racional. Ora, concorde a Boveto (2018), a imaginação é extremamente importante, no tocante à configuração daquilo que nos termos aristotélicos se entende por razão prática, pois Aristóteles o vincula ao autocontrole pessoal. Ao atribuir ao ser humano tanto a imaginação perceptiva quanto a imaginação deliberativa, faculdade ímpar da alma humana, esta passa a deter o poder de cotejar, selecionar, manejar, organizar e planejar as imagens apreendidas pelos sentidos, assimilando-as intectivamente: por isso, ao humano é facultado transformar a própria conduta, se

autogerenciar, em nuances de pensar e agir, empregando as imagens perceptivas conforme conveniência da razão.

Enquanto vontade, o desejo assume uma forma inteligente; sem desejo, o intelecto é inerte, não mobiliza ações. O desejo, por outro lado, pode fazer a alma agir na contramão de razões. Tanto o desejo irracional quanto a imaginação deliberativa têm como objetivo os objetos de desejo. Embora, quando combinados, desejo e intelecto sejam vontade e esta o princípio de movimento, a imaginação que neles se opera é uma função do objeto externo, de sorte que o movimento depende em diferentes escalas da necessidade e da estrutura e funcionamento humanos. Assim, o intelecto e a imaginação se subordinam ao desejo, através do desejável (percebido e elaborado racionalmente):

[...] o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio. E a imaginação, quando move, não move sem desejo. Há algo único, de fato, que faz mover: o desejável. Pois se dois movessem quanto ao lugar – intelecto e o desejo –, moveriam de acordo com uma forma comum. Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo. Intelecto, então, é sempre correto; ao passo que o desejo e a imaginação, ora corretos, ora não corretos. Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas. E o praticável é o que admite ser de outro modo. (ARISTÓTELES, 2012a, 433 a 15-20).

Logo, ao ser humano, atribuído como é pela racionalidade e, por isso, último na escala de evolução natural, a liberdade de escolha é possível; nossa conduta não é determinada pelo desejo nem pela conjuntura.

De acordo com Aristóteles (1984a, 1139a30), o atingir da verdade é a função do intelecto, mas a da inteligência prática é o atingimento da verdade correspondente ao correto desejo. Dessa maneira, uma forma de continuidade entre universal e particular é deveras importante para Aristóteles, em função de nossa imersão no mundo natural: não é objetivo da alma racional suplantar e se opor à ordem natural, mas a ela se ajustar. Isto só é possível dado todas as coisas mundanas subsistirem de um elemento primeiro (matéria) e num único lugar, o cosmos.

As condições biológicas (potenciais) reunidas pela natureza para a performance de ações confirmam a graduação da alma. Apenas humanos podem ser virtuosos, porque somos racionais e então somos aptos a produzir, em ato, uma combinação ideal entre desejos e racionalidade. Assim o é em virtude de, para Aristóteles (2012a, 432b25-433a5), o intelecto por si só não produzir moções, em face de a contemplação divergir da prática e em si não buscar ou evitar algo: o contemplador nada deseja.

O intelecto sozinho não desencadeia ação (ARISTÓTELES, 2012a, 433a10-15). Tampouco o desejo por si move sem o desejável. Este não se constitui sem seu desenho imagético. Em contrapartida, sem o impulso do desejo, imagens são congeladas, estáticas, ou seja, nada movem também. Nesse sentido, para que um desejo seja desperto, é mister a presença de um objeto, sem o qual ele não surge, porque é em relação ao objeto (imaginado) que o desejo faz o agente se atrair ou, ao contrário, recuar. Tal objeto põe em movimento o desejar, que é ação, isto é, o verdadeiro princípio de movimento da alma, seja o desejo pertencente à razão, podendo ser um bem ou um mau, seja ele pertencente à percepção, devendo ser um prazer ou uma dor.

O desejo é inflectido de acordo com a pluralidade de objetos em voga, podendo recair em contradições, já que objetos podem ser antagônicos entre si; um pode ser dado, por exemplo, ao apetite, e outro, ao querer.

Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento. Pois muitos seguem as suas imaginações em vez da ciência, mas nos outros animais há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação. Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto e o desejo, mas o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação. (ARISTÓTELES, 2012a, 433a9).

Nessa perspectiva, embora o objeto seja aquilo que desperte o desejo para a ação, impelindo o movimento, o motor da ação é o poder da capacidade desiderativa da alma, pois sem esta não haveria relação de necessidade (de movimento algum) relativa ao objeto dado. Este suscita imagens mentais, as quais configuram uma imaginação. Esta traz à tona reminiscências (traços mnêmicos) associados àquilo que ora é figurado à alma: nota-se que o engenho da alma se coloca em movimento, a partir da percepção sensível até o intelecto, relacionando percepção, memória e pensamento, que são, portanto, princípios de movimento da alma, concernindo às suas faculdades primordiais (nutrição, reprodução, *sensação*, *memória* e *pensamento*). Tais faculdades estão amarradas como funções codependentes da unidade anímica como um todo.

A imaginação não apenas compete ao percebido, no presente, como ao recordado, referido às percepções passadas, isto é, todos aqueles índices de um objeto que, outrora percebido, deixara seus vestígios na percepção (memorizável), evocando adjuntamente a lembrança de eventos interligados a ele. Se um objeto presente é desejado, é porque ele é ao mesmo tempo recordado pela imaginação. A relação do objeto lembrado com o objeto presentificado subjaz ao movimento, porque o desejo é instigado pela memória a disparar uma

tendência de aproximação ou de repulsa com respeito à representação do objeto percebido. A relação entre o vigente percebido e o vigente recordado compõe-se por imagens concatenadas, ou seja, pela própria imaginação. O objeto de desejo move a imaginação, despertando no agente as memórias dos eventos passados nos quais o referido objeto tenha produzido um efeito agradável ou desagradável.

De acordo com Aristóteles (2012a, 428a1-5), a imaginação se forma das imagens imprimidas perceptivamente em um indivíduo, desde seu passado remoto até o presente. Ao ser eventual e recorrentemente apresentado a certo objeto, quando este se lhe aparece à percepção, seja por recordação, seja através dos sentidos imediatos que o percebam à vista (visão, olfato, paladar, tato...), ele suscita, em tempo real, as imagens mentais a ele relacionadas, assim compondo um enlace, na consciência, entre o objeto da percepção imediata e o “mesmo” objeto construído pelas percepções antigas armazenadas na memória. A imaginação, portanto, compreende um todo mental no qual se abarca passado e presente, e faz, portanto, a dimensão irracional e a racional se entrelaçarem. Nesse sentido, a imaginação se define como o movimento que se produz sob o efeito da percepção em ato (ARISTÓTELES, 2012a, 429a1-5).

Em suma, quando os objetos naturais aparecem a dado alguém, isso convocará certas aparições a tais objetos intrincadas, incitando à ação, como busca por revivenciar o prazer que os objetos reverenciados outrora lhe proveram ou a evitação ou fuga daqueles que outrora o fizeram experienciar dor: esse é o processo da imaginação.

Quanto ao despertar do desejo apetitoso, a ação é impetuosa e não mediada. Isso significa que esse desejo tem um caráter imediatista. O apetite não pensa, ele simplesmente deseja, ou seja, ele diz “desejo comer”, e a imaginação, dada ainda num módulo desiderativo, diz em relação a ele: “desejo comer *exatamente aquelas coisas que outrora me proporcionaram prazer*”. Aqui, ainda, o pensamento aparece apropriado pelo desejo irracional; não é vontade. Se não cuidado pela razão, o pensamento é comandado por impulsos: Acontece, quando nós agimos de modo insensato:

A imaginação perceptiva [...] subsiste também nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. E assim é capaz de fazer uma imagem a partir de várias. E isto é a causa de não se acreditar que a imaginação envolva a opinião: porque esta não é formada por inferência, embora ela envolva aquela. Por isso, o desejo não tem capacidade deliberativa e, algumas vezes, vence e demove a vontade; outras vezes, ele é vencido por ela; e, tal como uma bola em relação a outra, por vezes o desejo vence e demove algum outro desejo, no caso em que ocorre incontinência; embora, por natureza, seja sempre o superior que predomina e demove. Assim, três tipos de movimentos são possíveis. A parte cognitiva, todavia, nunca é movida, mas permanece estática. Já que uma premissa é suposição e

enunciado do universal, e a outra, do particular (pois a primeira diz que tal tipo de indivíduo deve fazer tal tipo de coisa, e a segunda, que isto agora é tal tipo de coisa e eu sou tal tipo de indivíduo), ou é esta última opinião a que move, e não a universal, ou então são ambas, embora aquela mais estática, enquanto a outra não (ARISTÓTELES, 2012a, 434a5-15).

Enfim, supervisionada pelo *logos*, a imaginação se torna deliberativa e, por isso, diz assim em relação ao desejo: “desejo comer exatamente aquelas coisas que outrora me proporcionaram prazer, *considerando os relativos valores embutidos à significação do ato de comer cada coisa em específico* (conforme meu poder de escolha e ao meu valor de bem)”, constituindo a vontade (querer), que não é senão desejo deliberativo.

Em *De Anima* (2012a, I 11), Aristóteles assevera ser o desejo superior, isto é, a vontade, o predominante no ser humano e, portanto, aquilo que imprime em nós o movimento. O objetivo central de Aristóteles, em *De Anima* (livro III), é ratificar a imaginação deliberativa enquanto forma específica de ser humano, ou seja, como sendo a diferença específica do ser humano em relação aos demais seres. Por isso, para ele, a vontade (querer) deve prevalecer sobre os outros dois gêneros, ânimo (emoção) e apetite. No entanto, o movimento, expressando sua qualidade enquanto tal, não é necessariamente governado pela razão. Esta não define o movimento humano, pois antes estão os desejos irracionais e, antes destes, a sensibilidade.

Assim, por outro lado, sendo o humano também animal, além de racional, quando Aristóteles, em *De Anima*, se refere à superioridade da razão frente à inferioridade dos desejos, isso não significa que a vontade racional no agente humano seja necessariamente mais forte do que seus impulsos, de sorte que fôssemos determinadamente aptos a subordiná-los, como se tivéssemos de modo inato aprendido a sermos morais. De fato, somos potencialmente hábeis a isso, porém, tal habilidade tem de se efetivar em ato, para que assim se determine a singularidade de nossa capacidade funcional. Ora, podemos, de fato, nos deixar levar pelo nosso lado irracional, conforme este nos é tão próprio como o ser racional.

O desejo destituído de razão também motiva ações. Nesse sentido, afirma Aristóteles (1984a, 1146b20-25), um escolhe (e se entrega a) pensar que deve buscar os prazeres imediatos, embora o intelecto o ordene a se dirigir de outra forma; enquanto um outro busca tais prazeres, embora decida não pensar assim, de modo a perseguir se adequar moralmente, assentindo à sua razão. Em outras palavras, um sujeito pensa, conduzido por seus impulsos, que deve buscar aqueles prazeres imediatos, enquanto, naquele guiado por razões, predomina a busca pelos mesmos prazeres, porém, ponderados.

Assim, a virtude moral é uma disposição equilibrada em relação aos desejos (ARISTÓTELES, 1984a, 1105b25-30) e a felicidade é a atividade conforme a virtude (ARISTÓTELES, 1984a, 1177a10-15). A imaginação deliberativa assoma àquele sujeito prudente, proporcionando a ele um fim ao objeto da vontade, a propósito do qual o intelecto delibera a respeito do método, implicado em medir uma coisa através de diversas imagens mentais. Isso significa: de várias imagens mentais surgidas à consciência, será selecionada pelo desejo deliberado aquela que corresponde às virtudes. Assim, somos responsáveis, senão pelas imaginações perceptivas, pelas ações que determinam os julgamentos da imaginação, os quais são correlatos ao uso da razão sobre os desejos, e esse ser responsável determina nossa habilidade em vivermos felizes (*eupraxia*).

Nessa linha, Aristóteles não é nada leniente quando da possibilidade de sermos apossados por nossos afetos. Na verdade, pelo contrário, exatamente por conta da intimidade entre paixões e razão, a ética aristotélica é rigorosa, sobretudo quanto à capacidade de escolha e livre-arbítrio. Nesse sentido, na medida em que um agente tem de deliberar acerca dos bens verdadeiros, nosso código moral não é deduzível da natureza humana em geral. Os bens da virtude são relativos. É preciso viver, provar e testar valores, para dispor de um filtro moral criterioso a partir do qual o julgamento possa se utilizar.

Logo, a razão calcula a partir do recebido enquanto imagem a forma adequada de agir. Contudo, o cálculo necessita de objeto, e a faculdade que o oferta não é senão a desiderativa. De acordo com Lebrun (2009), todos os movimentos da alma são índices da natureza humana e, por isso, não se trata de uns se superporem e condenarem a outros. O próprio desejo motiva a razão a funcionar. Assim, as emoções, nutridas de desejo, não devem ser exterminadas:

[...] isto seria absurdo, pois eles estão inscritos em nosso aparelho psíquico, e não podemos deixar de senti-los. Ninguém se encoleriza intencionalmente. Ora, a qualificação bom/mau supõe que aquele que assim julga escolheu agir assim. Um homem não escolhe as paixões. Ele não é, então, responsável por elas, mas somente pelo modo como faz com que elas se submetam à sua ação. É desse modo que os outros o julgam sob o aspecto ético, isto é, apreciando seu caráter. Só pode ser, aliás, dessa forma. Pois um juízo ético seria simplesmente impossível se não houvesse como regular as paixões. A excelência ética [...] só pode ser determinada pelo modo de reagir às paixões e, mais precisamente, pelo modo como um homem pode temperá-las. (LEBRUN, 2009, p. 14).

Assim, quando ajo, revelo meu caráter, pelo modo com o qual meu comportamento emotivo (disposições) entra em cena, sendo este o critério de medida para que eu seja julgado, como mais ou menos sóbrio, judicioso, prudente. As emoções estão sempre em jogo, quando se trata da moral.

Sem as paixões, também não haveria uma escala de valores éticos. Sem as paixões, ou antes, sem a possibilidade que nós temos de *dosá-las*. Pois as paixões e as ações

são movimentos e, como tais, contínuas, isto é, grandezas que podem ser divididas sempre em partes menores e em graus menores, de tal forma que, quando ajo, me é sempre possível fixar a intensidade passional exata apropriada à situação. (LEBRUN, p. 14-15).

Dessa maneira, é importante ressaltar: a deliberação, por si, diz respeito aos meios para se chegar ao objeto considerado como um bem, não aos fins. Estes são condicionados pela imaginação deliberativa, que é diferente da deliberação. A associação entre o termo deliberação e a imaginação é realizada no livro VI da *Ética a Nicômaco*. A escolha é feita como justificativa para uma adaptação dos meios (deliberação) aos fins (imagens do desejável). É então que se sobressai o desejo deliberado (*órexis bouleutikè*), ou vontade, o qual se relaciona ao “bem verdadeiro”. Com isso, o sujeito é apto a realizar uma escolha de tipo intelectual - desejo raciocinativo ou intelecto desejanter (1984a, 1139b1-5).

Os desejos podem ser domesticados pela razão. Segundo Aristóteles (1984a, 1102b10-15), a parte irracional participa *de um certo modo* da razão. Essa obediência pode se fazer porque, como argamassa da relação entre desejo e razão, há a imaginação, da qual a razão se apropria. Justamente pela via da imaginação, a deliberação pode interceder sobre o desejar. Assim, imagens desiderativas e imagens deliberativas são comutadas; por isso, ressalta Lebrun (2009, p. 15):

Percebe-se assim que o homem “virtuoso” não é aquele que renunciou às suas paixões [...]. O homem virtuoso ou “bom” é o que aprimora sua conduta de modo a medir da melhor maneira possível e em todas as circunstâncias o quanto de uma paixão seus atos comportam *inevitavelmente*.

Com efeito, não existem condutas médias estereotípicas ou padronizadas cuja validade seja ideal indistintamente para todas as ocasiões; como se, em relação à coragem, por exemplo, a melhor escolha de conduta sempre estivesse entre a fuga e o ataque, escolha que seria, portanto, avulsa às situações específicas. Diferentemente, a média de Aristóteles se refere exatamente à circunstância. Enfatiza Zingano (2007, p. 156-157):

A virtude é então definida como sendo uma justa medida ou mediedade entre dois extremos, a falta e o excesso, que caracterizam os vícios [...]. A coragem é a virtude que se encontra entre dois vícios opostos, a temeridade, seu excesso, e a covardia, sua falta; a afabilidade é a justa medida em relação à qual a complacência é o excesso e irritação a falta [...]. Aristóteles ilustra o ponto com o exemplo do atleta Mílon, célebre na Antiguidade pela quantidade de alimentos que comia, enquanto um iniciante na ginástica certamente precisa de menos alimento. Isso não quer dizer que para tal pessoa, tal coisa; para tal outra, tal outro, como se fosse uma subjetivação do tipo *a cada um o que lhe é devido*; mais profundamente, Aristóteles quer mostrar que cada média é determinada em função das circunstâncias nas quais se produz a ação.

Continua Lebrun (2009): não é que as paixões ensejem a virtude; “[...] o virtuoso não experimenta necessidade de dominar-se.” (LEBRUN, 2009, p. 15). O sujeito da virtude não

precisa se conter, porque seus arroubos já estão previamente *dispostos* em sua alma, da maneira *correta*; ou seja, ele age de modo consoante às suas paixões, pois elas estão de antemão apropriadas sob domínio deliberativo. É por isso que “[...] os outros não sondam minhas entranhas nem meu coração; não me julgam com base no que sinto, mas na minha maneira de reagir ao que sinto.” (LEBRUN, 2009, p. 17). Na verdade, o sujeito virtuoso, mais do que visto e julgado por seus atos e não por suas intenções ocultas, não é aquele que,

[...] no segredo de si mesmo, consegue a todo momento a vitória sobre si mesmo; é aquele cujas paixões, à vista de todos, são proporcionais à causa que as produz e à situação que as suscita. Não se trata de alguém obediente, mas elegante. (LEBRUN, 2009, p. 17).

Se eu necessito de esforçar-me para domar meus arrebatamentos emocionais, no caso de eles serem transbordantes e virulentos, fica expresso, com efeito, que minhas paixões ainda não foram domesticadas em mim; logo, não alcancei, ainda, a excelência moral.

Dessa maneira, aparentemente existe uma contradição a respeito da concepção de paixões em Aristóteles: ao mesmo tempo que uma paixão, ou melhor, um de seus principais componentes, o *desejo pelo que é agradável*, é entendido como uma tendência humana – inato – e insaciável por natureza, ele também é eminentemente maleável pela educação, ou seja, suscetível à experiência. Na verdade, a própria razão necessita de ser instruída para efetivar-se enquanto autoridade, na consciência humana: não nascemos aprendendo a manusear nossos desejos; a razão prática volta-se não para objetos abstratos, mas para o próprio cerne da alma, quer dizer, seu conteúdo irracional.

A educação concerne à construção de hábitos: uma espécie de *segunda natureza*. É por isso que ela pode exercer o papel regulatório de nos tornar aptos a utilizar as paixões adequadamente. A educação concerne também ao nosso íntimo, uma vez que somos *potencialmente* capacitados para sermos morais.

No indivíduo educado, as paixões não se opõem à sua razão, porque elas estão, afinal, a serviço do *logos*, dado que, conforme Aristóteles (2012a, 432b-433a), a faculdade que move a alma é aquela chamada desejo.

O pensamento, por si mesmo, não é motor, e uma ação não poderia ser a *simples* execução de um mandamento da razão. O que me leva a agir é o pensamento *enquanto dirigido para um fim*. Ora, é sempre uma pulsão (*órexis*) que estabelece o fim; o primeiro motor de uma ação é sempre o objeto de uma pulsão. (LEBRUN, 2009, p. 17).

Nesse sentido, para Aristóteles, as leis éticas não são estabelecidas por uma autoridade maior, que diz “não” a certas atitudes apaixonadas e é permissível em relação a outras. Se há autoridade, para Aristóteles, ela é a própria experiência prática acumulada pelos particulares.

Logo, a história⁴⁷ de um indivíduo seria então como uma espécie de “entidade” ética superior que lhe apregoa diretrizes civis. É por isso que o aprendizado prático é tão importante, pois junto a ele aprendemos muito mais sobre nós mesmos. Isto é, a partir dos hábitos, aprendemos sobre nossa segunda natureza, que só é em virtude de ter sido potencialmente preparada para *ser*, ou seja, já existir enquanto capacidade inata.

Conforme Lebrun (2009), não é absurdo pensar que, com a representação de indivíduo prudente, Aristóteles parece menos ilustrar uma configuração sobre ética e moralidade e mais a respeito do significado da conduta humana, em suas várias nuances, ou seja, justamente sobre *as relações entre cognição, paixões e ação em relação ao “saber viver” ou ao bem-viver (felicidade)*, que é, afinal, a função primordial da vida humana, segundo o filósofo antigo. Nessa direção, “[...] não é exagero dizer-se que [...] a ética aristotélica é mais um tratado de *savoir-vivere* do que um tratado de moral, na acepção que nos é familiar.” (LEBRUN, 2009, p. 17).

Todo o agir, inclusive o acolhido pela razão, se alimenta do desejo. Por sinal, esse é o aspecto da concepção aristotélica da moral que é amplamente objetado pelos sistemas filosóficos que concedem à razão o poder de submeter as emoções, concebendo a moralidade como uma subordinação incondicional das paixões pelo *logos* (especialmente o estoicista⁴⁸, que deveras influenciara muitos filósofos modernos). Na perspectiva de Aristóteles, por outro lado, não é uma razão que injunge as paixões. Para ele, as paixões caminham *com* a razão em direção ao sentido ético das ações, porque apenas a razão *não* dirige a conduta para direção alguma. Assim, ser virtuoso não é exatamente ser racional. Ser virtuoso é ser bem disposto às paixões, de modo que elas sejam colaboradas pelo *logos*: paixão e razão são inseparáveis, facetas do *pensar* (em imagens). De acordo com Lebrun (2009, p. 19), as paixões são aquilo que “[...] dá estilo a uma personalidade, uma unidade a todas as condutas.” As paixões dão o tom e são a tensão que unifica a conduta de um indivíduo.

Com essa perspectiva do pensamento de Aristóteles, Lebrun (2009) recorda que a acepção de *logos* no sentido aristotélico não pode ser a mesma de razão (*ratio*) no sentido moderno do termo. Diz o autor que essa talvez tenha sido uma confusão para aqueles que criticaram Aristóteles, por supostamente atribuir à racionalidade uma posição hierárquica superior em relação às outras propriedades da alma humana.

⁴⁷ Essa história seria, enfim, o conjunto de opiniões moduladas pela alteridade e que é internalizado no sujeito moral, em particular.

⁴⁸ Os estoicos combatem veementemente toda concepção de que as paixões são auxiliares ativas da racionalidade dentro do campo moral, ou seja, toda concepção que aponta serem as paixões indispensáveis ao condicionamento da moral, desde que mantidas em justa demarcação.

Apesar de Aristóteles conceder maior importância ao *logos*, para ele, o *logos* não é pura razão, porque não há nele princípios que encetam movimento; o *logos* é uma capacidade que organiza o movimento principiado na porção irracional da alma, no qual o desejo é acendido pela percepção (LEBRUN, 2009).

A capacidade calculativa da alma é a função através da qual os impulsos irracionais ganham alguma organização. O intelecto absorve e interpreta o meio e, conjuntamente à parte desiderativa, dá a ela valor de experiência moral. A inteligência não tem a função de ser um manual de como se agir, ou um conjunto de regras e diretrizes para as ações, nem mesmo tem a função de proibir ou ratificar qualquer coisa; a inteligência tem a função de ser uma “régua”, um instrumento (sem conteúdo conotativo) para medir os valores de nossas ações.

Nesse sentido, cognição não é sinônima de racionalidade. Cognição é o ato (completo) de construir imagens. Simultaneamente ao ato de apreensão (inteligente) da realidade, é derrubada sobre essa mesma realidade a carga afetiva que eleva a percepção ao estatuto de experiência moral. Por outro lado, *ratio* concerne a uma espécie de lei positiva, válida para todos, seja qual for a circunstância.

Ao analisar *Ética a Nicômaco*, observamos, concorde a Lebrun, que a excelência ética é resultado de um difícil ajuste às contingências. Equilibrar o comportamento passional, como convém, requer não uma supremacia moral, anterior à prática, mas muita experiência assimilada, a qual podemos designar como “sabedoria da vida”.

Segundo Aristóteles, não há uma fórmula universal para a moralidade. Talvez, para o filósofo grego, a virtude seja precisamente a capacidade de aprender com a experiência, enquanto o vício é uma compulsão à repetição: a virtude e o vício são funções de um comportamento; seu conteúdo é preenchido pela existência fática. Nesse sentido, fazendo um paralelo com a psicanálise, a moral aristotélica tem muito mais a ver com a *sublimação* do que com a *repressão* daquilo que representa o pulsional. Somente o universal poderia ser reprimido pela lei; o acidente, em contrapartida, singulariza e propicia o desenvolvimento do indivíduo.

Em suma, para harmonizar as paixões, não se deve contar com uma *Lei* moral: em nome da lei só se pode reprimir. Se a palavra *paixão* está solidamente associada à da *repressão*, é porque já representamos o *logos* como uma lei, expressa por um mandamento que se dirige a todos [...]. No fundo, é essa interpretação legislativa do *logos* que nos força a pensar toda a paixão como um fator de desvario e deslize e a considera-la, de roldão, como suspeita e perigosa. (LEBRUN, 2009, p. 21).

Com Aristóteles, mesmo a razão (na forma de vontade deliberativa) precisa ser desenvolvida (em ato), num processo de *habitualização*. Assim, não há juízos normativos que barrem paixões. A razão não se opõe às paixões. Os juízos são formados cognitivamente,

através da experiência com o Outro. A alteridade e as circunstâncias são constitutivas à moralidade de um indivíduo, uma vez que as próprias paixões são originárias da experiência. Em síntese, a virtude moral é decorrente da educação e da capacidade individual de bem decidir quais ações de conduta são mais adequadas às circunstâncias e quais não. Desse modo, as afecções psicológicas (*psíquicas*) são compreendidas cognitivamente em hábitos de etiqueta, propriamente virtuosos do ponto de vista moral.

O sujeito tem um desejo, um fim, sente uma emoção, o que pode dar lugar a uma deliberação. A deliberação conclui-se com o assentimento ao último elemento na análise, que é o primeiro na ação: o princípio da ação está na escolha deliberada, que acrescenta à deliberação o assentimento do agente e o faz passar à ação. Não se trata da razão teórica (ela nada move), mas do uso prático da razão sob forma de deliberação a respeito dos meios para obter um certo fim. Nesse procedimento, o agente passa a agir tendo por base a ou as razões que ele reconhece como boas. Ora, pode ocorrer que reconheça que o único meio à sua disposição não seja nobre e desista, por conseguinte, de agir. É o que Aristóteles chama de agir (ou abster-se) *com vistas ao belo*: o homem corajoso ainda que tenha medo, enfrentará os perigos como convém [...]. Evidentemente, não se trata aqui do belo estético, mas moral. (ZINGANO, 2007, p. 161).

Quem pode submeter seu desejo à ponderação, de modo a poder se dirigir sobre certo objeto, mesmo quando este lhe mobilize emoções desagradáveis, pois, por exemplo, o objeto lhe é representado como um bem para além das paixões suscitadas - como em um combate corpo a corpo, em que um agente supera o sentimento de medo para conquistar um bem moral valioso, salvar seu povo e/ou etc. -, é um agente moral, o ser humano: nós não estamos subjugados aos imperativos dos desejos e muito menos pelo meio ambiente.

2.4 Direcionamento e (in)determinação das ações

Conforme Aristóteles (2005, 1378a15-25), as paixões influenciam o julgamento. Porém, mais do que isso, as paixões determinam e explicam muito a respeito das ações humanas (ARISTÓTELES, 2005, 1369a1-10).

Em *Retórica*, são constatáveis dois tratamentos distintos para *pathos*: no livro I, dos capítulos 10 a 12, entre os quais Aristóteles trabalha com uma noção de ação injusta, *pathos* aparece como motivador de ações; no livro II, por completo, onde ele trata particularmente de certas formas de *pathos*, as emoções têm expostas seu aspecto cognitivo.⁴⁹ As duas formas de tratamento se complementam; e da dupla perspectiva damos um passo maior, no tocante ao

⁴⁹ Aspecto cognitivo que equivale a certo conglomerado de eventos naturais: a identidade (disposições) do agente; o meio conjuntural no qual se instanciam agente e objetos a ele remetidos; e caracteres dos objetos não incorporados e não situados ao agente enquanto organismo.

sentido de emoção. De um ponto, o filósofo aborda *pathos* sob a perspectiva externa, a partir das ações; de outro ponto, Aristóteles trata *pathos* de seu interior.

Na primeira parte de *Retórica*, em que Aristóteles consulta sua noção de injustiça, a mesma tripartição metódica com a qual ele analisa *pathos* no livro seguinte é utilizada: dividem-se (1) os motivos pelos quais alguém comete ações injustas; (2) a maneira como estão dispostos os que as praticam; (3) e contra quem as fazem. Num primeiro momento, Aristóteles observa serem algumas ações não por causa do próprio agente, todavia, por causa do acaso ou da necessidade (ARISTÓTELES, 2005, 1368b30-40). Assim, as causas exteriores são devidas ao acaso e à necessidade, determinadas pela natureza mesma das coisas inanimadas ou pela coação (de outros indivíduos).

Outras ações, contudo, têm razão (causa) e princípio no próprio agente, sejam em função dos hábitos (disposições), sejam por causa dos desejos. Por sua vez, os desejos se subdividem em racionais e irracionais. Desejo racional é vontade; desejo irracional ou é apetite ou é impulso (ou cólera).⁵⁰

Assim, Aristóteles concebe razões para as ações humanas, reassegurando que elas não dependem exclusivamente do poder da vontade. Por um lado, as ações dependem do contexto natural; por outro lado, dependem também de desejos não partidários à vontade; e, por último, é que dependem da capacidade reflexiva perante aos desejos⁵¹ – mesmo aqui, temos duas vertentes: numa, a razão está entrelaçada ao desejo, é vontade; noutra, a razão propõe um consórcio ao desejo, que permanece com finalidade própria, ou seja, um desejo que se mantém adjacente à razão, e não entremeado por ela.⁵²

Os desejos arracionais são aqueles naturais cuja causa deriva da imediaticidade da relação do corpo com o ambiente:⁵³ envolvem as sensações de fome, sede, bem como os cinco

⁵⁰ Consideramos aqui “cólera” como sinônimo de “ânimo”, não se referindo à “cólera” enquanto “ira”, “raiva”..., que é um gênero específico de uma paixão. Sabe-se que Aristóteles, tanto quanto outros escritores antigos, utilizavam dois termos gregos intercambiáveis para designar o que muitas traduções para o português, justamente por serem intercambiáveis, os aduzem ambos como “cólera” (LEITE, 2012). No entanto, um termo é mais bem escalado para designar “ânimo” (ou “cólera”, “espírito”, “coração”, “vida”) no sentido que diz respeito a uma forma de desejo (precedente às emoções); enquanto “raiva” (ou “cólera”, “ira”) é propriamente uma emoção, ou seja, um fenômeno complexo composto por desejos.

⁵¹ Aristóteles assevera que os comportamentos humanos são condicionados por causas externas e por causas internas, estas, próprias à “humanidade” enquanto tal (à sua “animalidade” e à sua “racionalidade”). Do ponto de vista da “internalidade” – isto é, à força motora nascente no indivíduo, e não fora dele – a fonte da ação é desejo, e isso vale até mesmo para a vontade (desejo deliberativo).

⁵² Talvez pudéssemos dividir assim: haveria (1) desejos (ou inclinações) racionais; (2) desejos *absolutamente* não racionais (ou desejos arracionais); e (3) desejos *relativamente* não racionais (ou desejos irracionais), os quais, embora não se mesquem à razão, são associáveis e, de alguma forma, articuláveis a ela.

⁵³ Aqueles que atualmente atribuímos ao sistema nervoso autônomo (ou neurovegetativo ou visceral), responsável pelas funções periféricas e involuntárias do organismo vivo. O SNA difere do sistema nervoso central (SNC), o qual, por sua vez, é responsável pelos movimentos voluntários.

sentidos (tato, olfato, paladar, visão e audição); Aristóteles agrupa aí também o apetite relacionado à função sexual (instinto sexual). Argumenta Pereira (2019, p. 46):

Do ponto de vista da exterioridade do agente, o contexto possibilita tão somente ações necessárias. Isso porque, da perspectiva da sua interioridade, conduz o animal irracional a ter, em determinado momento, um único tipo de desejo, pois ele ou representa algo como prazeroso ou como doloroso, engendrando-lhe o desejo de buscar o representado como prazeroso e evitar o representado como não prazeroso.

O que já sabemos das emoções? Elas são racionalizáveis, pautadas em discriminação cognitiva. Destarte, podemos eliminar os desejos ditos arracionais (ou absolutamente não racionais) dentre o rol de emoções.

Então, apenas os desejos relativamente irracionais e os racionais podem ser compreendidos sob a rubrica das emoções. Os primeiros são aqueles que se formam num sujeito com base naquilo que ele soube a respeito do objeto de desejo, por meio de um contato contingencial ou de *persuasão*. Os desejos racionais são querereres, naturalmente subordináveis pela razão. Ambos os tipos de desejos são estipulados ou desenhados em sua forma final na existência, e não no ser, como para o caso dos desejos arracionais. Ou seja, os desejos através dos quais a racionalidade age não são primordiais (instintuais) ou absolutamente primitivos, como para o caso dos desejos que denominamos arracionais.⁵⁴

Dentre desejos relativamente irracionais, tem-se, por exemplo, a cólera (*orges*). Essa emoção seria uma espécie de ânimo ou impulso (desejo irracional), de início doloroso, que incorre em ação (“manifesta vingança”) e, contudo, é admoestável por imaginações deliberativas, em virtude de um tipo de imaginação discriminativa ser aquilo que a cria; isto é, apesar de ser um impulso incontrolável por si mesmo (não ser um querer), de fora é um impulso tutelável pela razão, uma vez ser um impulso que nasce de imaginação e através desta a razão colateralmente pode a ele se encostar e indiretamente intervir. Logo, a razão não é necessária para a existência da cólera (*thymos*), desde que se anule o aspecto discriminativo da emoção que é por si só um tipo de articulação cognitiva. Sem o aspecto discriminativo, cólera (*thymos*) aparece não como emoção, mas como afecção, ou melhor, como aquilo que Aristóteles institui por impulsão, ânimo⁵⁵ (*thymos*, exasperação): uma inclinação irracional.

Podemos multiplicar os exemplos das emoções e nelas veríamos sempre como fundamento um tipo de cognição hasteando ou desejo racional ou relativamente irracional,

⁵⁴ Dentre os desejos racionais, Aristóteles insere, por exemplo, o “amar”, ao dizê-lo como um “querer”: “supomos que amar é querer para outra pessoa aquilo que temos na conta de bens, e isso em vista de seu interesse e do nosso; cabe a nós, assim, na medida de nossas capacidades, agir no sentido de obter para essa pessoa tais vantagens.” (ARISTÓTELES, 2011, 1380b35-1381a1). Impreterivelmente, a razão está no amar; precisamos deter a capacidade de *logos* para poder amar.

⁵⁵ Como já destacado, termo intercambiável com cólera enquanto *orges*.

mas nunca um desejo *absolutamente* irracional, pois, se assim fosse, as três coisas que fundamentam toda emoção (disposição do agente, caracteres do objeto, motivos inter-relacionais), para Aristóteles, seriam coisas dispensáveis ao seu entendimento: não é isso que Aristóteles (1378a20-30) propõe, em *Retórica*.

As afecções gerais são resultantes das três formas de desejo: afecções são fruto das sensações percebidas; afecções são fruto das inclinações irracionais; e afecções são fruto das inclinações racionais. Conclui-se que aquilo que Aristóteles concebe como “emoção” abocanha somente duas formas de afecção: todas aquelas afecções que são racionalizáveis (voluntárias) - e que, portanto, *diretamente* obedecem à razão – e parcialmente aquelas não racionalizáveis (involuntárias), isto é, apenas aquelas *relativamente* irracionais, pois aliáveis paralelamente à razão - podem *indiretamente* obedecê-la. Afecções que são fruto de sensações percebidas não podem ser emoções, e exatamente por isso não se pode dizer que emoções são definíveis ou são gênero das afecções.⁵⁶

Dos apetites, alguns são irracionais, ao passo que outros estão associados à razão. Por irracionais entendo os que não surgem de nenhuma opinião produzida pelo intelecto, tipo a que pertencem os apetites conhecidos como naturais, por exemplo os que se desenvolvem no corpo, tais como o apetite por alimento (a saber, fome e a sede) e um tipo independente de apetite que atende a cada tipo de alimentação, além dos quais aqueles ligados ao paladar e ao sexo, e o sentido do tato em geral; a esses devem ser somados os apetites associados ao olfato, à audição e à visão. Apetites associados à razão são aqueles a cuja posse somos induzidos: há muitas coisas que desejamos ver ou obter porque nos falaram delas e nos induziram a crer que são boas [...] (ARISTÓTELES, 2011, 1370a15-30).

Quanto àquelas coisas que causam o desejo, distinguem-se bens de prazeres. A vontade é desejo por bens (ARISTÓTELES, 2011, 1369a1-5). O raciocínio (imaginação deliberativa), característica da vontade, visa ao útil enquanto fim ou enquanto meio para fins secundários (1369b5-10). O bem vale como aquilo que é válido por si mesmo - o desejável por si -, ou que garante outros bens, ou que garante boas disposições e autonomia - o desejável por discernimento e sensatez -, ou a própria autonomia, ou o que fornece dispositivos vantajosos para tais coisas, fazendo-as prevalecer ou as protegendo de seus contrários.

É possível definir o bem como que deve ser escolhido por si mesmo, ou como aquilo em função do que escolhermos algumas coisas mais, ou como aquilo que é buscado por todos, ao menos por todos os seres dotados de sensação ou razão, ou aquilo que será buscado por quaisquer seres que venham a ser dotados de razão. Tudo o que a razão atribuisse a um dado indivíduo, e tudo o que a razão atribui a cada indivíduo relativamente a cada coisa constituem o bem para cada um; [pode-se também definir

⁵⁶ Entender as emoções como uma propriedade das afecções também é errôneo, pelo fato de um sentido abrangente de emoção escapar do domínio do sentido de afecção: afecções não têm por causa a cognição, mas a percepção e a desideração.

o bem] como aquilo cuja presença leva qualquer ser a uma condição satisfatória e independente; o bem é, ainda, o que produz essa independência, ou o que preserva ou acarreta tais características proveitosas, e ao mesmo tempo barra e destrói seus opostos. O bem é de duas maneiras efeito concomitante ou posterior. Por exemplo, o saber é posterior ao aprendizado, ao passo que a saúde e vida são concomitantes. Coisas produzem coisas em três sentidos: *primeiro*, no sentido de como o fato de estar sadio produz saúde; *segundo*, no sentido de como o alimento produz saúde; e, *terceiro*, no sentido de como o exercício, em geral, resulta saúde. (ARISTÓTELES, 2011, 1362a20-35).

Mais especificamente, Aristóteles (2011, 1362b10-20) afirma:

Se quisermos enumerá-los, são os seguintes os bens [...]: a *felicidade*, por ser desejável em si mesma e autossuficiente, e porque é em vista da felicidade que escolhemos todas as outras coisas; a justiça, a coragem, o autocontrole, a magnanimidade, a magnificência, e as demais disposições de idêntica natureza que são virtudes da alma; adicionalmente, a saúde, a beleza e demais bens similares [...]

Colocando a necessidade entre parênteses, para Aristóteles, o agir se enceta através da combinação de duas faculdades, *logos* e *desejo*. O desejo é o que mobiliza as ações no ser humano,

[...] o que vale dizer: sem desejo, não há ações. [...] É apenas a operação conjunta do desejo com certa razão que torna possível ao agente moral agir de um modo ou de outro, que lhe possibilita escolher como agir, tornando-o, propriamente, princípio da sua atividade, o que possibilita responsabilizá-lo pela mesma, engendrando o domínio ético. (PEREIRA, 2019, p. 40-41).

Nesse sentido, o comportamento humano não é limitado ao máximo pelas contingências.⁵⁷ Em Aristóteles, vemos que, se o contexto externo fosse o exclusivo princípio da atividade humana, esta não poderia lhe ser imputada: a responsabilidade ética seria aniquilada e o movimento teria como princípio não a alma, mas o ambiente.⁵⁸ Isso é realçado por Zingano (2007, p. 160):

O ápice da ética aristotélica e de sua revalorização das emoções parece-me residir em sua tese segundo a qual quem age com base em uma boa deliberação toma sua decisão em função das razões que reconhece como verdadeiras e não mais unicamente em função do fim ou do desejo que motivou a deliberação o princípio da deliberação é o desejo ou o fim, mas o princípio da ação é a escolha deliberada [...]; é neste descolamento entre desejo e ação mediante a deliberação que a razão prática se apropria da decisão.

⁵⁷ Aristóteles se oporia ao behaviorismo radical, segundo o qual mesmo o comportamento humano, em seu módulo mais aprimorado (o condicionamento operante – aprendizagem) é tão somente determinado pelo ambiente.

⁵⁸ A origem da argumentação aristotélica no sentido da responsabilidade ética do agente moral se dá a partir da premissa segundo a qual a alma é o princípio de movimento e os entes animados assim o são, por causa de suas capacidades (potências) imanentes. Entes inanimados são reagentes, tão somente passivos, ou seja, se movem por efeito do que sofrem, a partir do que advém “de fora”. Seres dotados de alma, por outro lado, vivem uma vida digna ao posto no qual estão classificados, quer dizer, como responsáveis pelos movimentos que geram, desde que o ser animado em particular seja capaz de deliberar, escolher por quais condutas buscar, quais disposições assumir em relação às suas funções (capacidades).

Apesar de o desejo germinar em solo irracional, ele pode se tornar deliberativo, assim ganhando o estatuto de ser *vontade*. Entretanto, a vontade não tem liberdade absoluta. Ela pode ser bloqueada por causas não instanciadas no agente humano, como ser resistida por causas instanciadas nele mesmo, suas disposições prévias.

Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após a deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos (ARISTÓTELES, 1984a, 1113a10-15).

Conforme Pereira (2019), no tocante a impeditivos ou obstrutores das ações no agente moral (seres humanos), Aristóteles destaca as próprias disposições morais do agente moral, o que pode se utilizar menos ou mais de sua razão prática e, ademais, o contexto natural das ações, cuja pressão injunje as ações para determinados fins, obrigando o agente a abdicar de sua deliberação (por bens) ou desejo (em obter prazer). Quase nunca escolhas são feitas em condições ideais nas quais nós temos pleno controle.

Em casos extremos, existiriam casos, realçados por Pereira (2019), nos quais os impeditivos são totalitários, tornando a ação voluntária inalcançável: (1) do ponto de vista externo, quando o acesso à finalidade de uma ação é totalmente obstruído pelas circunstâncias reais do contexto no qual ela seria realizada; exemplo: como quando um sujeito deseja um carro cuja aquisição é coibida em virtude de seu poder aquisitivo (monetário) ser insuficiente para tal; (2) quando as impotencialidades do próprio agente são taxativas no tocante à execução de dadas ações, como, por exemplo, tentar voar sem maquinaria apropriada; (3) quando os limites do domínio deliberativo são imperativos, isto é, quando um sujeito não pode decidir por outrem, tendo em vista a volição deste último ser terminante; por exemplo, num jogo em grupo, no qual os participantes se dividem em duas classes rivais, fitando cada um vencer o outro, acontece de um indivíduo com quem outro faz parceria se recusar a lançar mão de uma tática segundo a qual, de acordo com o último, seria a mais eficiente: nesse caso, a vontade deliberativa do último jogador é obstada; (4) quando a Natureza é totalitária em relação aos desejos humanos, de modo que um indivíduo nada pode escolher diante da imposição de suas leis; ou seja, como quando queremos que uma chuva pare ou, ao contrário, que se faça chover.

Por último, existe outro limitante referido por Aristóteles concernente à impossibilidade de alcance a determinado objeto, através da ação, para quando escolhas visam a fins *não instantâneos*. De acordo com Pereira (2019), Aristóteles ilustra casos como buscar ser saudável e buscar uma vida feliz - fim último almejado pelo agente moral, no domínio

ético. Ser saudável não é objeto de escolha. Aquele que está com o corpo enfermo não pode escolher tornar-se, de um momento para outro, saudável, muito embora ele possa escolher se dispor e sobre como agir, para se tornar saudável. Assim, isso não significa que a saúde não esteja ao seu alcance. De maneiras apropriadas, tornar-se saudável se possibilita na medida em que o sujeito escolhe uma série de ações que permitirão torná-lo saudável.

Nessa linha, a realidade/alteridade (o Outro) impõe barreiras de resistência contra as irrigações afluentes dos desejos, comprimindo os canais de acesso para satisfação deles e constringindo os direcionamentos de ações - de aproximação ou afastamento -, os quais são intercorrentes ao surgimento do apelo desiderativo e obtenção dos objetos de desejo. A espontaneidade dos desejos é contida pelo cerceamento restritivo de acessibilidade aos bens e prazeres.

Entraves, cerceamentos ou interdições, postos pela natureza física do mundo, limitam a liberdade absoluta das ações humanas, ou seja, tais fatores externos barram completa ou parcialmente o princípio de movimento da alma.

Segundo Aristóteles, as emoções desempenham um papel de destaque na excelência de caráter, haja vista esta se caracterizar precisamente como uma mediania relativa entre nossas ações e emoções; ou, em outras palavras, a disposição de fazer e sentir o que é certo ou apropriado na circunstância particular da ação (ROSSI, 2018). Assim, de acordo com Lebrun (2009), sem paixões, não haveria possibilidade de atitude moral, uma vez que não haveria escala de valor ético. Com a excelência de caráter, os seres humanos alinham-se a sua finalidade, ser feliz.

CAPÍTULO 3: DAS EMOÇÕES EM *RETÓRICA*

3.1 As emoções no contexto da *Retórica*

Considerando a circunstância de que, na obra clássica de Fortenbaugh (1975), na qual a tese sobre a natureza cognitiva das emoções em Aristóteles é inaugurada, têm-se como exemplos categóricos a cólera e o medo, providenciamos outros exemplos para reforçá-la. Além disso, como referência de comprovação para as hipóteses levantadas, empregamos todos os exemplos de emoções extraídos de *Retórica*.

A investigação sobre as emoções no livro II de *Retórica* é delimitada ao campo temático (ROSSI, 2018). Porém, de qualquer forma, a partir desse texto, observamos a proeminência das crenças para o significado de cada emoção. “Este tratamento é de extraordinário interesse e tem sido amplamente celebrado na literatura sobre as emoções [...], porque é considerado um desenvolvimento robusto de uma teoria cognitivista das emoções.” (ROSSI, 2018, p.178, tradução nossa). Apesar de algumas controvérsias, de acordo Rossi (2018), uma teoria aristotélica unificada das emoções é alicerçável com a teoria aristotélica das causas, caracterizando uma estrutura causal das emoções.⁵⁹

Sobretudo através da raiva e do medo, enquanto categorias emocionais, Fortenbaugh (1975) encontra maior acesso de evidências fenomenológicas para responder à interrogação do que seja “emoção”.⁶⁰ Há um caminho para o propósito de entender as emoções, pois Aristóteles teria sido pormenorizado quanto à constituição dos elementos que as compõem (disposições, alvo e motivos). Segundo o comentador, Aristóteles teria trazido à tona aquilo que expressamente podemos entender como a causa eficiente das emoções, descobrindo sua essência: a cognição. Nesse sentido, argumenta Zingano (2007, p. 151-152):

O medo, por exemplo, é [...] um tipo de dor ou perturbação consecutiva à *imaginação* de um mal futuro que possa causar destruição ou dor. Igualmente, a cólera é o desejo acompanhado de dor de uma vingança pública em relação ao que é *julgado* como um evidente desdém [...]; a vergonha é uma dor ou perturbação relativa aos vícios que se *julga* causar a perda pública da reputação [...]. Pode-se facilmente multiplicar os exemplos: o ponto é sempre que, para cada emoção, há em sua base um juízo [...], sem o qual a própria emoção não se engendra. [...] há um juízo no interior mesmo das emoções.

⁵⁹ Ademais, Rossi (2018) detecta a possibilidade de uma teoria para as emoções como exemplo categórico do hilemorfismo, configurando, dessa maneira, a estrutura hilemórfica das emoções, que abre importantes debates contemporâneos sobre a relação corpo e mente e, em acréscimo, revigora a relevância de nossa temática.

⁶⁰ Que a emoção esteja associada necessariamente à dor e prazer é um enunciado que apenas formularia em termos universais o que a definição de raiva afirma, isto é, que se trata de um desejo de vingança com dor, por causa de um desdém *aparente*, por um lado, e que um prazer se segue de toda raiva, por causa da esperança da desforra, por outro lado. Essa descrição, todavia, é assim minuciosa apenas para o caso da cólera, em *Retórica*.

A esse respeito, conforme Lebrun (2009) salienta, não é de se espantar que a ampla concepção de paixões em Aristóteles faça parte de *Retórica*, cuja análise a conjugue aos modos de um orador suscitar as paixões ou pacificá-las, em seus ouvintes. Saber jogar com impulsos pertence à técnica oratória, sendo muito provável que os retores tenham sido os primeiros a conferir à acepção de *pathos* o sentido que contemporaneamente chamamos de *psicológico*. “O objetivo do orador [...] não consiste apenas em convencer através de argumentos. É necessário também que ele toque a mola dos afetos, e utilize os movimentos da alma que prolongam certas emoções.” (LEBRUN, 2009, p. 14). O estudo dos efeitos produzidos por discursos em nós faz *pathos* perder o estatuto de ser um passivo do ser humano. Logo, é fácil notificar as paixões enquanto um movimento ativo do ser, competente aos desejos. “Assim, sinto cólera quando sinto desejo de me vingar de uma manifestação de desprezo, de uma humilhação ou insulto. Sinto ódio quando, a qualquer preço, desejo a destruição de alguém, mesmo que eu não seja testemunha do mal que esse alguém sofre.” (LEBRUN, 2009, p. 14).

De acordo com a perspectiva aristotélica, Fortenbaugh (1975) acredita ter capturado a essência das emoções nas três coisas que as causam: engatando-se a disposição do agente, os traços do objeto com o qual o agente se emociona e os motivos pelos quais se emociona, formaliza-se a essência das emoções, que pode ser sintetizada por *cognição*.

Para Fortenbaugh (1975), principalmente quanto à afecção emocional da raiva,⁶¹ Aristóteles captura tanto sua essência quanto sua causa eficiente, valendo-se de que ambas digam da mesma coisa. Segundo o autor, a descrição de raiva dada por Aristóteles em *Retórica* pode ser cotejada à passagem de *Segundos Analíticos*, em que Aristóteles (1984d, 94a35-b10) considera não um ataque real como causa eficiente da retaliação, mas o pensamento ou imaginação do ultraje. Deve um indivíduo apenas *se ver* desrespeitado para mobilizar-se a um (suposto contra-) ataque.

Nessa direção, podemos articular três fundamentos estruturais das emoções: as potências perceptivas, imaginativas e deliberativas, as quais podem ser aglutinadas em duas funções: a imaginação perceptiva e a imaginação deliberativa, que, por sua vez, podem se fundir na expressão moderna de *cognição*.

⁶¹ A raiva (ou cólera) é tida como paradigmática, porque nela Aristóteles (2005, II 1) flagra e sublinha as principais características do aspecto cognitivo das emoções: ele clarifica a relação da emoção com a dor e com o prazer; ele firma claramente os motivos da ocorrência emocional; e ele estabelece de modo igualmente claro o objeto contra o qual a emoção se volta.

Atendo-se ao aspecto fenomenológico das emoções, ou seja, de que elas são produtos da forma especificamente humana de perceber e operar com a realidade natural, a Psicologia revela que a peculiaridade de cada emoção se faz depender em maior ou menor escala da avaliação cognitiva de um sujeito observador. Uma emoção é um fator *psicológico*. Por essa razão, Silva (2013, p. 14) designa as emoções, em Aristóteles, como “afecções psicológicas”.

Elas podem até apresentar algum tipo de reação no corpo, como as sensações, mas, como consideramos antes, dizem respeito aos estados de alma e, portanto, além de reações físicas, as paixões apresentam motivos e objetos que as provocaram, o que é de ordem psicológica. Em vez de ver as paixões simplesmente como sentimentos que impelem alguém a se comportar de certa maneira, Aristóteles inclui a possibilidade de conhecermos e entendermos o estado emocional da pessoa. (SILVA, 2013, p.18).

Por isso, Aristóteles (2012a, 403a29-b15) assevera, a respeito de *afecções* serem “determinações na matéria”:

[...] o estudioso da natureza e o dialético definiriam diferentemente cada uma das afecções da alma; por exemplo, o que é a cólera. Pois este falaria em desejo de retaliação ou algo do tipo, ou outro, por sua vez, falaria em ebulição do sangue e calor em torno do coração. Um discorre sobre a matéria e o outro sobre a forma e a determinação. Pois a determinação é forma da coisa, e é necessário que ela exista em uma matéria de tal qualidade, se existir. [...] O estudioso da natureza aborda todas as funções e afecções que correspondem a um tal corpo e a uma tal matéria; e no que diz respeito às afecções que não são deste tipo, ele as deixa para outros – algumas são eventualmente tratadas por aquele que domina uma arte, por exemplo um carpinteiro ou médico. O que não é separável mas não se considera como afecção de um tal corpo e sim abstratamente, estuda-o o matemático. Por fim, o filósofo primeiro trata do que é separado como tal.

De acordo com Aristóteles, devemos abrir mão de estudar as emoções do ponto de vista filosófico, restringindo-nos ao seu aspecto material, ou vice-versa? Não. Deveríamos ter os dois, são abordagens complementares, não excludentes. Vale pôr um acento no último trecho de *Anima*: as emoções devem ser abordadas tanto do ponto de vista dialético (objetivo) quanto do ponto de vista do estudioso da natureza (subjetivo), como um profissional da saúde, por exemplo, um médico ou psicólogo. Justamente por isso o elemento da cognição é primordial à noção de emoção: a cognição se presentifica quer na abordagem objetiva (formal), quer na subjetiva (material e aparente) da noção. Muitos autores concordam que o aspecto cognitivo corresponde à essência das emoções, em Aristóteles (FORTENBAUGH, 1975; ZINGANO, 2007; SILVA, 2013).

Assim, com a pretensão de alumiar nossas considerações, tomemos, a partir de *Retórica*, exemplos descritivos de emoções ofertados pelo próprio Aristóteles, avaliando se é válida essa hipótese, conforme os três fatores constitutivos referidos a toda emoção: os alvos

da emoção, a situação mental (as disposições) do agente emocionado e as razões contextuais com base nas quais que as emoções se desencadeiam.

3.2 Tipos de emoção conforme a *Retórica*

A lista extraída de *Retórica* não deve ser, precisamente, rotulada como lista de “emoções”. Recordemo-nos que Aristóteles se refere a todos os índices presentes na lista como conjugações da palavra *πάθος*, e a melhor tradução em português para esse vocábulo continua sendo “afecção”. Importa reforçar isso, pois, caso utilizássemos indistintamente emoção (ou paixão) para traduzir *πάθος* (ou *pathos*), teríamos as emoções como uma das formas de alteração qualitativa da alma, junto às disposições e às capacidades. Isso implicaria uma confusão: emocionar-se se trataria, nesse sentido deturpado, de uma qualidade da alma, não de um fenômeno existencial.

Em *Ética a Nicômaco*, portanto, o termo a que Aristóteles alude como uma das espécies de qualidade da alma indica a capacidade da substância que é o ser humano de se afetar; logo, o termo significa *afecção*; e, quando Aristóteles descreve, em *Retórica*, os tipos de afecções, é importante ter em mente que tais tipos somente podem ser designados também como “emoções”, porque praticamente *quase* toda emoção contém em seu bojo o aspecto de ser uma afecção, conquanto a ela não se reduza. Ou seja, uma pode emoção provir de uma afecção, mas nem toda afecção é uma emoção e cada uma detém para si respectivas diferenças específicas. Em suma, não podemos deixar-nos confundir a parte com o todo - uma afecção pode participar do fenômeno da emoção, mas não o esgota. Sabendo de tudo isso podemos então dizer que em *Retórica* Aristóteles (livro II) analisa algumas formas de *emoções*.

As emoções tratadas em *Retórica* são:⁶² cólera e tranquilidade (ou calma ou o processo de se acalmar), ódio e amor (ou amizade), medo e confiança, pudor (ou vergonha ou respeito) e despudor (ou desvergonha), favor e/ou gratidão, não gratidão, piedade (ou compaixão), inveja, indignação, emulação e desprezo.⁶³ Nesse sentido, passemos para uma revisão:

⁶² Alguns autores adicionam a essa lista o preconceito, a esperança e a alegria, bem como o ímpeto e o apetite, os quais, via de regra, são formas primárias (irracionais) de desejo; também o anelo geralmente é indexado (LEITE, 2012).

⁶³ Mais precisamente, teríamos, em *Retórica*, a contagem exata de dezoito emoções; além das quinze supracitadas, haveria também mais três emoções inominadas por Aristóteles, as quais ele contrapõe à emoção de piedade. Pode-se considerar, ademais, a segunda definição que Aristóteles oferece à afecção, em *Retórica* (2005, 1388b30-35), na qual ele incorpora os desejos irracionais apetite e cólera ao rol de afecções; e, também, o seguinte trecho: “O despertar da aversão, da compaixão, da cólera e de similares paixões da alma [...]” como referenciando mais uma emoção ao estoque, isto é, a “aversão”. Em relação a esse inventário, pode-se considerar também “esperança” ou “expectativa”, angariada na explicação sobre a “segurança”, como uma emoção a mais.

3.2.1 Cólera

A começar pela cólera⁶⁴, pensamos-la como uma exasperação (animosidade) raivosa (emocional) que tem por lastro um tipo de cognição e, por isso, se associa *indiretamente* à razão.

“Cólera” (*orges*) pode ser entendida tanto como “emoção”, correspondente à “ira”, “fúria”, “raiva”, “irritação”..., quanto como “inclinação” (ou desejo) irracional (*thymos*), correspondente a “ânimo”, “impulso” ou “furor”, “ímpeto”... As palavras *orges* e *thymos* são termos intercambiáveis, para Aristóteles. Talvez mais depuradamente poderíamos precisar *thymos* como o aspecto essencialmente desiderativo da própria emoção, sendo antes, portanto, uma afecção; e, *orges* como propriamente a emoção por completo, ou seja, como aquilo lastreado por cognição (disposições iniciais do agente, caracteres do objeto remetido e motivos circunstanciais que ligam o agente ao objeto) e cujo princípio capacitativo é *thymos*, desejo. Em todo caso, “cólera” supre ambas as noções.

O tipo de cognição é devido ao aspecto de ser causada por “desprezo não merecido” (ARISTÓTELES, (2000, 1388b30-35) 1378a30-35). Esse fator deve envolver alguma ponderação, na medida em que o desprezo depende das posições sociais, econômicas, morais e geracionais (de faixas etárias) relativas aos indivíduos interagindo (ARISTÓTELES, (2000, 1388b30-35) 1378b10-15; 1378b35-a10).

De acordo com Konstan (2006), a cólera pode ser compreendida como um índice de infração das normas sociais de bem-estar e *status* pessoais. A análise de Konstan (2006) trabalha para historicizar as emoções, nos termos do grego antigo. Por isso, para o autor, as emoções destacadas por Aristóteles diriam respeito não a um estado interno de um agente, mas a um indicativo das assimetrias dos valores políticos inerentes aos vínculos sociais. Assim, a raiva e a vergonha, por exemplo, concerniriam a violações de normas sociais e aos efeitos da organização social sobre a autoconsciência (auto-organizada). Assim, a raiva seria uma resposta a um desprezo de alguém cuja reputação é inferior àquele que a sente e, por isso, a emoção se articula com o poder de exercer vingança, o qual seria um ato de regulação em direção ao *status quo* e uma habilidade contingente do estado de coisas desigual de um mundo

Assim, todas essas emoções extraoficiais citadas por Aristóteles fazem com que o número de emoções referidas em *Retórica* suba para vinte e duas. Contudo, as quatro últimas o filósofo pouco ou nada explana, primeiro, no sentido de encabeçarem um capítulo de sua obra e, segundo, no sentido de serem produtos cognitivos, com disposições, alvo e motivos próprios.

⁶⁴ De modo arbitrário também designamos cólera (*orges*) por “exasperação raivosa”, uma vez que o termo em latim *lato sensu* usado por Aristóteles contempla alguns outros significados que têm, em português, gênero similar à cólera, quais sejam, irritação, raiva, ira, agitação emocional interior...

pautado em reputação, valor e busca por harmonização constante. A cólera seria motivada pelo desejo em preservar relações de poder adequadas na sociedade.

Com efeito, cólera é causa para as ações praticadas com vistas à restituição da honra do agente; por isso, as ações de represália são inerentes ao sentimento de cólera (enquanto impulso e enquanto emoção). A dor aparece como condição necessária tanto ao aparecimento da emoção quanto das ações que se implicam dela: o sofrimento exige uma ação reparadora. A dor, contudo, não pode ser gênero da raiva, simplesmente porque ela acompanha e é produzida antes da emoção (ARISTÓTELES, 1973, 125b25-35). A dor pode ser *uma* causa da raiva (125b30-35). Entretanto, na cólera, temos uma dor não exatamente perceptiva e imediata, mas uma gerada pela capacidade imaginativa, de modo que a cólera seja uma afecção passível de associação raciocinativa. Zingano (2007, p. 150) assinala:

A observação sobre o prazer e a dor pode ser vicária da definição ausente? Infelizmente, não [...], pois a definição possui um papel explicativo ou causal que falta aqui: não é porque se sente prazer ou dor que se tem uma emoção. Pode-se mesmo assim dizer que, se o fato de ser acompanhado de prazer e dor não exprime [...] a essência, é, no entanto, um próprio da emoção, o que seria já um ganho. Porém, deve-se responder a isso que tampouco é um próprio da emoção, pois a ação também é acompanhada de prazer e dor, e ação e emoção não são a mesma coisa.

Mais uma vez, talvez fosse mais preciso dizer da imaginação enquanto diferença específica da raiva. Aliás, a dor enquanto elemento não acidental da emoção de raiva não exclui dela o seu inverso, o prazer, pois a esperança de vingança é prazerosa⁶⁵ (ARISTÓTELES, 2000, 1378b1-5). A cólera envolve tanto dor como prazer. A esperança (crença) em vingar-se daquele que provocou desaforo produz prazer; em contrapartida, o desejo retaliativo é doloroso, porque evoca a recordação do ultraje. Essa noção da cólera respeita a posição de Aristóteles (2005, 1369b30-1370a5) quanto ao que seja prazer e dor.

Nas palavras de Aristóteles (2000, 1378a30-b1), “[...] seja, então, a cólera o desejo, acompanhado de tristeza, de vingar-se ostensivamente de um manifesto desprezo por algo que diz respeito a determinada pessoa ou a algum dos seus, quando esse desprezo não é merecido.” Assim, o desejo de vingança ajuda a definir cólera (ARISTÓTELES, 2000, 1378a30). A vingança, a qual é causada por desejo, pode ser esquematizada ou como bem ou como prazer; apenas imaginá-la é prazeroso para o agente.

⁶⁵ A dor se liga à cólera por motivo do desprezo alheio não merecido, ao passo que o prazer se segue da imagem esperançosa em se vingar. Por isso, ainda que dor e prazer ocorram concomitantemente, cada uma não acompanha o mesmo aspecto da emoção. Em relação ao tempo, dor e prazer se misturam; quanto às partes componentes da emoção (imagem de desprezo e imagem do desejo retaliativo), dor e prazer são respectivos, ou um ou outro para cada imagem mental.

O alvo da cólera sempre é um indivíduo e nunca um objeto inanimado ou a humanidade em geral. O objeto da raiva não é genérico nem indeterminado; para que se dê o desprezo, é necessário ser possível ao agente identificar exatamente *quem* o vilipendia e qual posição ele tem, em relação ao vituperante. Assim, a cólera sempre se dirige contra *um* indivíduo, e nunca contra uma classe de indivíduos.

Embora coexistam índices de sofrimento na cólera, ela também se acompanha do prazer, ou melhor, da prelibação expectada ante a ação que a representa, qual seja, a vingança, quando esta é obtível, e da libação decorrente do ato vingativo, quando já perpetrado.

Além disso, a raiva nos acomete quando nos encontramos desejan-tes de algum bem; segundo o próprio Aristóteles (2000, 1379a10-20), conduzem-nos à cólera aquele que cria obstáculos, ou recusa prestar auxílio, nos contrariando. Assim, uma pessoa doente encoleriza-se pela desconsideração à sua enfermidade; um indivíduo pobre, por seu desfavorecimento não ser objeto de consideração; o amante, pela não correspondência de seu amor. Encolerizamo-nos também quando os acontecimentos contrariam e frustram nossas *expectativas*: a adversidade inopinada é particularmente dolorosa, tanto quanto a realização totalmente inesperada de nossos desejos é especialmente prazerosa.

Note-se: uma opinião gera a cólera, sendo o fator determinante para a emoção uma crença, uma imagem mental. Nesse sentido, como explicado por Silva (2013, p. 19),

A cólera pode ser causada pela simples aparência de ultraje, isto é, não é necessário que ele tenha realmente ocorrido, basta pensar que ocorreu. Claro que quando o ultraje acontece de fato, é natural a referência ao ato ultrajante como a causa eficiente da paixão. Além disso, um homem colérico pode entender que foi menosprezado em uma situação particular, mas se julgar que se enganou quanto ao insulto que pensa ter sofrido, pode modificar seu julgamento e sua cólera será abrandada.

Segundo Aristóteles, um sujeito se enfurece se apenas suspeitar que não é detentor de certos atributos questionáveis por um suposto rival; esse sujeito já deve estar então em *disposição* de suspeição, bem como deve confabular (fantasiar) a esse respeito; ora, quando alguém está convicto de possuí-los, ele é capaz de ignorar o desdém. E, ademais, nós nos encolerizamos, quando *esperamos* algo de alguém, pois é alguém amigo, conhecido e benquisto, ou devedor de favores ou retribuições de variadas espécies, alguém sobre quem temos predisposta a crença de que ele nos prestará auxílios, e esse algo então não nos é concedido; nós nos enraivecemos contra alguém, quando temos, em relação a ele, frustradas nossas expectativas defronte algo desejado e do qual esse alguém tem posse e nenhum motivo aparente para não nos conceder (ARISTÓTELES, 2000, 1379b1-10). Além de tudo isso, encolerizamo-nos com alguém em quem notamos desdém volitivo; isto é, não ficamos

nervosos com quem nos machuca sem intenção voluntária (“sem *querer*”). Para tanto, devemos, além de interpretar a circunstância, interpretar o estado de espírito (a disposição) e os modos de comportamentos daqueles com quem nos enraivecemos, para nos dispormos à emoção.⁶⁶

Assim, endossa Zingano (2007), o aspecto cognitivo não é somente parte da emoção, mas seu fundamento decisivo. Segundo Aristóteles, embora tanto a dor quanto a crença no desprezo sejam predicados da cólera, uma vez que o sujeito exasperado experimenta simultaneamente o sofrimento e acredita ou se julga desdenhado, a crença é aquilo que de fato determina o rumo de sentido para uma emoção; se fosse a dor ou o prazer os determinantes das emoções, dificilmente poderíamos diferenciá-las, visto todas elas se atribuírem mais ou menos prazer e/ou dor e nada disso distinguir uma emoção de outra.

Por isso, Zingano (2007) adota o termo aristotélico “discriminação” (*krisis*) para referenciar o sentimento, o tipo de percepção ou a imaginação (crença) presentes nas emoções. Mesmo ideias, devaneios e divagações podem engatilhar intensas emoções.

Nussbaum (2009) confirma ser uma emoção aristotélica típica concebida como a combinação de um sentimento de prazer ou dor com um tipo particular de crença. Segundo a autora, a fúria é a combinação de um sentimento doloroso com a crença de ter sofrido uma injúria. O sentimento e a crença não estão apenas contiguamente ligados, a crença é o fundamento do sentimento. Se o agente descobrisse ser a crença falsa, o sentimento não perduraria. Se eu descobro que um menosprezo imaginado em verdade não ocorreu, minha fúria se desvanece; se permanecer alguma irritação, hei de considerá-la como uma espécie de fibrilação da irritação ou como um resquício residual da excitação irracional, não exatamente como fúria.

É parte dessa concepção a ideia de que as emoções devem ser avaliadas como racionais ou irracionais, “verdadeiras” ou “falsas”, dependendo da natureza das crenças que as fundamentam. Se minha fúria se baseia numa crença falsa, adotada com precipitação, de que cometeram uma injustiça contra mim, ela pode ser criticada tanto como irracional quanto como “falsa.” (NUSSBAUM, 2009, p. 336).

Em suma e por fim, a cólera é gerada por um maltrato injustificado de alguém que surpreendentemente assume diante de nós uma postura hostil. Os alvos da emoção são indivíduos diretamente desrespeitosos conosco; nossas disposições para a emoção se seguem da honra preconcebida; e os motivos, vinculados aos alvos, decorrem da percepção do ataque

⁶⁶ Trata-se de uma crença bem detalhada, esta que fundamenta a cólera! Não é uma simples denotação imaginativa, mas uma imaginação na qual a capacidade intelectual e as disposições para tal capacidade participam enfaticamente.

injustificado. Os três fatores dizem da psicologia (esquema cognitivo) da cólera, sem a qual a emoção não surgiria: presume-se que assim o será para toda emoção subsequente.

3.2.2 Tranquilidade ou o processo de se acalmar

A tranquilidade pode não ser considerada uma emoção, mas ato contínuo da retroação da cólera - propriamente o processo de suavizar o espírito no sentido da constância. Ademais, a calma é concebida por Aristóteles (1984a, 1125b25-1126a5) como uma virtude moral, isto é, a disposição correta entre a cólera e a impassibilidade ou o ânimo fleumático. “A calma é um meio termo com respeito à cólera. [...] O excesso poderia ser chamado ‘irascibilidade’, pois que a paixão é a cólera [...] o homem calmo não é vingativo, mas inclina-se antes a relevar faltas. A deficiência, seja ela uma espécie de ‘pacatez’, é censurada.”

Assim, define-se a tranquilidade como um reestabelecimento ao estado normal – o que em algum momento Aristóteles (2005, 1369b30-1370a10) entende como sendo propriamente o prazer.

Seja a calma, portanto, a inibição e o apaziguamento da cólera. Se sentimos cólera contra os que desdenham, e o desdém e voluntário, é evidente que com aqueles que nada disso fazem, ou agem involuntariamente, ou parecem agir assim, somos calmos. Igualmente, com os que queriam o contrário do que fizeram. E com os que também se comportam dessa maneira consigo mesmos, pois ninguém parece desdenhar a si próprio. E com os que reconhecem seus erros e se arrependem, porque, considerando como uma punição o pesar pelos atos praticados, eles fazem cessar a nossa cólera. (ARISTÓTELES, 2005, 1380a5-20).

Ao perceber que alguém agiu de modo insultante involuntariamente ou sem o propósito de atingir particularmente a nossa pessoa, tranquilizamo-nos. Por sua vez, a vingança alcançada traz a cessação da cólera e o abrandamento do espírito, o mesmo fazendo a condenação do responsável por nos infligir sofrimento outrora (ARISTÓTELES, 2005, 1380b1-20). Nós somos tomados por calma, quietude, sossego, placidez, serenidade... quando nos encontramos nas *disposições* contrárias às que provocam cólera; por exemplo, quando nos divertimos, rimos..., quando vivemos dias de felicidade, saboreamos o êxito de um empreendimento ou gozamos da abundância de bens à mão e estamos livres de sofrimento; quando estamos em face de nada de atribulativo e/ou que exija indulgência. Da mesma maneira, o passar do tempo dispõe um indivíduo a se acalmar, uma vez que o tempo desgasta a agitação.

Enfim, excluindo a discriminação do desdém, tem-se o sentimento de calma. Se o agente se convencer da incoerência ou involuntariedade do desprezo, finda-se a cólera e ele é tomado por calma. Ademais, se o agressor reconhecer seu erro e buscar repará-lo, ou se o agressor agiu por impulso ou por raiva e não por desprezo, mais facilmente podemos perdoá-

lo e nos tranquilizar. Por outro lado, se estou disposto a não me aborrecer, em virtude de outros fatores circunstanciais e subjetivos me garantirem certa paz de espírito, por mais que alguém me faça um deboche, posso facilmente ignorá-lo. Tais coisas, a discriminação (unida aos motivos circunstanciais) e a disposição do agente emocionado, determinam a caracterização da tranquilidade e de seu oposto, a cólera. A vontade age de modo adjacente a essas emoções. Conquanto sejam emoções irracionais, pois a vontade não se presentifica no interior das definições delas, o desejo irracional nelas submetido é aliável à razão.

Em suma e por fim, os alvos da tranquilidade são o exato oposto dos da cólera: os indivíduos que não intentam diretamente nosso mal. As disposições da calma são estados de espírito em que não há necessidade de se fazer prevalecer a honra, quando, por exemplo, estamos entre amigos ou pessoas que emanam confiança. As circunstâncias da tranquilidade são aquelas todas em que não há motivo para se enraivecer.

3.2.3 Amizade ou amar ou amor

Na ambientação de *Retórica*, o amor destoa das demais emoções, sendo singular: ela é a única em que o desejo subjacente é racional,⁶⁷ ou seja, ela é a única emoção ancorada por vontade, e não desejos relativamente irracionais:⁶⁸

Seja amar *o querer* para alguém o que se julga bom, para ele e não para nós, e também o ser capaz de realizá-lo na medida do possível. Amigo é o que ama e é, por sua vez, amado. Consideram-se amigos os que assim se acham dispostos reciprocamente. (ARISTÓTELES, *Retórica* 1380b35-1381a5, grifo nosso).

Assim, o objeto de desejo do amor não é tanto o prazer, mas bens. Não se trata de uma busca egoísta por prazeres ou honra ou fugir a um perigo; trata-se da perseguição, desinteressada, solícita, magnificente, por bens úteis para benefício de outrem. Por conseguinte, o amar, para Aristóteles, não é restrito ao amor sexual; abarca o amor filial ou de amizade. Querer bem às pessoas as quais amamos encerra a noção: amigo é aquele que compartilha e se regozija com o bem que nos sucede e também se aflige pelo mal que nos atinge, exclusivamente em função do benefício do amigo, sem qualquer outra motivação ou interesse (ARISTÓTELES, 2005, 1381a1-10). Assim, somos unidos com o amor, quando os bens e os maus são comuns entre nós e nossos amigos:

São, pois, amigos aqueles que consideram como bens e males as mesmas coisas que nós, assim como os que tem em comum conosco amigos e inimigos. De fato, tem

⁶⁷ Enquanto a cólera é definida como um “desejo”, o amar é definido como “*uma espécie de desejo*”, isto é, o querer ou desejar racional.

⁶⁸ Há três formas de desejo: a racional, a relativamente irracional e a absolutamente irracional.

forçosamente os mesmos desejos que temos, de sorte que, se alguém quer para outro o que deseja para si, parece ser seu amigo. Amamos além disso os que fizeram favor seja a nós⁶⁹, seja aqueles por quem temos interesse, ou se os benefícios são importantes, ou feitos de boa vontade, ou em determinadas ocasiões e por nossa causa, ou aqueles que, cremos, quereriam prestar-nos serviço. E os amigos de nossos amigos, ou melhor, os que amam as pessoas que amamos. Igualmente, os que são amados pelos que nos são caros. E os que tem os mesmos inimigos que nós, ou melhor, aqueles que odeiam os que odiamos, assim como os que são odiados pelos mesmos que nos odeiam, porque para todas essas pessoas os bens parecem ser os mesmos que para nós; assim, desejam nosso bem, o que dizíamos ser característica do amigo. (ARISTÓTELES, 2005, 1381a5-20).

Num sentido relativo, assim nos sentimos para com aqueles que zelam por nossos entes queridos; também com aqueles que compartilham nossas virtudes ou que compartilham daquilo que temos por um bem; e assim por diante... Logo, o amor se acompanha de prazer, não obstante desejar bens mais do que prazeres.

O traço da racionalidade na emoção marca o amor, de modo especial. O alvo e os motivos dessa emoção são fusionados por Aristóteles e, por isso, o filósofo arrola por volta de quarenta tipos de pessoas e motivos para se amar, de sorte que os motivos e os tipos de pessoas aparecem sempre misturados em seu argumento (LEITE, 2012). Mais do que isso, pode-se pensar que também a disposição daquele que ama se funde aos motivos e tipos de objeto, pois a racionalidade executa um papel decisivo na escolha, tanto para como se dispor ao amar quanto para a escolha de pessoas e razões de se justificar a emoção. Rapp (2002, *apud*⁷⁰ LEITE, 2012) faz importante ressalva nesse sentido: apesar de o método utilizado para repartir analiticamente as emoções presumisse que todas elas fossem divididas de modo homogêneo entre alvo, razão e disposição, com efeito, deve-se levar em conta que, em muitas oportunidades, Aristóteles fusiona as causas e os alvos.

Dado ser a única emoção sustentada por vontade, parece que Aristóteles pensa o amor como uma emoção que assessora e regula amplamente a organização das dinâmicas sociais, visto que pode ser recrutada num indivíduo, para auxiliá-lo a respeito de outras emoções: o amor pode ser voluntariamente elegido pelo agente para lidar com situações cotidianas em que outras emoções de caráter polêmico surjam. O amor firma os vínculos do ser político. A qualquer momento, um indivíduo pode, por exemplo, lançar mão do amor para recompor seus relacionamentos afetivos com as demais pessoas de sua comunidade. Por isso, o amor é um sentimento que se vale de reciprocidade: amigo é aquele que ama e é amado em troca. Um sentimento que serve para unir um povo, consolidar os laços de uma nação. Nesse sentido,

⁶⁹ Essa oração indica que uma emoção a qual podemos nomear como “gratidão” possa estar subsumida ao amor. E se “generosidade” também parece estar subsumida ao amor, todo o termo *kharis*, emoção que Aristóteles trata subsequentemente, pode ser considerada como uma espécie de amor.

⁷⁰ RAPP, C. *Aristoteles' Rhetorik I*. Berlin: Akademie, 2002.

para eu ser amigo, as pessoas a que tenho como tais precisam me reconhecer como tais; essas pessoas precisam me identificar como um deles. Meyer (2000, p. 44) ratifica:

O amor, ou a amizade, é certamente um vínculo de identidade mais ou menos parcial. E o próprio lugar da conjunção, da associação - ao contrário do ódio, puramente dissociador. Se a cólera e a calma funcionam, antes de tudo, com base na assimetria, na diferença entre os protagonistas, que elas anulam, respeitam ou enfrentam com êxito, o amor é recíproco para Aristóteles. Ele cria a paridade - mas o ódio, também, sem dúvida é recíproco. A distância entre os indivíduos se revela insignificante, o que afinal torna o amor e o ódio tão violentos.

Lembremos que aquilo que Aristóteles, como os gregos antigos em geral, designava por imagem mental não era predicado dum indivíduo, mas daqueles todos com quem o indivíduo comunga, daqueles todos com quem partilha sua existência política. Portanto, o *logos*, isto é, tanto racionalidade como linguagem (CHAUÍ, 2011). As fronteiras e possíveis barreiras entre “externo” e “interno”, entre subjetivo e objetivo e/ou entre particular e social são borradas no contexto da Grécia antiga (SILVA, 2018). Nesse sentido, o amor é um sentimento que une e organiza a espécie humana; por causa e através dele é que seríamos um animal *político* – inerentemente social; pois a linguagem não é atributo de um, mas de todos da união social, e aquilo formado por linguagem é compartilhável.

No contexto de cada nação, onde a língua falada é uma, o amor - caracterizado pelo *logos* em seu seio (desejo *racional*) - é o sentimento que sedimenta a identidade social. Dificilmente poderia se amar aqueles que não partilham da mesma identidade. Pode-se dizer que, de acordo com Silva (2018), na Grécia antiga, os estrangeiros são quase de outra espécie – e, de fato, se considerarmos os hábitos como uma “segunda natureza” dos indivíduos e sendo esses hábitos somente partilhados pela via comunicacional, os hábitos comuns instauram a “natureza”, a identidade de um povo, fazendo-o diferir essencialmente de outros povos. Na Grécia antiga, um indivíduo adventício é um indivíduo estranho à comunidade em que ele é recém-chegado. Não se pode sustentar que ele ama alguém do novo povo ou que é amado de volta; nem que ele saiba o que é o amor, dado o amor ser produto do *logos* e o *logos* em ato (numa língua específica), característico a determinado povo.

Sendo o ódio o inverso do amor, claro é que o ódio é manifestação do encontro com a alteridade radical, com tendências à desvinculação e destruição. Posso então *querer* me vincular a outrem estrangeiro, aglutinando-o ao meu ser (ao meu povo), ou dar penhor àqueles meus próximos semelhantes (que partilham comigo ligações de estirpe, genealógicas ou políticas) de que eles são de fato “os meus” (concidadãos): isso é expressão de amor em mais alto grau. Posso, ao contrário, *querer* reprochar e rejeitar um indivíduo, o qual, apesar de fazer-se presente em meus dias, não considero como meu semelhante, ou censurar

discriminativamente todos aqueles que são de fora do meu círculo social e político: isso tudo é manifestação do ódio.

Em suma e por fim, os alvos do amor são aqueles por quem compartilho de minha identidade psíquica. As disposições para amar se devem ao desenvolvimento de hábitos deliberativos previamente instanciados no agente, porque a emoção decorre da vontade, e mesmo a vontade necessita de ser maturada (BOVETO, 2018). Os motivos da emoção podem ser escolhidos independentemente da circunstância, por causa da vontade como esteio da emoção: posso evocar o amor para apaziguar uma situação hostil ou simplesmente para proporcionar, aos meus, dias melhores.

3.2.4 Ódio ou inimizade

O ódio é o inverso do amor; por conseguinte, a inimizade devem ser analisada tomando-se como referência os seus opostos (ARISTÓTELES, 2000, 1382a1-5). Conforme Aristóteles, a inimizade pode ser gerada por cólera (a raiva em um indivíduo pode despertar o ódio em um outro), descaso ou calúnia. Assim, enquanto a cólera surge de ofensas feitas contra nossa pessoa, a inimizade pode dispensar essas causas, e, com efeito, pode-se odiar alguém simplesmente porque se supõe ele possuir um caráter. Logo, o ódio (inimizade) e a exasperação (raiva, ira, fúria, cólera...) diferem quanto a suas respectivas naturezas cognitivas; nas palavras de Aristóteles (2000, 1382 a 1-5): “São causas do ódio a cólera, o ultraje, a calúnia. A cólera, pois, provém daquilo que nos toca pessoalmente, enquanto o ódio surge mesmo sem nenhuma ligação.”

Nesse sentido, enquanto a cólera se dirige contra indivíduos, o ódio é dirigido também a uma classe de pessoas, sobretudo àquelas com quem não partilhamos virtudes ou outros bens.⁷¹ Ademais, enquanto a cólera é apaziguada ou curada pelo tempo, o ódio pode ser perene. O ódio é contínuo; a cólera é passageira; uma vez irrompida e sua ação cumprida, a cólera se esvai, o ódio não. Ora, enquanto a raiva visa ao sofrimento, o ódio almeja a destruição, a aniquilação de seu objeto; o ódio deseja a ruína moral e/ou física do outro. O objetivo (desejo ou querer) do ódio é causar males;⁷² o da cólera, dor:

⁷¹ Esse ponto é importante, pois coincide com o que destacamos acima sobre o amor. O ódio, nesse sentido, seria a emoção do estranhamento.

⁷² Aristóteles é coerente: o amor deseja bens e apenas indiretamente proporciona prazer aos envolvidos; ora, o ódio, então, deve desejar males, e Aristóteles confirma isso; porém, nem indiretamente o ódio visa ao prazer daquele que odeia nem a dor daquele que é odiado. Nessa perspectiva, a correspondência do ódio não é só para com o amor, mas para com a raiva. O fato de nem o prazer nem a dor estarem envolvidos com o ódio concorda com a correspondência invertida desse sentimento para com a raiva, visto esta objetivar a dor de seu objeto e

A [cólera] pode ser curada com o tempo, mas o outro é incurável. A cólera é o desejo de causar desgosto, mas o ódio, o de fazer mal, visto que o colérico quer notar o desgosto causado, enquanto ao que odeia nada importa. As coisas que causam desgosto são todas perceptíveis, as que acarretam os maiores males são as menos perceptíveis: a injustiça e a insensatez, pois a presença do vício não nos causa nenhum desgosto. A cólera traz consigo desgosto, mas o ódio não é acompanhado de desgosto, visto que o colérico sente desgosto, enquanto aquele que odeia, não. O primeiro poderia sentir compaixão em muitas circunstâncias, mas o outro, em nenhuma; um deseja que o causador de sua cólera sofra por seu turno, enquanto o outro, que ele desapareça. (ARISTÓTELES, 2000, 1382a5-20).

Através da cólera como parâmetro, Aristóteles examina o ódio. É interessante que, ao invés de usar o amor a esse propósito, ele use a cólera. Isso diz o quão elementar ele considera esta última emoção (ou desejo); e de fato é, se lembrarmos que ele também põe cólera como um desejo fundamental ligado à animação, a um estado de espírito exaltado que primordialmente põe os indivíduos humanos em movimento. Logo, oscilando entre o se enraivecer e o odiar é que Aristóteles encontra esclarecimentos sobre o ódio. O filósofo parece se preocupar mais em que sentido o ódio difere da raiva do que propriamente fundamentar, por meio dos três aspectos cognitivos, quais são os componentes do ódio. Na verdade, os componentes do ódio se tornariam tacitamente evidentes por meio da comparação, dado que ele já havia elucidado tais aspectos na cólera.

Note-se: Aristóteles adjunta alguns elementos ao sentimento de cólera, em sua explicação sobre o ódio: o sujeito colérico *quer* alguma coisa, ele quer que aquele a quem tem raiva sofra por suas mãos. Entretanto, o querer da cólera não aparece como subsumido à emoção, contudo, como uma possível incidência ou consequência dela. Assim, o querer anda ao lado do sentimento; este pode até ser irracional, mas suas repercussões no ato podem ser reguladas pela vontade.

Outro aspecto diz respeito ao papel desempenhado pela vontade, no ódio. Apesar de Aristóteles não se referir a nada disso, nesse texto, é implícito que, sendo o ódio o oposto do amor, o ódio deve corresponder especularmente ao amor; isto é, o ódio deve conter uma forma de querer contraposta à forma de amor: se, nessa emoção, há de se querer bens àquele objeto amado, no ódio, há de se *querer* males àquele objeto odiado. Em consequência, o ódio é controlável pela razão. Basta supor que, caso eu odeie alguém, posso por força do meu querer desejar bens a ele, soterrando a emoção anterior e fazendo prevalecer aquilo que meu caráter me dita como certo ou o mais correto, independentemente da circunstância.

proporcionar prazer ao agente. Nesse sentido, o ódio aparece não como rancor, mas como uma espécie de indiferença ressentida. Ódio, amor e cólera são uma tripartição, em que cada termo complementa os outros.

Os alvos do ódio são aqueles que frequentemente me despertam raiva, ou aqueles que me tratam com indiferença ou me rejeitem. As disposições da emoção dependem de minhas inclinações anteriores, quer dizer, de meus hábitos, conquistados por vontade, em querer bem ao outro ou, pelo contrário, querer mal: o ódio, como o amor, depende de minha índole. Os motivos do ódio independem de justificativa; posso odiar simplesmente por não me identificar com certo alguém; tudo depende de minha vontade adquirida através de disposições previamente elaboradas: se sou bem educado, mais chances tenho de ser amoroso; se sou mal educado, mais chances tenho de ser bruto e odioso. Como mais bem observado em nosso último capítulo, vale lembrar que a vontade excelente almeja a aquisição de boas (médi)as disposições em se emocionar.

3.2.5 Medo ou temor

O medo se define como uma dor ou perturbação, despertada pelo ato de imaginar um mal porvir, destrutivo ou doloroso. “Seja, então, o temor certo desgosto ou perturbação resultantes da suposição de um mal iminente, ou danoso ou penoso [...]” (ARISTÓTELES, 2000,1382a20-25)⁷³. Com efeito, inspiram-nos medo o ódio, a cólera e mesmo o medo daqueles que detêm os meios e intenção volitiva de nos prejudicar: o injusto, o que se sentiu injustiçado e o que se sente ameaçado e tem poder de defesa⁷⁴ (ARISTÓTELES 2000, 1382a30-b5).

Mais uma vez, Aristóteles lança mão da cólera para desenhar a noção de outra emoção. O medo surge como um reflexo ou propriamente um *padecimento* ou reação (passivo) da cólera, o qual, por conseguinte, gera ação correspondente, como a de fuga.

No medo é onde mais fica esclarecido o aspecto afetivo (afecção) das emoções. Além disso, não parece ser falsa a noção de que o desejo colérico - ou o desejo racional somente para os casos do amor e do ódio - pavimenta toda emoção: o desejo exasperado de fugir a um perigo e o desejo colérico percebido em outrem sobre o amedrontado.

Outrossim, o aspecto cognitivo é deveras realçado na explanação do medo: é uma imagem (de alguém, por exemplo, encolerizado) que gera a tendência (de afastamento); e tal

⁷³ Note-se o quanto essa descrição da afecção se assemelha à quarta forma definitiva de afecção, em *Metafísica*. Justamente o que a faz diferir é o *aspecto cognitivo* do medo, ou seja, a “representação de um mal...” e “tudo que se afigura como detentor de um grande poder destrutivo...” Sem essas noções, essas imagens, bem definidas, não se tem medo. Se medo fosse uma afecção simplesmente, ele dispensaria qualquer imagem, bastando os sentidos elaborados por Aristóteles, em *Metafísica*.

⁷⁴ Alguém sente medo ao cometer ato injusto contra outro, ao rivalizar com outro, ao reconhecer em outro o potencial de infligir dor ou causar dano.

imagem é fruto de uma certa disposição prévia do agente medroso. Aristóteles ilustra as disposições e suas relações com a imaginação:

Se o temor é acompanhado de uma expectativa de mal aniquilador, é evidente que ninguém teme entre os que crêem que nada poderiam sofrer; não tememos aquilo que não julgamos que poderíamos sofrer, nem aqueles que não se crê que poderiam causar algum mal, nem mesmo o momento em que não poderia acontecer alguma coisa. Necessariamente, pois, os que pensam que podem sofrer algum mal temem não só as pessoas que podem causá-lo, mas também tais males e o momento da ocorrência (ARISTÓTELES, 2000, 1382b25-1383a1).

Para o filósofo, não é verdade que todo mal necessariamente amedronte. Causam medo somente aqueles males que nos proporcionam profundos sofrimentos, perdas inestimáveis; ou seja, aqueles males que causam uma afecção devidamente acompanhada de dor. Além disso, somente o iminente produz medo, tendo em vista, por exemplo, a morte, um mal genérico à saúde, não produzir medo contínuo em casos nos quais haja saúde preestabelecida.

Por conseguinte, índices de um mal que nos acarrete profundos sofrimentos e que se apresenta aparentemente numa proximidade ostensiva desencadeia a emoção do medo. A percepção de chegada do ente cujos sinais encetam o medo constitui a deflagração do perigo, ativando ações específicas. Dessa forma, não sente medo aquele convicto de que nenhuma espécie de mal o afligirá, aquele que não vislumbra artifícios de esquiva, aquele que detém uma gama de recursos aparentemente protetores ou repelentes de males e aquele que crê já ter sofrido toda espécie de calamidade e, por isso, se tornou indiferente quanto ao futuro (ARISTÓTELES, 2000, 1383a1-10). Com isso, o medo gera pensamento e ação: o medo ansioso prepara os agentes para uma saída, produz deliberação ativa, ação eficaz. O medo articula bem tanto o aspecto imagético quanto desiderativo (que dá os motivos das ações), assim como as disposições:

[...] para temer é preciso guardar no íntimo alguma esperança de salvação, com respeito àquilo pelo que se luta. Eis uma prova disso: o temor nos torna aptos a deliberar; ora, ninguém delibera sobre questões sem esperança. Assim, quando é melhor que os ouvintes sintam temor, e preciso pô-los nessa disposição de espírito, dizendo-lhes que podem sofrer algum mal, pois outros mais fortes que eles sofreram; e mostrar-lhes que pessoas como eles sofrem ou sofreram, por parte de quem não imaginavam, essas provações e em circunstâncias que não esperavam. (ARISTÓTELES, 2000, *Retórica* 1383a5-15).

Ou seja, como acontece com a cólera, se não há vontade infundida na noção do medo, há um desejo passível de subordinação racionalizante, pois a vontade é consequência do medo e pode executar o papel de monitorá-lo. Se o medo dispõe um sujeito a imaginar um mal destrutivo ou doloroso, é verdade que igualmente o dispõe a deliberar sobre o que deveria ser feito para evitar os males.

Nesse sentido, vale erguer o aspecto cognitivo do medo; tal aspecto é distintivo aqui: o indivíduo medroso está disposto a *imaginar* um mal futuro como próximo; imaginando esse mal destrutivo como dependente do modo como se encaram os próprios recursos, em especial os de autoproteção, como se encara o nível de risco em determinados momentos e como se encaram os prospectos. O medo dispõe a imaginação de um mal destrutivo ou doloroso, mas igualmente dispõe a deliberar sobre o que deveria ser feito; logo, o mal imaginado não pode ser nem indestrutível nem inofensivo, para que o medo se dê.

Em suma e por fim, o medo tem por alvo aqueles que podem nos ocasionar males diversos. As disposições do medo se devem a imaginações instaladas sobre a vulnerabilidade do sujeito em xeque e a imaginações a respeito do potencial agressivo de certos indivíduos. Os motivos para o medo decorrem da imaginação perceptiva da iminência de um possível mal porvir.

3.2.6 Confiança ou segurança

Antes de ser contraparte do medo, pensamos a confiança como um estado mediano entre a dor ou a destruição e o medo: “[...] a confiança é o contrário do [temor; o que inspira confiança e o contrário do] temível, de sorte que a esperança é acompanhada da suposição de que os meios de salvação estão próximos, enquanto os temíveis ou não existem, ou estão distantes.” (ARISTÓTELES, 2000, 1383a15-20). Por isso, “[...] a confiança é talvez uma forma de amizade mais remota, como o temor, a manifestação de uma dissociação que não é total.” (MEYER, 2000, p. 45).

A melhor tradução para a designação “esperança” talvez seja “expectativa”. Pode-se entender a esperança como uma expectativa por coisas boas, talvez por isso se dê a escolha de tradução.

A concepção “expectativa”, provavelmente herdada dos textos platônicos, diz respeito a *opiniões sobre o futuro*. Ou seja, esperar é projetar uma *imagem mental* a respeito de determinada coisa, sendo esta coisa as possibilidades porvires. Nessa linha, pode-se entender que a designação “expectativa” esgota uma concepção de emoção própria.

Entre a proximidade e a distância das coisas perigosas e consoladoras está o ser humano sujeito ao medo ou à segurança. Assim, em referência ao medo, Aristóteles (2000, 1383a20-25) cita alguns elementos discriminativos do sujeito confiante: a não existência de rivais; a não existência de atos reprováveis (injustos) realizados no passado - dos quais o agente possa se arrepender -; a possibilidade de corrigir os erros; a existência de recursos protetivos.

Os alvos da emoção de segurança são aquelas pessoas e situações as quais podem prover um estado de segurança; sobre as disposições, argumenta Aristóteles (2000, 1383a25-30):

[...] experimentamos confiança se acreditamos ter nos saído sempre bem e nunca termos sofrido reveses, ou ter com frequência afrontado o perigo e dele haver escapado com segurança. Com efeito, há duas razões para os seres humanos enfrentarem o perigo sem medo: ou nunca tiveram a experiência do perigo [e dos dissabores que dele resultam], ou dispõe de meios para lidar com ele.

Em relação à emoção de medo, para Aristóteles, ela tem a ver com a expectativa sobre males destrutivos. Sendo oposta ao medo, a segurança tem a ver com a expectativa (esperançosa) de afastamento ou de ausência de tais males. Em outras palavras, o medo é a expectativa de um mal destrutivo e a segurança o oposto disso: a segurança é a dissolução do medo. Logo, o medo é certa dor acompanhada, e reciprocamente acompanhando, a opinião antecipadora de um mal, enquanto a segurança é certo prazer acompanhado, e reciprocamente acompanhado, a opinião preditiva sobre o livramento de tal mal (LEITE, 2012).

Por mais que seja curiosa a presença do termo “esperança” - que por si só define outra emoção - na definição de segurança, em vista de essa presença indicar uma emoção dentro de outra emoção, não se trata sobremaneira de um problema dialético. Aliás, a designação “expectativa” ajuda a explicar uma importante diferenciação entre um mal destrutivo e um mal doloroso, para Aristóteles, porque, se na concepção de medo (e, conseqüentemente, na de segurança) fosse presente somente a dor como predicado da expectativa, as sensações de prazer e dor não seriam colaterais à emoção, mas seu núcleo; uma vez com a presença do mal destrutivo aí, pode-se dizer da dor como um possível efeito colateral da emoção, ou, diz Aristóteles, como acompanhante dela⁷⁵: um mal não é necessariamente uma dor, e uma dor não se faz necessariamente presente em todas as emoções, sendo um elemento auxiliar a elas.

Em suma e por fim, os alvos da segurança são todos aqueles a quem não esperamos que nos ataquem de qualquer maneira. As disposições da segurança são decorrentes da discriminação de que os males que geram medo são evitáveis. Os motivos da segurança fazem jus aos alvos da mesma.

⁷⁵ Isso é muito válido, pois explica por que, por exemplo, no ódio a dor e/ou prazer não são necessariamente presentes, e o prazer surge do amor, mas sem ser dessa emoção uma causa final: nem sempre precisa ser a dor ou o prazer imaginados na emoção; as sensações são acessórios das emoções, as quais podem ou não estarem delas equipadas. Isso implica mais uma vez o dizer: não preciso sofrer uma alteração da alma para me referir a uma emoção minha; essa emoção pode me ser invocada por linguagem. O ódio é uma função de minha vontade em imaginar, sem qualquer afecção direta sobre mim ou sobre meu alvo, a aniquilação do objeto odiado; e o amor é uma função de minha vontade em imaginar, sem qualquer afecção direta sobre mim ou sobre meu alvo, para meu objeto de amor todas as coisas boas que eu desejaria para mim mesmo.

3.2.7 Vergonha ou pudor e (a contraparte) desvergonha ou despudor

Aristóteles (2000, 1383b10-20) define o pudor como uma forma de atribulação gerada pela *percepção* de ações repudiáveis infligidas àquele que a sente e/ou também àqueles por quem ele zela ou tem respeito, considerando que os atos reprováveis possam ser cometidos pelo próprio indivíduo comovido: “Seja vergonha certa tristeza ou perturbação com respeito aos vícios presentes, passados ou futuros, que parecem levar à desonra; a impudência é certo desdém e indiferença por esses mesmos defeitos.”

O fato de o elemento da desonra imaginada se fazer presente tanto no pudor como na cólera apresenta um grau de similaridade entre as duas emoções. Os caracteres do objeto são aquilo que principalmente diferencia as duas emoções. No caso do pudor, o alvo pode ser o próprio agente; posso me sentir envergonhado pelo modo como agi, ajo ou pretendo agir, bem como, ao invés de propriamente raiva, posso me sentir com “vergonha alheia” pelo que meus conhecidos (e/ou amados) cometeram e cuja repercussão decorre em suas desonras. O orgulho ferido decorre no sentimento de vergonha.

A diferença crucial entre cólera e pudor é a relação para cada emoção entre o seu alvo e o seu agente. No caso da cólera, hei de me sentir desonrado por ação alheia, sobre cujo agente é depositado meu sentimento; no caso da vergonha, hei de me sentir desonrado por causa de minha própria ação, de modo a ser eu mesmo o objeto de minha vergonha. *Note-se como a imaginação define o caráter de cada emoção.*⁷⁶

Ademais, apesar de Aristóteles jamais se referir assim, é possível entrever um paralelismo entre a vergonha e o medo, uma vez que ele os associa à aparência de um mal: no caso da vergonha, a perda da reputação moral.⁷⁷

Eis o que, acompanhado do que lhe assemelha, provoca o sentimento de pudor.
Como o pudor é a imagem da desonra em que incorremos, sendo, por sua vez,

⁷⁶ Considere-se a frase “estou com raiva de mim mesmo por ter feito...”: embora, de acordo com os parâmetros aristotélicos, tal expressão soasse errado do ponto de vista dialético, ela é comum e não totalmente desprovida de sentido - nos próprios termos aristotélicos - se se considera que o que muda da raiva para a vergonha nada mais é do que o tipo de relação entre agente e alvo implicado a cada uma das emoções. Precisamente, a frase deveria ser “me sinto envergonhado [comigo mesmo] por ter agido assim”. Porém, de todo modo, a frase anterior nos é compreensível pelos elementos em comum que partilham a cólera e a vergonha. A compreensibilidade da primeira frase pode ser atribuída ao aspecto subjetivo de toda emoção, o que a torna de todo não equivocada e, sim, interpretável. Não do ponto de vista dialético, mas do ponto de vista prático, posso, sim, me referir de tal maneira a um sentimento meu, desde que o aspecto subjetivo de minha percepção possa, com efeito, fazer com que eu me separe de mim mesmo, tornando-me ao mesmo tempo agente e objeto externo; assim, embora objetivamente saiba que sou eu mesmo o alvo de minha emoção, subjetivamente eu o caracterizo como objeto “fora de mim”; ou seja, eu me duplico, fazendo com que eu possa sentir “raiva” dessa cópia de mim mesmo enquanto agente da desonra “alheia”, cujo sujeito também sou eu.

⁷⁷ Logo, uma frase como “estou com medo de que descubram um erro meu cometido”, como no caso em relação à cólera, não é totalmente desprovida de sentido. Por mais que precisamente a frase mais correta talvez devesse ser algo como “estou envergonhado pelo que pode me incriminar”, o aspecto subjetivo das emoções dá conta de cobrir falhas dialéticas rigorosas.

provocado por essa própria desonra, sem consideração pelas consequências que dela resultam, e *como* ninguém se preocupa com a deferência de que é objeto exceto em função dos que a dispensam, conclui-se que nos envergonhamos das pessoas com cuja opinião a respeito de nós nos importamos. (ARISTÓTELES, 2000, 1384a20-30, grifo nosso).

A principal causa da vergonha são os atos decorrentes de ignomínia, vícios de caráter - como fugir de uma luta honrosa, ou o ato de escamotear, ou ter relações sexuais em lugares impróprios para tal, ou se aproveitar de indivíduos em situação vulnerável ou desfavorecida, ou, possuindo condições, resistir em prestar ajuda àqueles em situação desigual à nossa, ou bajular - com segundas intenções -, ou se mostrar mais frágil do que verdadeiramente se é, ou o ato de hipocrisia e cinismo, ou o ato de ser narcisista, prepotente ou pedante ou insolente etc. (ARISTÓTELES, 2000, 1383b15-1384a10).

Ademais, causa vergonha não estar em posição equiparável com aqueles cuja posição hierárquica em dada sociedade deveríamos supostamente nos nivelar: sendo um adulto leviano, despropositado e/ou não instruído (em relação à classe de adultos [maduros]); e é causa de vergonha a aceitação cômoda e condescendente de limitações em relação às quais moralmente nós deveríamos superar e pedir desculpas, como ser leniente aos meus erros e aos erros de meus amigos ou me submeter ao ridículo e à infâmia ou aceder copiosamente à luxúria ou à gula (ARISTÓTELES, 2000, 1384a10-25).

Das causas citadas, note-se o quanto a emoção de vergonha está atrelada à moralidade do indivíduo: ser desregrado, incontinente e intemperante é motivo de vergonha. Nesse sentido, vê-se como dada emoção se instancia na vontade e racionalidade: uma avaliação moral decide a implicação do sentimento de vergonha.

Logo, não nos sentimos envergonhados diante de qualquer indivíduo, mas somente em relação àqueles com quem possuímos alguma espécie de vínculo afetivo ou em relação ao próprio agente (talvez se possa dizer que o vínculo “amoroso” propicia a vergonha). Remetendo à passagem citada acima, Aristóteles (2000, 1384a20-1384b30) completa que nos envergonhamos diante das pessoas que admiramos e/ou que nos admiram, daquelas cuja admiração desejamos e daquelas com quem competimos e/ou emulamos, e daquelas que respeitamos, devido a sua alta reputação; todos os sujeitos honrosos perante nós ou aqueles titulares de bens aos quais ansiamos, “[...] o nosso sentimento sendo semelhante ao de um amante.” (ARISTÓTELES, 2000, 1384a30-35). Em seguida, frisa Aristóteles:

Rivalizamos com nossos iguais. Buscamos a deferência das pessoas sensatas, quais sejam, anciãos e indivíduos instruídos, porque temos conosco que essas pessoas exprimem a verdade. Sentimo-nos mais envergonhados das ações realizadas abertamente que se expõem ao olhar de todos, e daí o adágio “o pudor habita os olhos”. Eis porque experimentamos mais vergonha diante das pessoas que deverão

permanecer sempre ao nosso lado, e diante daquelas que se mantêm atentas relativamente aos nossos atos e gestos: em um caso e noutro somos objeto de um olhar constante. (ARISTÓTELES, 2000,1384a30-1384b1).

Basicamente, nós nos envergonhamos em face de quem admiramos ou por quem somos admirados, rivais e concorrentes, e aqueles cuja opinião é tida como respeitável, como os prudentes. Além disso, nós nos envergonhamos diante daqueles que podem e se ocupam em levar a público, atestando e divulgando os atos vergonhosos, como os satíricos. De todo modo, as quatro classes de pessoas referenciadas são abarcadas por aquilo que tomamos como concidadãos (não estranhos).

Nesse sentido, a título de regra geral, de acordo com Aristóteles (2000, 1384b20-30), não nos sentimos envergonhados perante aqueles cuja opinião nos é indiferente, isto é, destituída de estima, reputação e/ou credibilidade: pequenas crianças, animais, estranhos... (ARISTÓTELES, 2000, 1371a10-20). Nós nos envergonhamos menos em relação àqueles com quem possuímos forte intimidade, pois estes reconhecem nossos atos como seus, sendo vergonhosos para eles somente aqueles atos realmente aviltosos. Em relação aos estranhos, são vergonhosos apenas aqueles atos que infringem a jurisdição sob a qual somos comuns – o que, na verdade, os torna não exceptuais em relação aos nossos irmãos; não são de fato estranhos em sentido *stricto*.

Por fim, são disposições da vergonha, portanto, primeiramente a presença de pessoas nas condições descritas, isto é, pessoas diante de quem se sente vergonha – aqueles por cuja opinião se tem consideração; secundamente, a relação do agente com pelo menos um ato vergonhoso; e, por último, se tal ato pode ser descoberto por quem cuja opinião nos seja cara ou por quem pode e se apraz em propalar os atos alheios de cunho vergonhoso.

Em suma e por fim, o alvo da vergonha é em primeira pessoa: eu mesmo ou aqueles com quem me identifico como iguais e/ou superiores a mim. As disposições decorrem da ciência do caráter vacilante com que eu ou meus iguais somos classificados perante observadores idôneos. Os motivos da vergonha servem-se das circunstâncias nas quais meu caráter vacilante pode se transparecer.

Ato contínuo, a desvergonha não é senão definida por Aristóteles como o oposto da vergonha: desprezo e indiferença pelas coisas em face das quais nos envergonhamos, nada mais havendo para acrescentar a respeito da mesma. Como o caso aqui é de indiferença, talvez possa se entender que não haja de fato uma emoção para o caso do despudor, sendo este um estado de neutralidade afetiva mais do que propriamente uma emoção contrária à vergonha.

3.2.8 Gratidão e favor ou benevolência e (a contraparte) não gratidão ou ingratidão

A emoção referida por Aristóteles, no capítulo 7 do livro II de *Retórica*, é um caso à parte – tema de controvérsias, em virtude de sua significação abrangente. A palavra *kharis*, que contempla sua significação, diz tanto do sentimento implicado ao sujeito que presta um favor (ou pratica ato generoso) quanto do sentimento de gratidão daquele sujeito que recebe a benfeitoria do primeiro.

As palavras em português referidas a essa afecção são de difícil tradução. Todas elas advêm do vocábulo grego *kharis*, da qual hoje temos, por exemplo, a palavra “caridade”. Talvez uma possível tradução fosse de algo num sentido como um “fazer caridoso” ou, por outro lado, “ser acaridado”.

Kharis uma palavra para a qual não temos um termo único a dar conta, visto tratar-se de um conceito rico e abrangente. A palavra abrange os significados de “benevolência” (literalmente “*querer bem*”), “beneficência” (o *fazer bem*), a graça, o favorecimento, a condescendência, a aquiescência, a recompensa, bem como *o reconhecimento pelos benefícios por parte do beneficiado*. Konstan (2006) entende que a última expressão, abreviada em inglês como “*obligance*” e em português, “gratidão” ou “gratidade” - ou “estar agradecido” (RAPP, 2002, *apud* LEITE, 2012) ou “obséquio” ou “receber uma bondade” (CHIRON, 2007 *apud* LEITE, 2012) - é a emoção referenciada por Aristóteles, no capítulo 7 do *Tratado das emoções*.

É escalada também a palavra “gentileza”, para significar *kharis*, por mais que alguns comentadores lhe façam séria objeção, como também em relação a “benevolência” e todas as variações de conotação similar a ela (KONSTAN, 2006). Não há um consenso quanto à temática, não obstante as variações de “gratidão” estarem na dianteira da discussão.

No sentido de “benevolência”, teríamos também “favor” ou “obsequiosidade” - designadas por Meyer (2000) -, ou mesmo “fazer um favor”, “dar assistência”, “dar um presente” (no sentido da palavra inglesa “*gift*”), “fazer magnificante”, “ser solícito”, “ser altruísta” ou “ser munificente” para o posto:

A obsequiosidade é uma resposta a outrem, atende a sua pretensão, ao seu caráter passional: e prestar serviço, descobrir a necessidade alheia, entendendo-se que quem responde dessa maneira não o faz por interesse. O amor e a amizade preocupam-se com o bem do outro, mas com base na simetria. O favor, porém, exprime uma relação assimétrica que deseja suprimir. (MEYER, 2000, p. 45).

Em suma, “favor”, nesse sentido, presume um “fazer bem sem olhar a quem”: ato caridoso que prescinde de vínculos identitários preestabelecidos.

Por outro lado, no sentido de “gratidão”, teríamos “favor”, no sentido de “receber um favor” etc. De qualquer forma, a emoção à qual Aristóteles se refere pode estar relacionada tanto ao sentimento daquele que pratica o ato beneficente quanto da emoção sentida pelo beneficiário; isso é o que faz a emoção nos ser tão complexa; talvez não haja pré-requisitos mínimos para uma tradução completa da palavra, tendo em vista as línguas do grego antigo e português (ou inglês ou espanhol) contemporâneo não serem mutuamente simétricas. Enfatiza Konstan (2006, p. 4):

A tendência em usar palavras básicas em inglês⁷⁸ para as emoções como se fossem correspondentes dos termos gregos pode nos levar [...] a ignorar diferenças significativas na maneira como os respectivos sentimentos são concebidos e vivenciados nas duas culturas. [...] a maneira como os gregos concebiam as emoções e as emoções individuais como tais se [revelam] diferentes em aspectos importantes da maneira como são caracteristicamente concebidas atualmente, tanto na linguagem popular quanto na literatura científica.

Nesse sentido, a tradução de Meyer (2000) pode estar gravemente equivocada quanto ao sentido da emoção, pois ela não distingue fielmente seus agentes e alvos. Pode ser que aquele a quem Aristóteles atribui a emoção não seja o benfeitor, mas o beneficiado do favor, fazendo com que seu sentido seja restrito por aquilo que entendemos por “gratidão”. Meyer (2000) pode literalmente ter errado o alvo. De qualquer modo, eis a descrição de Aristóteles:

A quem se obsequia, em que casos e em que estado de ânimo, ficará evidente depois de termos definido o favor. Seja, então, favor o serviço pelo qual, diz-se, aquele que possui concede ao que tem necessidade, não em troca de alguma coisa, nem com o fim de obter alguma vantagem pessoal, mas no interesse do favorecido; o favor é grande, se prestado a alguém muito necessitado, ou se se trata de grandes e difíceis serviços, ou se o benfeitor e o único ou o primeiro a fazê-lo, ou aquele que por excelência o faz. (ARISTÓTELES, 2000, 1385a10-25).

Chama-se de necessidades os desejos naturais, especialmente os acompanhados de consternação quando não satisfeitos. Os apetites são desejos dessa ordem, do que é exemplo o desejo sexual; incluem-se nessa mesma classe os desejos experimentados por ocasião dos sofrimentos físicos e em situações de alta periculosidade. Assim, aqueles que permanecem ao nosso lado, quando suportamos a pobreza ou o exílio, ainda que não possam nos prestar muito auxílio, mostram-se realmente benevolentes, já que a necessidade é opressiva (ARISTÓTELES, 2000, 1385a20-30). Indiretamente, tanto a dor como o prazer acompanham o ato do favor para ambos os agentes envolvidos, porque a necessidade não satisfeita mobiliza dor e, por outro lado, proporcionar e receber benefícios são também coisas prazerosas; quando os recebemos, obtemos o que desejamos; quanto a proporcioná-los, indica que temos posses e, inclusive, excedentes. Pelo fato de se extrair prazer de ser beneficente, as pessoas consideram

⁷⁸ Ou português.

prazeroso contribuir para reerguer seus semelhantes e suprir o que lhes falta (ARISTÓTELES, 2000, 1371a30-b5).

Caso pudéssemos fazer a tradução da palavra *kharis* por “benevolência” teríamos algo um tanto quanto similar à emoção de amor. Nesse aspecto, sublinharíamos duas coisas a respeito da emoção relacionada a atos solícitos: (1) a necessidade de a vontade ser presente (“*querer o bem*”). Dessa maneira, mesmo que de forma implícita, detectamos que Aristóteles indica essa forma de desejo em sua descrição, pois há na emoção aquilo que ele chama de intento “desinteressado”, o qual não visa a aplacar algum anseio desiderativo e impulsivo do agente implicado. Ou seja, a ação generosa é sem “segundas intenções” e, portanto, implicada à racionalidade e, sobretudo, à moralidade, porque é certo haver algum tipo de reflexão que distinga, no caso daquele sujeito que pratica a boa ação ou daqueles que o observam, um ato impulsivo e/ou interessado de um ato desinteressado e moral. Contudo, salientamos que esse sentido de generosidade parece ser coberto pelo sentido da emoção de amor. E, caso a palavra em grego designe a generosidade do autor filantropo, vale pontuar (2) a ausência *direta*⁷⁹ nele de dor ou prazer, ausência esta que dispensa mais comentários, visto a termos detectado e discutido a respeito, quando tratamos do amor (ou amizade).

Todavia, a generosidade, como se vê, aplica-se a uma espécie de desmembramento do amor, configurando uma emoção em particular, porque, como explica Aristóteles, não é necessário eu agir generosamente em função de alguém já amigo, para configurar a emoção generosa - o que é necessário à amizade -; e a ação resulta não de um ato deliberado cuja vontade se situa no centro da emoção, mas, de acordo com Konstan (2006), de um ato “desesperado” de ajuda, um ato reflexo, o qual, apesar de moral, é adjacientemente moral, dado que é um ato é privado de escolha.

Por outro lado, podemos então considerar a tradução como referida à emoção do beneficiário, isto é, a “gratidão”. Leite (2012, p. 100) traduz da seguinte maneira a primeira parte do referido trecho: “Seja, portanto, o favor – no sentido em que de seu possessor se diz ser grato – um serviço prestado ao que dele necessita não em troca de algo, nem por interesse do que presta, mas somente em proveito de quem o recebe” (ARISTÓTELES, 2000, 1385a15-20).

⁷⁹ Indiretamente, o ato generoso produz prazer para aquele que detém os meios de produzi-lo. O ato generoso se acompanha, naquele que o executa, de um sentimento de gratidão pela possibilidade em exercer tal benfeitoria; ou seja, o sentimento de altruísmo segue acompanhado pelo sentimento de ser grato pelas posses de um agente filantropo e pelo azo que ele tem em usá-las em favor de terceiros.

Para manter homogeneidade em nosso texto, conservamos a tradução de Meyer (2000), mas, com certeza, vale constar algumas nuances a respeito de outras traduções sobre a emoção referida, dado que ela abre uma pluralidade vasta de significados. A título de exemplo, a tradução de Leite (2012) deixa claro que o sentimento relacionado à solicitude encadeado à benfeitoria deve se acompanhar de um sentimento de gratidão, por parte do beneficiário, ou seja, uma ação altruísta é seguida pela emoção de gratidão por parte do indivíduo contemplado pela boa ação. Esse indivíduo tanto é grato pelas posses cujo agente filantropo é detentor quanto pelo azo que ele tem de usá-las a favor de terceiros, ou melhor, em favor do próprio sujeito emocionado. Nesse sentido, o agente da ação implicada à afecção é aquele que recebe uma benfeitoria e reconhece isso, sendo *grato*, e não aquele cujo ato desencadeia a emoção no outro, porque aquele deve ser, nesse sentido, o alvo da emoção.⁸⁰ A possível emoção implicada no ato magnânimo pode ser visto como uma vertente ou desmembramento do amor, e a gratidão, como uma emoção particular à qual, então, Aristóteles se referiria, no capítulo 7 do livro de II de *Retórica*.

Konstan (2006) entende que Aristóteles de forma alguma se refere ao benfeitor como um sujeito afetado, interpretando que, pelo contrário, antes de ser uma emoção, o ato desse sujeito representa uma “munificência espontânea”, a qual não configura, de fato, uma emoção. O comentador entende assim, ao observar que Aristóteles aponta um ato *necessário* por parte do sujeito autor da boa ação, e não um ato cujo princípio é desejo.

Konstan (2006) contesta veementemente a noção de querer e mesmo o uso das palavras “benevolência” ou “gentileza”, para traduzir o termo *kharis*, no contexto retórico, com base, sobretudo, nas descrições de Aristóteles sobre as ações que se seguem de sua definição.

O que pode eliminar “generosidade” e “gentileza” como alternativas elegíveis para traduzir *kharis* é o fato de Aristóteles, a partir do momento em que abre o capítulo sobre a emoção, tratando da ação de quem presta um serviço a outrem, dar como causa de tal ação a dor *urgente* de um indivíduo necessitado, e essa causa fazer solapar a voluntariedade da ação, pois aí teríamos um ato espontâneo e não motivado pelo desejo do agente. Uma *necessidade* urgente faria um indivíduo acorrer ao necessitado de modo imediato, não tendo tempo de desejar e muito menos deliberar a respeito. Se toda causa para agir conforme o sentimento for uma necessidade urgente, de acordo com Konstan (2006), teríamos não o amor (ou uma

⁸⁰ O alvo da emoção seria o agente da ação, e o agente da emoção seria o alvo da ação. Tal interpretação faz jus ao significado de passividade infundido à noção de *pathos*; o sujeito da afecção é aquele que sofre uma alteração, que é qualitativamente moldado por alguma situação.

espécie de generosidade), que age por e com vontade, mas uma “munificência espontânea”, a qual não deveria valer, nesse sentido, como uma emoção de fato, já que tem por causa algo externo ao sujeito, e não um desejo, que tem por causa o próprio sujeito.

A espontaneidade, de acordo com Konstan, sendo um ato não refletido e ocasional, não preencheria os pré-requisitos de uma noção de desejo, cujo princípio deve vir, segundo sua definição, não de uma necessidade “externa” ao agente, mas do próprio agente. Nesse sentido, a generosidade seria um ato que acompanha a emoção de amor, e a munificência espontânea seria algo menor que emoção, porque não se conforma com a precondição de qualquer *pathos*, a saber, de que seja uma resposta ou reação a um estímulo ou evento, a de que seja uma afecção (KONSTAN, 2006).

Há outra boa razão para credibilizar o argumento de Konstan (2006). A palavra usada por Aristóteles para se referir ao verbo *oposto* de *kharis* é traduzida pelo *Intermediate Greek-English Lexicon* por “exibir ingratidão” ou “não sentir gratidão”, não havendo nada como “não dar de bem gratuitamente” ou “não fazer favor” ou “não fazer beneficências”...

Assim, como é evidente a quem, em que circunstâncias e em que disposição de ânimo, se faz um favor, é claro que a partir disso se devem preparar os argumentos, mostrando que uns se acham ou se acharam em tal aflição ou necessidade, e que outras prestaram ou prestam um tal serviço, em tal necessidade. É também evidente por quais argumentos é possível anular o favor e dispensar o sentimento de gratidão: ou porque se presta ou se prestou serviço no interesse próprio (e isso, como dissemos, não é favor) ou porque ocorreu por acaso, ou porque as pessoas foram forçadas, ou porque devolveram mas não deram, seja com conhecimento ou não, pois de ambas as maneiras foi uma troca, de sorte que assim não poderia ser favor. (ARISTÓTELES, 2000, 1385a30-b5).

Nesse sentido, a ingratidão pressupõe a exclusão dos elementos definitórios da gratidão (LEITE, 2012); por exemplo, se o sujeito se convence de que o favor era interessado ou obrigatório – como numa permuta de favores, em que há uma retribuição de outro serviço prestado por aquele que, no presente, recebe benefício –, ou de que a boa ação se desviara daquela finalidade premente para ser atendida, isto é, o serviço prestado atendeu não a necessidade precisa etc. Assim, é possível anular a hipótese de que Aristóteles se referisse a tudo aquilo relativo ao verbo “favorecer” ou “beneficiar”, garantindo o agente da emoção como aquele que recebe um presente alheio, e seu alvo, o autor beneficente.

Entretanto, considerando todo o debate em torno da temática, modestamente podemos apresentar uma contraposição à posição de Konstan (2006), traçando uma breve discussão em favor da tradução de *kharis* por “benevolência”: o argumento desse autor pode ser contrariado, em virtude de Aristóteles não se referir sobremaneira ao fato de uma necessidade não poder ser fonte de afecção, por mais que emoções devessem ser cognitivamente

constituídas. Na verdade, afecções são três coisas: sensações percebidas, desejos e emoções. Não há por que não considerarmos a benfeitoria como fruto puro de sensações percebidas, privada de desejo e deliberação, porém, mesmo assim uma afecção (*pathos*), podendo caber nas descrições de *pathe* providenciadas no *Tratado das emoções*. Ademais, por outro lado, Aristóteles enfatiza que a ação decorrente da generosidade seja desinteressada; logo, tem de haver aí alguma espécie de pensamento envolvido, pois um impulso é diferenciável da reflexão (cognição) que distingue interesses secundários de desinteresse. Para que se distinguísse algo como “ação desinteressada”, o próprio agente benfeitor tem que discriminar coisas bem específicas da situação que envolve sua atitude. Além do que, trata-se de uma atitude moral, logo, pensamos que ela não possa ser privada de algum poder de escolha e racionalidade.

Talvez não haja motivos sólidos para crer que ações necessárias não sejam causa de afecções, por mais que Aristóteles tenha de fato se referido ao sentimento de gratidão (e não gratidão) na descrição que se seguiu. Com efeito, ele pode ter-se dirigido àquele indivíduo acolhido com assistência imediata como o emocionado na situação. Todavia, embora de fato a voluntariedade possa ter sido obstada no ato munificente, de qualquer forma teríamos uma espécie de emoção (semelhante ao amor) em que, diferentemente ao amor, não se faça vigente uma escolha racional por parte do praticante da boa ação, qualificando a generosidade como uma emoção em particular (diferente da de amor), ou seja, como uma emoção cujas coordenadas cognitivas sejam sutilmente diferentes das da emoção de amor, tendo em vista a ausência de vontade (poder de escolha)⁸¹ em seu núcleo, de modo que a boa ação, embora não fosse “racionalmente moralizável”, seja, mesmo assim, uma emoção relativamente irracional.

Todo o tema a respeito da emoção referida por *kharis* mereceria uma apreciação muito mais ampla e profunda, ou melhor, um estudo completo. Em todo caso, contudo, talvez essa polêmica não seja para nós. Veja-se: não nos é exigido qualquer forma de correção quanto ao tema, tendo em vista a opção que fizemos por aquilo que se entende por essência das emoções, em Aristóteles: um tipo de opinião (subjativa) que prescinde de objetividade infalível. Nesse sentido, nós optamos por dissolver a discussão, adotando duas razões: mesmo que “benevolência” não seja o sentido referenciado por Aristóteles para *kharis*, mas apenas “gratidão” (e sua contraparte “não gratidão” ou “ingratidão”), e mesmo que o que ele tenha referenciado ao agente da ação (alvo da emoção) tenha sido algo como uma munificência

⁸¹ O que ainda pode ser severamente impugnado, pelo fato de Aristóteles ter lastreado o desinteresse (e, portanto, algum tipo de reflexão) no centro da ação generosa. Trata-se de uma ação moral, logo, não é desprivilegiada de razão.

espontânea e, portanto, algo inferior a uma afecção⁸², mesmo com tudo isso, a “generosidade”, “benevolência”, “benfeitoria” etc., pode ser considerada uma emoção por si, dado essa noção, *para nós*, ter relação *acidental* com a noção de afecção.

Logo, não é de todo absurdo eu inventar emoções às quais Aristóteles não se refere, com vistas das recíprocas incongruências linguísticas, e mesmo assim elas serem uníssonas aos termos aristotélicos, pois o que qualifica uma emoção, nesses termos, seria a cognição específica (subjetividade) que se faz de alguma circunstância causadora de movimento anímico, e não elementos metafísicos infalíveis⁸³; sinal de que, nos próprios termos aristotélicos, não precisamos nos restringir à arrolagem de emoções descritas pelo filósofo.

Outro motivo que damos para dissolver a discussão é: respeitamos a escolha terminológica de Aristóteles. A ideia do filósofo antigo talvez fosse preservar a ambivalência do termo *kharis*, referenciando tanto agente quanto alvo da ação num domínio emocional único (numa constelação intersubjetiva) – ora, se o próprio filósofo antigo assinala o termo como *pathos*, e o termo carregar a conotação de ser um ato benevolente e ao mesmo tempo ser a afetação emocional em que dois indivíduos são implicados, por mais que baseado em certas condições especiais (o de ser um ato necessário e urgente), não seremos nós a contradizê-lo! Aristóteles provavelmente sabia o que fazia, ao priorizar um termo abrangente em detrimento de outro que fosse contextualmente delimitado.⁸⁴

Não que a discussão semântica a respeito do estatuto de *kharis* fosse irrelevante, todavia, nós preferimos adotar a postura que avalia o grau subjetivo da interpretação dos fenômenos emocionais. Seja *kharis* generosidade e assim um desmembramento de amor, diferente deste somente pelo fato de a ação correspondente se dirigir não somente a amigos com quem se partilha os mesmos sentimentos afetuosos, mas a toda uma classe de seres que necessitam de algo imediato, como animais, estranhos ou qualquer outro indivíduo de outra espécie natural; seja *kharis* generosidade num sentido em que não haja possibilidade de escolha no seio da emoção; seja *kharis* gratidão, correspondendo então especialmente ao sentimento daquele que é socorrido em situações difíceis; seja mesmo que uma munificência

⁸² Tudo isto concorde a Konstan (2006).

⁸³ Em português, temos, por exemplo, a palavra “saudade”, que se trata do que pode se chamar de uma emoção não traduzível para muitas línguas; assim, uma emoção que não existe em muitos países. Em francês, existe a expressão “*l’esprit d’escalier*”, que denota para um sentimento sobre o qual nosso português não traduz diretamente e não pode ser, no Brasil, constado como uma emoção em particular; a expressão tem a ver com uma espécie de “arrepentimento” sobre uma situação específica em que não falamos algo que poderíamos ter falado, para rebater um argumento oponente numa discussão já findada e sobre cujo resultado poderia então ser outro. Inúmeros outros exemplos podem ser usados nesse sentido.

⁸⁴ Toda essa discussão se resolve, ademais, se considerarmos aquilo tudo sobre o que ressaltamos a respeito de, na Grécia antiga, os limites entre interno e externo, o eu e o outro etc., serem embaçados (SILVA, 2018).

espontânea não seja de fato uma afecção; seja tudo isso ou apenas uma(s) dessas coisas ou, quem sabe, outras coisas, talvez nada disso importe tanto – haja vista *kharis* ser caracterizável como uma emoção, com coordenadas próprias, isto é, motivos, alvo e disposições próprios para todos os agentes envolvidos sob sua rubrica.

3.2.9 Piedade ou compaixão e (a contraparte) indignação e inveja

Assinala Aristóteles (2000, 1385b10-20):

Seja, então, a compaixão certo pesar por um mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge quem não o merece, mal que poderia esperar sofrer a própria pessoa ou um de seus parentes, e isso quando esse mal parece iminente, com efeito, é evidentemente necessário que aquele que vai sentir compaixão esteja em tal situa; ao que creia poder sofrer algum mal, ou ele próprio ou um de seus parentes, e um mal tal como foi dito na definição, ou semelhante ou quase igual [...].

Talvez seja a compaixão a emoção que mais evidencia o papel desempenhado pela imaginação em sua evocação e, por isso, como em relação ao medo, é uma das mais utilizadas nas tragédias (e poemas), de acordo com Aristóteles. O mal - que tanto pode ser apenas doloroso quanto devastador e ao qual nós e/ou nossos amigos estamos *aparentemente* submetidos - é mais impressionante, quando o pode ser logo ou breve (*soon*) - ou cedo (*too soon*). Assim, uma dor correspondente a certo mal, se nos precipita ao imaginá-lo: através da dor, antecipamos imagética e proporcionalmente um possível mal vindouro. Dessa maneira, o sentido mais completo da emoção referida por Aristóteles talvez seja “compadecer-se” ou “comiserar-se” ou “condoer-se” – palavras que agregam em si o sentido de dor (radicais “-padecer” e “-miserar” e “-doer”), bem como, implicitamente, um sentido de “sentir junto” ou “sentir com” (prefixo “co-”), o qual contempla muito bem o significado de “imagem mental”, que, segundo já frisamos, diz do universo intersubjetivo a partir do qual os gregos estipulam o *logos*.

No caso específico da piedade, a sensação de dor não é colateral ao sentimento, mas seu fulcro. Tal como o medo e vergonha, o compadecimento é uma dor associada a uma vidência a respeito de um mal destrutivo ou doloroso. O mal iminente pode acometer tanto alguém dos nossos como a nós mesmos, configurando, neste último caso, uma “autocomiseração”. A piedade difere do medo e da vergonha, devido a, na primeira, justiça ou merecimento serem diretamente implicados ao mal. No caso da piedade, o sujeito se emociona em virtude de *não* ver motivos (justos) para que ele mesmo ou seus amigos sofram os infortúnios que lhes são próximos. Por outro lado, o medo e a vergonha independem de tal distinção.

Em relação à compaixão, Aristóteles (2000, 1386a1-15) cita as causas do mal, e, diferentemente do que se dá em relação a outras emoções, ele faz questão de incluir dentre tais causas os eventos naturais⁸⁵, como os sofrimentos que acompanham a morte ou a senilidade, eventos frutos do acaso ou sorte, como os sofrimentos que acompanham a má compleição ou a debilidade ou a escassez de amigos, e os eventos relacionados à coação, como os abusos opressivos físicos e psicológicos impostos de um sujeito para outrem.

Por inferência, temos os alvos da piedade:⁸⁶ aqueles indivíduos não estranhos, mas que não nos sejam íntimos, pois, em relação a estes, sentimos medo (pavor) diante de um mal iminente; e aqueles nossos especialmente semelhantes segundo classe social: os de mesma geração de idade, os de mesmo caráter, os de mesma aparência, disposição, classe social..., enfim, pessoas com as quais nos identificamos (ARISTÓTELES, 2000, 1386a15-30).

Aristóteles (*Retórica* 1385b25-30) salienta que aqueles dispostos a sentir compaixão são aqueles que já provaram do dissabor dos males e deles escaparam, por isso, os reconhecem e os evitam – assim o é para com toda forma de imaginação, dado que ela nasce de sensações outrora percebidas.

Ele adiciona serem propensos (dispostos) ao compadecimento todos aqueles que não se encontram sob o domínio de uma paixão arrebatadora, como a cólera ou a audácia,⁸⁷ pois elas não levam em conta o futuro; nem os que estão em disposição insolente, porque estes se acham inatingíveis; porém, apenas aqueles que estão num estado intermediário, razão pela qual não experimentam compaixão aqueles aterrorizados, uma vez que o pavor monopoliza o seu sofrer. Para sentir compaixão, é necessário crer que ao menos algumas pessoas são honestas, pois, se assim não fosse, todos os seres humanos mereceriam o infortúnio. Em geral, sentimos compaixão, quando estamos na disposição de nos lembrarmos de que os males aconteceram a nós ou a algum dos nossos, ou esperamos que eles possam voltar a acontecer (ARISTÓTELES, 2000, 1385b30-1386a5).

Assim, não estão propensos ao “condoer-se” aqueles que já sofreram terrivelmente e se tornaram calejados ou indiferentes à dor ou passam a esperar que o pior já lhes sucedeu e não mais lhes sucederá; também aqueles que se julgam felizes, por crerem possuir a abundância de todos os recursos possíveis para se proteger.

⁸⁵ O que valida nosso argumento contra Konstan (2006) de que Aristóteles não exclui a possibilidade de eventos naturais serem causadores de afecções.

⁸⁶ As causas ou motivos e os alvos da emoção de piedade não estão mesclados sob a mesma classe.

⁸⁷ Implicitamente, ele designa a audácia como mais uma que pode entrar no catálogo das paixões.

Tomando o compadecimento como uma emoção tipicamente imaginativa, não é difícil pressupor por que Aristóteles (2000, 1386b10-1387a5) tenha contraposto a ela um esquema de emoções a um sujeito de bom caráter, as quais se diferenciam entre si, de acordo com os fatores imaginativos referidos a cada uma. Tais fatores imaginativos são os que referenciamos ao compadecimento, a saber, “merecimento” e “êxito”. O esquema seria composto por três emoções, entretanto, Aristóteles nomeia apenas uma delas, aquela que, em virtude de causar dor (como o compadecimento), é direta e inversamente análoga ao compadecimento: a indignação. Mais basicamente, no sujeito de boa índole, o fracasso (ou má sorte ou infortúnio) imerecido causa a dor do apiedar-se; por outro lado, ao sujeito de boa índole, o sucesso (ou boa sorte ou prosperidade ou bem-aventurança ou fortuna) imerecido causa a dor da indignação.

As duas emoções contrapostas ao apiedar-se, mas que causam, ao invés de dor, prazer no sujeito de boa índole não são nomeadas por Aristóteles. Mais basicamente, numa destas, o sucesso merecido causa um prazer (alegria);⁸⁸ noutra, o fracasso merecido causa regozijo – para essas últimas teríamos, por exemplo, aquelas situações nas quais os sujeitos de boa índole se sentem gratificados por constatarem a punição de um sujeito considerado de má índole (2000,1386b25-30).

Aristóteles (2000, 1386b15-25; 1386b30-1387a5) detecta também sentimentos hasteados pelos mesmos princípios imaginativos constatados na comiseração e na penúltima emoção não nomeada (possivelmente o que chamamos de “orgulho” ou “comprazer-se”), mas que se dão no sujeito de má índole: a inveja. É atribuída a inveja ao sujeito de má índole, quando é dado que ele se dói por notificar o sucesso merecido ou imerecido de outrem ou quando é dado que ele se regozija, ao notificar o fracasso imerecido ou merecido de outrem (1386b30-35). A bem dizer, Aristóteles diz que aquele que se alegra ao ver a derrota ou derrocada de outrem é equivalente em caráter àquele que inveja, não configurando propriamente como inveja o sentimento do último sujeito.

Assim, em síntese, teríamos para as referidas emoções algo assim:

Fracasso (num outro próximo) – imerecido (injustiça) – dor: *comiseração* (boa índole).

Fracasso (num outro íntimo) – imerecido (injustiça) – dor: *medo* (boa índole).

Sucesso – imerecido (injustiça) – dor: *indignação* (boa índole).

⁸⁸ Supostamente, poderíamos considerar algo próximo àquilo que consideramos “orgulho” ou “comprazer-se”.

Sucesso – merecido (justiça) – prazer: *inominada* – “*orgulho*” ou “*comprazer-se*”⁸⁹ (boa índole).

Fracasso – merecido (justiça) – prazer: *inominada* (boa índole).

Fracasso – imerecido ou merecido – prazer: *inominada* - “*alegria sádica*”⁹⁰ (má índole).

Sucesso – merecido ou imerecido – dor: *inveja* (má índole).⁹¹

Os motivos e alvos da indignação são subjacentes ao inventário acima: indignamo-nos contra aqueles cuja fortuna (bens, riqueza, poder...) fora recebida sem merecimento (injustamente) ou contra aqueles em que não notificamos virtudes compatíveis às nossas ou fortunas não condizentes com sua baixa reputação moral (ARISTÓTELES, 2000, 1387a5-20); e os motivos para nos indignarmos se perfazem da visão de uma desigualdade de distribuição de bens – para Aristóteles (1387a15-b5), tanto bens artificiais quanto naturais - com base em parâmetros sociais e morais preestabelecidos (1387a30-b5).

As disposições para a indignação se dão nos sujeitos que imaginam serem dignos dos bens que obtiveram, porque, ao se notificarem de outros indivíduos não dignos situados no posto que eles mesmos alcançaram, os sujeitos propensos à indignação se atestam da injustiça relativa ao contexto como um todo. Em segundo lugar, são dispostas à indignação as pessoas honestas e virtuosas, por seus juízos serem íntegros, e isso os fazer abominar a injustiça. Também estão dispostos aqueles ambiciosos que almejam a aquisição de bens e, sobretudo, bens morais, reputação e honrarias, ou aqueles cuja ambição é por bens gerais que outros estão obtendo sem serem dignos de tais coisas (ARISTÓTELES, 2000, 1387b1-15).

Em relação à inveja, Aristóteles define seus motivos, alvos e disposição, pautando-se na inversão da disposição da pessoa que se apieda. Ou seja, se quase as mesmas propriedades são dadas para o “apiedar-se” e o “invejar”, o que muda de uma para a outra é a disposição moral do agente emocionado. Logo, a inveja é certa dor em relação ao sucesso aparente (riqueza, poder, beleza, nobreza...), cujo indivíduo portador (alvo) os possuía merecida ou imerecidamente, que tem por finalidade não obter os mesmos bens, mas barrá-los ao outro. Nas palavras de Aristóteles (2000, 1387b20-30):

É evidente também por quais razões se sente inveja, contra quem e em que estado de ânimo, se é verdade que a inveja é certo pesar pelo sucesso evidente dos bens já referidos, em relação aos nossos iguais, não visando ao nosso interesse, mas por

⁸⁹ Nosso palpite. Por outro lado, Aristóteles (2000,1388a30-35) designa por “alegria” essa emoção: “[...] com efeito, na disposição em que sentem pesar, assim sentirão alegria com as coisas contrárias [...]”

⁹⁰ Nossa interpretação.

⁹¹ Talvez não seja errado supor: fracasso – merecido – dor: bajulação (má-índole/boa-índole); sucesso – imerecido – prazer: bajulação (má-índole/boa-índole).

causa deles. Tais pessoas, com efeito, sentirão inveja das que são iguais a elas ou parecem sê-lo. Chamo iguais aos semelhantes em nascimento, parentesco, idade, hábitos, reputação e bens.

Portanto, a inveja é uma forma de sofrimento produzida pelo conspícuo êxito de nossos iguais. Esse sofrimento nada tem a ver com a ideia de se obter um certo bem, sendo produzido pelo fato de que outras pessoas o possuem. Assim, os ambiciosos e os mesquinhos são mais propensos à inveja.

Os objetos e alvos da inveja são praticamente idênticos aos da indignação, com alguma especificidade adicional: dispondo-se a adquirir reputação, são objetos da inveja posses alheias por cujo meio se alcança fama, honra; são também alvos aqueles indivíduos dotados de boa fortuna e/ou sorte; bens aos quais se deseja e os quais se crê deverem pertencer a si; e bens que aumentam algum traço de superioridade em relação a outros indivíduos ou bens que minorem a prosperidade daqueles creditados como inferiores em relação ao sujeito emocionado (ARISTÓTELES, 2000, 1387b35-1388a5). São alvos da inveja, portanto, os indivíduos que se apropriam dos bens invejados: pessoas cujos bens desejamos, rivais e aqueles com quem nos identificamos, e pessoas que capitularam bens sem despender grandes esforços; “[...] com efeito, invejam-se os que estão próximos pelo tempo, lugar, idade, fama [e nascimento].” (ARISTÓTELES, 2000, 1388a5-10). A disposição do invejoso é vil (1388a30-35). Ademais, são dispostos à inveja aqueles de posses e sovinas (avarentos), pois mais facilmente creem ser perseguidos, os mesquinhos, os que veneram a reputação e os que se julgam inteligentes e/ou prósperos (1387b25-1388a1).

3.2.10 Emulação e desdém

A emulação seria uma forma de sentimento penosa que é produzida pela visível posse, por parte de nossos iguais, de bens tidos em alta estima e que nós mesmos pretendemos adquirir.

Suponhamos que a emulação seja certo pesar pela presença manifesta de bens valiosos que nos é possível adquirir, sentido com respeito aos que são por natureza nossos semelhantes, não porque esses bens pertencem a um outro, mas porque não nos pertencem também (por isso a competição é um sentimento digno e próprio de pessoas dignas, enquanto a inveja e vil e peculiar aos espíritos vis; com efeito, um se dispõe, pela emulação obter os bens, o outro, pela inveja, a impedir que o próximo os possua). Necessariamente, pois, são inclinados a emulação os que se julgam dignos de bens que não possuem (sendo-lhes possível adquiri-los). De fato, ninguém pretende o que é manifestamente impossível. (ARISTÓTELES, 2000, 1388a30-b5).

A emulação é bastante semelhante à inveja; a diferença se dá sobretudo pelo caráter do agente. No caso da emulação, o caráter tende a ser bom. Basicamente, então, essa emoção é certa dor devida pela presença de bens honrosos e alcançáveis e cujos alvos são indivíduos de

mesma faixa identitária do sujeito agente. A emulação dispõe o sujeito a buscar os objetos anelados, evidenciando seu aspecto prático. Tal emoção é experimentada não porque outros possuem certos bens, mas porque nós não os possuímos. Logo, a emulação é uma emoção conveniente e equilibrada, sentida por pessoas de bem. A emulação é comum aos jovens e indivíduos íntegros. Os bens que incitam a emulação são bens tais como riqueza, grande número de amigos, cargos profissionais de *status* elevado... Todos os bens que trazem honra e virtude moral suscitam a emulação.

Assim, quem emula não deseja o mal de seu alvo. Este não é invejado, mas admirado. O alvo da emoção são os indivíduos que servem de modelo ou de referência para os aspirantes de valores morais e intelectuais; mais abreviadamente, os bravos, sábios e poderosos (ARISTÓTELES, 2000, 1388b15-20). O sentimento reflete, desse modo, uma espécie de competição sadia por parte de seu agente, incentivando seu crescimento louvável. Trata-se, ao contrário da inveja, de uma emoção dignificante. Coordenando-a ao esquema proposto para a compaixão, vislumbramos algo assim para a emulação:

Sucesso – merecido (justiça) – dor: Emulação (boa índole).

Os objetos almeçados por nós, quando experimentamos a emulação, são aquilo tudo que é caro, valoroso, para todos aqueles unidos por vínculos de amor e identificação. São coisas que, portanto, também devem pertencer à nossa pessoa, sendo-nos próprios, e cujo mérito deve nos vir de bom grado (ARISTÓTELES, 2000, 1388b5-15).

Por sua vez, o desprezo⁹² é especular da emulação, se por referência se adotarem os alvos dessas emoções (ARISTÓTELES, 2000, 20-30). Enquanto emulamos aqueles a quem admiramos, desdenhamos aqueles tidos por viciosos.

Desprezam-se os de caráter oposto, porque o desprezo é o contrário da emulação, e o fato de sentir emulação é o contrário do desprezar. Necessariamente os que estão num estado de ânimo que os faz invejar a outros ou ser invejados tendem a desprezar todas as pessoas e todos os objetos que apresentem os males contrários aos bens dignos de inveja. Por isso, muitas vezes se desprezam os que gozam de boa sorte, quando esta não vem acompanhada de bens honrosos. (ARISTÓTELES, 2000, 1388b20-30).

O termo para “desprezo”, em latim, abarca significados em português como “indiferença” e “desconsideração”. Tratando da cólera, Aristóteles (2000, 1378b10-15) define o desprezo como “[...] a atualização de uma opinião acerca do que não parece digno de consideração [...]”. Segundo ele, as versões de desprezo são: desdém, despeito e ofensa.

⁹² Além de ser considerada uma emoção, o desprezo é referenciado como constituinte da cólera, uma vez que a esta se presume um “desprezo imerecido”, e o desprezo poder se dividir em três formas, desdém, despeito e ofensa.

Aristóteles considera a primeira versão como uma emoção em particular. De qualquer modo, quem desdenha despreza; contudo, não é verdade que quem despreze necessariamente desdenhe. Portanto, para Aristóteles, não é toda forma de desprezo uma emoção; ele nada diz sobre “despeito” e “ofensa” serem emoções. O desdém é indiferença, não atribuição de importância. A ofensa expressa o ato de criar entraves às conquistas alheias, sem que esse ato angarie proveito ao agente (incluindo a ideia de que a vítima da malevolência não poderia de antemão prejudicar o agente, pois, nesse caso, estaríamos diante da emoção do medo; tampouco, o agente imaginaria que a vítima poderia lhe propiciar algum bem). O despeito concerne à ausência de respeito, a qual se faz nas atitudes de um indivíduo que ultraja sua vítima, sem recolher disso nenhum proveito ou causa útil, ameaçando subtrair a honra do outro. Assim, são dispostos ao desdém os mesmos indivíduos dispostos à emulação.

Considerando o desdém como espécie de desprezo, é nítida a presença do aspecto ativo em seu seio, pois é um “ato manifesto”. Como em relação à desvergonha, não há a presença de dor ou prazer no desprezo e, como quanto à inveja, nada é dito em relação ao merecimento. Basicamente, o desprezo não se opõe à emulação, é a correspondente reflexa da última.

3.2.11 Emoções e subjetividade

Concluindo o capítulo como um todo, conforme Leite (2012), muitos autores concordam que o uso de algumas expressões usadas por Aristóteles para definir as emoções indica que ele estaria não se pautando em princípios filosóficos plenos e estritos de sua obra, mas talvez em “definições populares” de sua época, de sorte a construir seu argumento com interesse ao estudo da retórica. Ou seja, ao invés de se calcar declaradamente em seus próprios princípios dialéticos, precedendo as definições de grande parte das emoções, Aristóteles se utiliza de expressões para conotá-las com um caráter de “como é suposto saber” (ou “como é sabido por todos” ou “como é sponível” ou “seja concedido supor”...), segundo o qual, apesar de garantir certa assertividade e precisão, o caráter provisório e inspirado em opiniões reputadas é explícito.

Assim, mais do que apontar falhas rigorosas (no sentido dialético) ou deficiências e mais do que tratar do texto como uma rasura sem pretensão filosófica, com a cautela nas definições, Aristóteles, com efeito, poderia estar indicializando o caráter subjetivo segundo o qual está submetido à emoção, ou seja, o fato de que elas não sejam seguramente fenômenos universais (teóricos), mas sempre particulares (práticos), conquanto sejam estruturados segundo as funções qualitativas essenciais do ser humano. Não era propósito definir

dialeticamente cada emoção, todavia, usá-las de referência para tratar do aspecto subjetivo a partir do qual elas se invocam e, dessa forma, estabelecer seus efeitos no pensamento e na ação, uma vez que são nestes que agem as artimanhas retóricas com vistas ao convencimento.

Diante de um objeto de difícil definição, isto é, o fenômeno das emoções, Aristóteles não a conclui. Nesse sentido, Fortenbaugh (1975) suspeita que Aristóteles, ao invés de hesitado, teria se indisposto voluntariamente a conferir uma definição geral para as emoções. Em outras palavras, o grego se recusa a conceber uma definição profunda em favor da análise minuciosa que indicializa graus de similaridades entre fenômenos naturais, os quais, no entanto, não precisam deter núcleo idêntico e, por isso, não podem vindicar definição universal.

Nessa linha, há alguns padrões identificados nos exemplos de emoções que as caracterizam: ao que tudo indica, emoções são tipos específicos de desejos (os relativamente irracionais e o racional) – como a cólera (desejo relativamente irracional), amor e ódio (desejos racionais), exceto desejos absolutamente irracionais⁹³; algumas emoções deixam evidente outro aspecto: o de serem certa dor – como o compadecer-se, o indignar-se, a inveja, a emulação, ou o de serem certa dor e perturbação (elementos coordenados) – medo e vergonha; ademais, há aquelas que salientam o aspecto de ser uma forma de desprezo – como, sobretudo, o desdém e também aquela que articula uma indiferença e desprezo, como a desvergonha; há ainda o caso bem particular da gratidão e/ou generosidade, cuja subsistência da imaginação é ímpar; há aquelas que se definem da expectativa – como a segurança; e, por fim, aquelas que constituem a neutralização de emoções referidas – como a não gratidão e o tranquilizar-se.

Os últimos dois grupos podem ser tomados como opostos de afecção, visto que são necessariamente formas de *não se afetar*. Por outro lado, há aqueles grupos que são essencialmente tendências e módulos de ação, especialmente a cólera, que é “um desejo de vingança” manifesto: fica claro que emoções são grupos de eventos heterogêneos.

Assim, as emoções não precisam necessariamente se restringir às quinze ou mais emoções referenciadas por Aristóteles, no *Tratado das emoções*. Fenômenos que podem ser classificados dentro das ordens expostas, quer dizer, dentro da ordem de consistirem de imaginação, movimento, sensações e afecções, desde que sejam exclusivamente humanos, podem ser caracterizáveis como emoções, condizentes ao contexto de *pensamento*⁹⁴ (*logos*)

⁹³ Os desejos que não sofrem influência retórica não podem ser considerados emoções, dado não envolverem qualquer forma de razão.

⁹⁴ Talvez se possa dizer, em lugar de “pensamento”, “cultura”.

que interpreta os fenômenos da natureza. Por isso, a língua portuguesa, por exemplo, pode “inventar” a emoção de “saudade”, considerando-a, em termos aristotélicos, como *sendo uma certa dor causada pela ausência imaginada de determinados entes*, isto é, aqueles por quem temos vínculos de amor.

Conforme Fortenbaugh (1975), no sistema teórico aristotélico, as emoções estão no interior da doutrina das causas (para o autor, *causa eficiente*).⁹⁵ Elas fazem parte do condicionamento das ações humanas. Isso quer dizer que, embora a matéria, a forma e a finalidade de uma emoção, para Aristóteles, importem à sua conotação ampla, o que a define é sua causa; e esta seria uma espécie de cognição, sendo aquilo que identifique especificamente cada emoção enquanto tal.⁹⁶

Ora, para cada tipo de cognição há uma emoção específica, a qual, por sua vez, pode direcionar desejos específicos e determinadas ações. Nesse sentido, de acordo com Fortenbaugh (1975), uma configuração cognitiva permite precisar especificamente uma emoção, além do que possibilita conectar as emoções à parte racional da alma, comprovando que elas são condicionadas por conteúdos mentais e não por meras percepções ou afecções gerais.

Através da especificidade de uma configuração imagética, a ira é distinguível do ódio, e essas emoções o são do amor, da inveja e das demais. Por tudo isso, assinala Fortenbaugh (1975), quando estamos irados, não somos vítimas de alguma força irracional totalitária; nosso comportamento emocional é imputável (condenável ou aprovável) exatamente em virtude de suster inteligência, sendo cognitivamente orientado, no sentido de estar ancorado a uma crença passível de critérios judiciosos e, por isso, podendo ser, inclusive, modulada por argumentação retórica. Fortenbaugh (1975) sustenta que Aristóteles inscreve as emoções dentro do quadro das ciências lógicas, de modo que, de qualquer maneira, elas se firmam como fenômenos complexos, não se resumindo ao universo material e fisiológico.

O que diferencia uma emoção de outra é a representação situacional do mundo. Dessa forma, cada emoção pode ser definida conforme coordenada cognitiva, ou seja, segundo o alvo, estado psicológico (disposições) e razões motivacionais dos agentes envolvidos. Logo, aliás, as emoções podem ser consideradas fruto típico da linguagem. De acordo com

⁹⁵ Um eclipse lunar (B) se explica pela causa “A”, que é a “interposição da Terra entre o Sol e a Lua”: se “A”, então “B”. Ao mesmo tempo, o eclipse se define em essência por essa interposição: “B” é a ocorrência de “A”. Igualmente, a raiva (D), para Fortenbaugh, seria explicada pelo desprezo contra si ou contra os seus (C): se “C”, então “D”. Do mesmo modo, “D” seria definido em sua essência pela ocorrência de “C”, embora possa ter outras causas.

⁹⁶ Para a raiva, por exemplo, a *causa* seria - a *imaginação* de - um desprezo alheio, determinando uma reação proporcional a ela, isto é, um desejo de vingança do indivíduo emocionado.

Fortenbaugh (1975), dizemos que uma emoção é essa ou aquela em função daquilo que concebemos *representativamente*, e não por em cada emoção haver em si certos elementos universais próprios.

Assim, tipicamente, cada emoção é enquanto tal segundo a contingência envolvida. “O *pathos* é precisamente a voz da contingência, da qualidade que se vai atribuir ao sujeito, mas que ele não possui por natureza, por essência.” (MEYER, 2000, p. 32). Um fator proeminente da cognição sobre o qual Aristóteles chama atenção, em *Retórica*, é o motivo, adjunto ao alvo, que nos leva a se emocionar de uma forma e não de outra; ou seja, a conjuntura (motivador) e a alteridade (alvo), em boa parte das vezes misturadas nas descrições de várias emoções, em particular em *Retórica*, são aquilo que particularmente desencadeia emoções. Enquanto a contingência diz do aspecto afecional das emoções, os alvos dizem da cognição. A esse respeito, confirma Zingano (2007, p. 153):

Em um sentido forte, a emoção é *minha* emoção, pois ela depende de uma certa discriminação que é [...] *minha* consideração sobre o estado de coisas em que estão. A emoção enraíza-se, assim, neste mundo de opacidade referencial, do qual a intenção é o caso mais evidente. A verdade e a falsidade nesse domínio estão [...] envoltas em *subjetividade* [grifo nosso]: é sempre *para mim*, aparece como tal *a mim*.

Nessa perspectiva, salta aos olhos os objetos como aspecto distintivo das emoções em relação às afecções gerais. Enquanto a proporção com a qual nos emocionamos diz de nossas disposições particulares quanto a cada emoção, a circunstância, caracterizada por discriminações particulares, diz tipicamente o que cada emoção é. Cada circunstância cria uma imagem mental que define o sentido de uma emoção. Em suma, (1) a representação do *objeto* em função do qual nos emocionamos - criada a partir do encadeamento das *capacidades* humanas - , conforme (2) a situação mental - disposições -, somente pode se dar com base em (3) um certo momento no tempo e no espaço (circunstância motivacional) - afecional.

O que é explícito sobre as emoções é que elas são princípios de ações.⁹⁷ O aparato formal que as distingue é provido por uma “invenção” imagética de certa situação. *Antes de ser propriamente um desejo que direciona ações, as emoções são uma imagem cognitiva da qual o desejo é impelido.* Assim como me vingar pode ser, de determinado ângulo, a manifestação do desejo *colérico*, também pode ser, de outro ângulo (por um observador que, porventura, não conheça o enredo da represália desejada), considerado uma efusão de *alegria*

⁹⁷ Se elas são princípios de ações, um dos fundamentos estruturais de toda emoção é desejo e aqui, de fato, finalmente temos um aspecto estrutural da emoção, qual seja, a potência desiderativa.

(pois na alegria também subsiste prazer, identificado na cólera), bem como pode ser considerado expressão de emulação por um observador alheio etc. Todo o sentido de uma emoção depende do ponto de vista e da subjetividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por mais que os avanços dos processos históricos naturalmente tenham sofisticado noções antigas, o desenvolvimento da humanidade não deixa de estar arraigado no solo da filosofia antiga. Rer a filosofia antiga, no contexto atual, é revelar o desenvolvimento do pensamento humano desde seus primórdios, a partir do resgate de possíveis tesouros conceituais e/ou vicejo de suas respectivas significâncias dentro de nosso panorama científico-filosófico. Inclusive, no tocante à concepção de emoções, a validade de um projeto de recuperação e vivificação conceitual é particularmente constatada.⁹⁸

Por conseguinte, compreender as emoções, suas infiltrações no raciocínio, sua natureza, como elas direcionam nossos comportamentos, tudo isso é um terreno fértil de estudo, no sentido de alcançarmos, na prática, a estatura (moral) do bem viver, isto é, a dignidade de sermos felizes como podemos e devemos.

Segundo Aristóteles, o bem-estar de um indivíduo humano comporta meios específicos de interação entre suas ações, paixões e cognição. Nesse sentido, visamos a expor como a referência teórica aristotélica ainda exerce forte influência sobre a contemporaneidade técnica e/ou científica e, sobretudo, ética. Para tanto, de forma não arbitrária, encontramos um eixo de coesão em torno do qual nosso estudo fosse pautado: a noção de *paixões* e *emoções* – tratadas como sinônimas. Portanto, essas concepções foram colocadas a serviço de um fio condutor, em nosso processo de investigação, através do qual esboçamos alguns traços a respeito da organização da vida humana.

De todas as nossas apreciações sobre as relações entre cognição, paixões e ação, em Aristóteles, chegamos às seguintes conclusões: com Aristóteles, as emoções não instituem um aspecto ontológico da alma humana. Elas designam sempre ações manifestas. Sendo tipicamente humanas, todas as nossas ações são moralizáveis, e assim o é em relação às emoções.

Se as emoções são moralizáveis, isso se dá porque a razão está sempre aí: onde há uma ação humana, há atitude racional, de modo mais ou menos rigoroso. Todas as emoções são moralizáveis, porque todas as nossas ações são governáveis pela razão. O ser humano pode escolher aquilo que é tido por ele como bem. Se, em minha vida, adoto péssimas atitudes do ponto de vista moral, assim o faço porque, de alguma forma, assim escolhi agir.

⁹⁸ Solomon (2003), o qual, de acordo com Rossi (2018), é um dos mais proeminentes estudiosos contemporâneos das emoções, afirma que Aristóteles desenvolveu um consistente arcabouço teórico para uma noção de “emoções” que resiste à grande maior parte das críticas contemporâneas. O autor, sendo um cognitivista, encontra nas premissas aristotélicas quanto às emoções antecedentes de suas próprias, para as quais elas são, portanto, precursoras.

Qual é a porta de acesso de *logos* para com as ações em geral e, principalmente, para com as emoções? A resposta é: a cognição. Os índices sensitivos que formam todo tipo de pensamento dão entrada para que a razão atue sobre os atos. Com efeito, todos esses atos atuam em conjunto: há desejo, porque há percepção e imaginação; há virtude (boas disposições morais), porque onde há desejo há racionalidade. As ações são compostas por uma intrincada malha de faculdades, disposições e estados afetivos em ato. Logo, as emoções, dessa perspectiva, são ações resultantes de duas ou mais⁹⁹ faculdades em ato, e às quais, como para toda ação, acompanham dor e/ou prazer.

Cognição, por consequência, é um termo que abarca uma forma de conhecimento prático, e cuja principal faculdade em ato é a imaginação, uma vez que as imagens mentais são vinculadas às sensações percebidas. Para referenciar as emoções, o termo que talvez fosse o melhor compatível com cognição seja, como proposto por Zingano (2007), *discriminação*. Esse termo enfoca tanto o aspecto perceptivo como o deliberativo da cognição e, por isso, é utilizado pelo referido autor como um dos componentes da definição da concepção de emoção em Aristóteles.

Nessa linha, atingimos outras duas vertentes conclusivas: uma prática e outra dialética. Dado que esta última tem um caráter sumamente especulativo, tratamos de registrá-la mais ao final, como problematização do termo emoção. Em síntese, nós nos atemos à pergunta crucial que nos impulsionou: como uma elaboração aristotélica das emoções pode nos ajudar na prática de saúde mental?

Conforme Lebrun (2009), ao contrário do que pode se pensar, porque a moralidade se constitui, para Aristóteles, com base em nossa relação com o outro, isso não significa que o grau de responsabilidade ética do sujeito seja escasso. Como a cognição faz parte da concepção de emoções, a imaginação se torna, além de princípio de ações, facultada para o direcionamento estético e/ou moral de ações e, assim, ao invés de mais brando, Aristóteles é severo, quando se trata do controle das emoções, tendo em vista a intimidade franca que ele concebe entre as dimensões racional e irracional. Por mais que a orientação autoimputável das ações se institua junto à internalização de disposições no agente moral, e as disposições sejam conformações qualitativas, assimiladas através afecções *passivas*, a deliberação tem um papel cooperativo e eminente nas ações. Isso significa: apesar de a deliberação não se firmar como rival das afecções e, portanto, não sejam pensamentos positivos que decidam o caráter de

⁹⁹ Se as emoções fossem resultado de apenas *uma* faculdade em ato, não haveria razão de chamá-las de emoções, isto é, uma designação diferente da de percepção, desejo etc., se cada uma destas é atualização de uma respectiva capacidade em potencial.

certa disposição moral, mas o transcorrer do exercício da vida, a deliberação garante a indeterminação de conduta, após a capacidade deliberativa haver sido consolidada:

O caráter voluntário do vício ou da virtude provém do fato que realizamos todo o resto voluntariamente [...]: este resto são as ações que empreendemos, e as realizamos voluntariamente porque somos senhores da decisão de agir ou de não agir graças ao ato de pesar as razões, ainda que o fim que está na origem da deliberação nos seja dado por natureza. Aristóteles, contudo, vai mais longe: ele sustenta também que, de um certo modo, somos responsáveis dos fins tais como nos aparecem. Uma de suas teses principais consiste na propriedade que ele dá às ações com relação às disposições que elas criam com base em sua repetição [...]. Já que somos senhores de cada ação e dado que as disposições se criam com base na repetição de atos em uma mesma direção, em certa medida somos responsáveis de nossas próprias disposições. Estas disposições constituem o que podemos chamar de uma segunda natureza, a natureza prática do agente. Ora, o fim nos aparece em função de nossa natureza; já que somos em um certo sentido causa de nossa natureza (prática), nesta mesma medida somos também responsáveis dos fins que nos aparecem. Contudo, convém observar que ser causa dos fins não é a condição do agir moral, mas sua consequência ou conclusão; é porque decidimos soberanamente por razão de nossas ações que nos tornamos em uma certa medida causa de nossos fins. A ética aristotélica constrói-se em torno dessa inversão: no lugar de partir dos fins, ela se insinua pelos meios e daqui retorna aos fins, pois, ao se decidir por deliberação sobre os meios para obter um fim, nos tornamos senhores de nossas ações; senhores de nossas ações somos em um certo sentido responsáveis de nossas disposições; responsáveis em um certo sentido de nossas disposições, somos então, em uma certa medida autores de nossa natureza prática; ora, visto que o fim aparece em função da natureza (prática) do agente, em certo sentido somos autores de nossos fins. (ZINGANO, 2007, p. 163-164).

Agir racionalmente é, de acordo com Aristóteles (1984a, III 5), uma escolha, contudo, não é uma escolha simples, pois a racionalidade, a princípio, é potência, não ato. Ela deve ser desenvolvida, e só o é, quando operada por disposições, as quais são decorrentes de assimilações, e não produto exclusivo da própria escolha. De qualquer modo, se há algum ensejo para o amadurecimento, tanto a virtude quanto o vício estão em poder do agente, dado que somos sempre responsáveis por aquilo que se nos aparece como bem.

A faculdade de decidir moralmente firma a posição ética de Aristóteles quanto ao grau de responsabilidade subjacente às nossas ações, conquanto ele reservasse ao *socius* relativa responsabilidade mútua: se não há qualquer rumo para um sujeito, a princípio de sua própria vontade, trilhar o caminho de elaborar em si hábitos morais, dado a comunidade em que ele vive interditar acesso a ensinamentos comunitários, é impossível a ele se dignificar diante ao corpo social, não importa quão valente seja sua aspiração ética.

Com Aristóteles, a razão prática é moldável, e mesmo a vontade precisa ser desenvolvida (em ato). Concebendo-se no decurso de transformação pessoal, a racionalidade ativa não é estabelecida *a priori*, mas, com efeito, *se forma*, quando elaborada num contexto educador, o qual fomenta em cada indivíduo disposições correspondentes ao agir virtuoso. A

própria vontade se vale de hábitos ensinados, o que restringe o poder individual de racionalidade e liberdade ao contexto civilizatório no qual cada sujeito está imerso.

No entanto, depois de sermos apresentados aos bens virtuosos, valemo-nos da capacidade de escolher sabiamente o que nos apetece mais, prazeres imediatos ou bens morais. Se é verdade que nós não temos pleno controle sobre nossas paixões, é verídico também que somos totalmente responsáveis por como agir perante elas, na medida em que podemos escolher quais hábitos emocionais perseguir. Logo, a moralidade é dada como uma função de equilíbrio entre fatores psicossociais: a escolha deve se sintonizar à sorte (contingência).

Ao analisar o autocontrole, Aristóteles (1984a, VII) estipula três estados disposicionais a serem evitados: vício, desregramento e bestialidade. O autocontrole é uma disposição que se contrapõe ao desregramento, assim como a virtude se opõe ao vício e a virtude sobre-humana, à bestialidade: a virtude sobre-humana seria atributo divino, não humano; assim, a bestialidade, ou ferocidade, seria rara; segundo o filósofo, ela acometeria os bárbaros e aqueles que sofrem de alguma doença. Enquanto o vício e o desregramento eram “curáveis”, na bestialidade não era possível a assunção de responsabilidade e, por isso, qualquer possibilidade de cura, haja vista a falta de bom-senso de seu agente.

O que nosso exame a respeito das paixões em Aristóteles mostra é a necessidade impreterível do nosso poder de escolha para a construção de boas disposições emocionais. Se não houver a mínima *motivação* consciente e pessoal por parte do agente, não há efetivo desempenho maturacional e, por conseguinte, desenvolvido uma razão prática excelente: não há alcance de bem-estar e saúde mental.

Mesmo havendo discordâncias entre os antigos e contemporâneos, no que versa sobre a saúde mental, Aristóteles nos permanece afinado e irretocável: *o desejo deliberativo, a vontade ou a motivação consciente, em primeira e última instância, é o motor da felicidade.*

Essas foram nossas considerações práticas. Por outro lado, gostaríamos de fazer algumas considerações dialéticas, a respeito da noção de emoção, em Aristóteles.

Capturamos da definição de emoções proposta por Zingano (2007) quatro elementos: discriminação, afecção, desejo e ação. Ademais, desejaríamos realçar o ponto subjetivo de toda emoção, sem o qual ela não seria propriamente cognitiva. Se eu posso fingir uma

emoção, logo, ela é menos uma afecção do que uma *forma*. Isso significa que nem toda emoção seja uma afecção: esses termos seriam acidentais.¹⁰⁰

Assim, é possível responder à indagação sobre as emoções serem propriedade ou acidentes das afecções, tendendo para a resposta de que são acidentes. Se emoções são fenômenos existenciais e singulares aos seres humanos, em virtude da linguagem que nos é tão particular, dificilmente poderíamos empacotá-las sob a égide de afecções. Tanto que, embora seja um juízo um tanto quanto ficcional e falho do ponto de vista ontológico atribuir emoções a animais irracionais, coisas e ficções metafóricas, estas são coisas que nós fazemos, e não o fazemos senão porque as emoções são *formas* da natureza, antes de serem propriamente estados afetivos internos de um agente.¹⁰¹ Isso aponta para o seguinte: havendo possibilidade de fala, há a possibilidade de existirem tais coisas que podemos nomear por emoções.

Com efeito, em algum momento, as afecções subsistem à fala. Contudo, passado o momento de apropriação sensível, a fala que denota uma afecção não precisa corresponder necessariamente a uma alteração instantânea. Ou seja, pode-se entender que, *em alguma medida*, as emoções são produtos da linguagem e, se assim for, não podemos compreendê-las unicamente como estados afetivos, cujas manifestações independem da linguagem.

Eu não preciso ser necessária e diretamente afetado por algo, para recriar uma emoção, conquanto em algum outro momento isso possa ter acontecido. Em contrapartida, dificilmente poderíamos reproduzir artificialmente as afecções gerais - quais sejam, as sensações percebidas e os desejos irracionais - divergentes das emoções: dificilmente posso reproduzir a fome, a sede, minhas motivações, um estado de espírito esmorecido ou, pelo contrário, entusiasmado; essas coisas não nos são reproduzíveis artificialmente, elas nos são

¹⁰⁰ Nessa conformidade, quando Aristóteles se refere a emoções, em *Retórica*, chamando-as de *pathe* (que abarca também desejos absolutamente irracionais e mesmo sensações), ele somente assim o faz em virtude de, além de não haver outra palavra que designasse o fenômeno, somente as emoções são afecções monitoráveis pela razão – tal como ele aborda em *Ética a Nicômaco* – e, por isso, podem receber o critério da cognição (disposições, alvo e motivos). Mas não necessariamente emoção é *pathos*. Por isso, ora ele coloca ânimo e apetite dentre o rol de afecções, ora ele os retira: aqueles são afecções, mas não são (senão na cólera enquanto desejo relativamente irracional) emoções: não há como tratar de disposições, alvo e motivos para desejos absolutamente irracionais.

¹⁰¹ Ao interagir com meu animal de estimação, recorrentemente digo: “Você parece contente”, “Hoje você parece tristonho”; porém, quando digo essas coisas, intuitivamente sei que não é que o animal sinta de fato essas coisas, ele nem ao menos poderia concebê-las! Sei que é minha forma de interpretação por *logos* que transfere uma expressão emocional particularmente humana a um animal para o qual não é possível tal figuração. Em outras palavras, não há possibilidade de meu animal estar feliz; para dizer de uma emoção assim, teríamos que implicá-la a uma interpretação de mundo baseada em *logos*, e meu animal não é capaz de fazê-lo. Pode-se dizer mais fidedignamente que ele está *animado* ou seu oposto, desanimado - sendo a animação o estado de ânimo (desejo) que faz com que o ser vivo se mostre afobado e se aproxime do objeto de desejo ou francamente se distancie do objeto que obstrui o acesso ao primeiro ou do objeto que lhe causa dor; e o esmorecimento, o estado de ânimo no qual o ser vivo se encontra, de modo geral, indiferente a qualquer objeto que outrora lhe despertara alguma forma de desejo (aproximação ou fuga).

espontâneas. Por outro lado, uma emoção não tem de ser necessariamente espontânea, ela pode ser, inclusive, engendrada por argúcia retórica.

Nesse sentido, eu me sinto alegre, não porque sou facultado a me sentir de tal forma, contudo, porque *penso* a mim mesmo como estando alegre. Caso eu não fosse capaz de pensar ou caso eu simplesmente não *formulasse* a alegria, ela não existiria, nem em mim nem aos outros que observo. Por outro lado, posso saber de minha alegria, ou ser *comovido* ou induzido a ela - como bem trata a *Retórica* - por meio de terceiros que me comunicam que tal estado de espírito é manifesto.¹⁰²

Conquanto Zingano (2007), em sua definição idônea de emoções, tenha feito menção ao aspecto subjetivo, no momento de lançar mão da definição, o autor pode o ter ofuscado, pois ele coloca em eminência o aspecto afetivo das emoções (“as emoções são alterações...”). Na prática, de fato entendemos que *quase sempre* as emoções são afecções. Sentimos alguma coisa e nomeamos tal coisa como uma emoção, a qual depende dos três critérios cognitivos repisados (alvo, motivo, disposições). Todavia, muito raramente (dado que seja minimamente possível), elas podem não ser modulações de nosso sentir; por isso a circunstância de a considerarmos como acidentalmente ligadas às afecções. Ora, não é possível recriar uma emoção sem nada sentir? Não é possível fingir ser afetado por algo sem o sê-lo e, portanto, transmitir uma informação de conveniência? Aristóteles parece sugerir algo assim, em *Retórica*. Afinal, para convencer, não preciso de fato estar emocionado; basta-me conhecer as emoções e manuseá-las de modo artificial.

A título de exemplo, um ator ou uma atriz, com finalidades alegóricas, podem representar um personagem, reproduzindo uma comoção, em sinal de empatia, amor, rancor etc., quando *absolutamente nada* sentem, e todo esse conjunto de gestos ser denominado como emoções. Todos nós podemos reproduzir artificialmente emoções tergiversadas, conforme alguma necessidade de uma ocasião. Como subterfúgio, podemos lançar mão de alguma emoção, sem de fato estarmos sentindo um afeto, com a finalidade de, por exemplo, desviar a atenção de nossos interlocutores, quando nos encontramos em situações delicadas, embaraçosas e/ou de apuro. E, em muitas oportunidades, as representações de emoções de fato convencem; e, se convencem, informam sobre alguma “verdade” lançada ao mundo e

¹⁰² Facilmente podemos nos referir aqui aos métodos psicológicos *sugestivos*, sobre os quais a proposta freudiana de psicoterapia frisa rejeitar, em vista de reconhecer sua ineficácia a longo prazo. Métodos como o catártico e a hipnose foram abandonados por Freud, justamente porque os efeitos produzidos por eles não eram duradouros. Afinal de contas, o pai da Psicanálise percebe que, para grudar uma transformação à alma, exigia-se do paciente uma força voluntária e consciente, uma motivação, sobre a qual, inclusive, nos remetemos na conclusão desta Dissertação.

naturalmente captável: posso me fingir chorar, não porque, de fato, me sinto compadecido, mas para informar a um colega um sentimento que aparentemente se processa em mim, fazendo com que ele tenha uma certa opinião a meu respeito.¹⁰³

Emoções podem ser fabricadas, podem ter a utilidade de nos enganar, logo, não sendo, em si, afecções da alma. Nesse sentido, tentando capturar aquilo que da concepção de emoção foge da de *pathos*, ousamos modificar a ordem dos fatores constituintes da definição de emoção proposta por Zingano (2007), colocando a discriminação como causa central, configurando a seguinte noção: “*discriminações de estados afetivos geradoras de tendências*”.

Ora, conjecturamos as emoções como fenômenos temporais. Se assim for, emoções podem ser assuntos (*pragma*) fabricados, havendo possibilidade de elas não serem afecções, mas produções miméticas de percepções impregnadas na alma. Se emoções podem ser replicadas artificialmente, sem de fato se ocasionarem de estados afetivos, elas podem ser manifestações do *logos* num estado mais puro.

Por isso, se abrissemos nossa fórmula de conceber uma emoção em Aristóteles, de qualquer maneira teríamos propriamente um processo temporal divisível em quatro: discriminação, afeto, desejo, ação. Eles poderiam acontecer numa escala na qual o tempo posterior presumisse o acontecimento do anterior. Assim, caso o segundo tempo ocorresse, ele seria simultâneo ao primeiro, e, se o segundo tempo não se desse, do primeiro se pularia para o quarto. Mais precisamente, o processo pode ser descrito da seguinte forma: um sujeito (1) previamente *habitualizado* (disposição) presencia – conforme todas suas capacidades imanescentes – um dado *objeto* (caracteres do alvo), numa dada *circunstância* (motivadora) que pode lhe gerar (2) *sensações* específicas ou, mais precisamente, sentimentos (estados afetivos – afecções), a partir dos quais (3) desejos específicos – de atração ou repulsa – (estados afetivos – afecções) são engendrados, culminando em (4) ações moralizáveis (atualização da substância humana)¹⁰⁴, que são acompanhadas por dor e/ou prazer. Uma emoção seria tudo

¹⁰³ Isso não é de todo falta de caráter, mesmo conforme os parâmetros aristotélicos: consideremos, por exemplo, que eu seja um policial infiltrado numa rede criminosa e esteja num lugar onde certo grupo de pessoas interlocutoras fosse composto por criminosos assumidos na ocasião em que alguma tragédia particular lhes ocorresse, e eu tenha a pretensão de sair dali ileso, fazendo com que me considerem como um deles: seria moralmente errado eu fingir comoção? Para Aristóteles, a circunstância dita a moralidade de uma ação, ela não é categoricamente boa ou má.

¹⁰⁴ Note-se que a afecção (*pathos*) aparece em dois momentos, tanto no que arbitrariamente chamamos de momento do afeto ou do sentimento quanto no momento do desejo; e, note-se que, caso haja o segundo tempo, o primeiro tempo – da discriminação – ocorre não após, mas concomitantemente ao segundo; logo, a afecção é pingente em três termos, e, se assim o é, compreende-se mais facilmente a confusão entre os termos emoção e afecção. Uma emoção só não é afecção, caso seja tão somente uma discriminação que incorra em ação espontânea – aqui consideramos ter, ao lado das emoções fingidas, aquilo que Konstan (2006) denomina

isso; ela pode, no entanto, encerrar-se em cada um dos trechos e preservar sua denotação: caso cessasse no primeiro tempo, teríamos aquelas emoções atuadas, farsas imitativas de intuito ilustrativo ou informativo, e das quais, necessariamente, o quarto tempo se seguiria (o primeiro e o quarto tempos formalizariam a emoção); no segundo tempo, podemos dizer que teríamos aquilo que denominamos sentimentos, cuja essência é a discriminação (o primeiro e o segundo tempos formalizariam a emoção); no terceiro, teríamos uma conotação mais completa de emoção, cuja essência é a discriminação (o primeiro, o segundo e o terceiro tempos formalizariam a emoção); no quarto, teríamos a causa final ou finalidade das emoções, isto é, o movimento em si, bem como a causa eficiente, a discriminação (todos os tempos formalizariam a emoção).¹⁰⁵

Em conclusão, encerramos este trabalho com uma fórmula hipotética de emoções segundo nossas especulações do que foi aprendido a respeito das relações entre emoções, cognição e ação para Aristóteles: “discriminações de estados afetivos a partir das quais são gestáveis desejos e ações moralizáveis”.

“munificência espontânea”, fenômeno que, para esse autor, não preenche os requisitos de ser uma afecção nem uma emoção (para nós, contudo, a “munificência espontânea” pode não ser uma afecção, mas poderia ser considerada uma emoção).

¹⁰⁵ Vale ressaltar que toda essa nossa cogitação tem um caráter puramente hipotético.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. S. É possível educar as emoções? **Basiliade** – Revista de Filosofia, Curitiba, v. 2, n. 3, p. 47-57, 2020.
- ARISTÓTELES. **Tópicos**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1984a (Coleção Os Pensadores, v. 4).
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Vincenzo Cocco e notas de Joaquim Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1984c (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **The complete Works of Aristotle**. New Jersey: Princeton University Press, 1984d.
- ARISTOTELES. **Ethica Eudemia**. R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- ARISTÓTELES. **Retórica das paixões**. Livro II, Capítulos 1-11. Prefácio de Michel Meyer. Tradução bilíngue grego-português de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Coordenação de Antônio Pedro Mesquita. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. **Física**. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp. 2009.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- ARISTÓTELES. **L'Éthique a Nichomaque**. Tradução de Jean Tricot. Paris: Vrin, 2012b.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012c.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora UNESP, 2019.
- BEKKER, I. **Aristotelis Opera**. Oxford: Oxford University Press, 1887.
- BESNIER, B. Aristóteles e as Paixões. *In: As paixões antigas e medievais*. São Paulo: Loyola, 2008.

BOLEN, J. S. **Os deuses e o homem**: uma nova psicologia da vida e dos amores masculinos. Tradução de Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Paulus, 2002.

BOVETO, L. **Hábito e subjetividade na educação**: aproximações entre Aristóteles, Tomás de Aquino e a neurociência. 2018. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2018.

CARVALHO, A. B. Razão e paixão: necessidade e contingência na construção da vida ética. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 199-217, 2012.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DICIONÁRIO Oxford Advanced Learner's Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1990.

FORTENBAUGH, W. W. **Aristotle on Emotion**. Londres: Duckworth, 1975.

HEIDEGGER, M. (1926). **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012 (Coleção Pensamento Humano).

KONSTAN, D. **The Emotions of the Ancient Greeks**: Studies in Aristotle and Classical Literature. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

LACERDA, T. M. Leibniz e Espinosa: paixões na modernidade. *In*: ALVES, M. A. (org.). **Cognição, emoções e ação**. São Paulo: Cultura Acadêmica; UNICAMP; Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2019. p. 75-90 (Coleção CLE, v. 84).

LEBRUN, G. O conceito de paixão. *In*: NOVAES, A. (org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 12-32.

LEITE, D. C. N. A. **A definição de emoção em Aristóteles**: estudo dos livros I e II da “Rhetorica” e da “Ethica Nicomachea”. 2012. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MACINTYRE, A. **Animales racionales y dependientes**: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Barcelona: Paidós, 2016.

MEYER, M. **Retórica das paixões - Aristóteles**. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NUSSBAUM, M. C. (2001). **A fragilidade da bondade**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2009.

OXFORD UNIVERSITY PRESS. **An intermediate Greek-English Lexicon founded upon the seventh edition of Liddel and Scott's Greek-English Lexicon**. Oxford: Oxford University Press, 1889.

PEREIRA, R. S. Razão, desejo e os limites das escolhas das ações na filosofia prática aristotélica. *In*: ALVES, M. A. (org.). **Cognição, emoções e ação**. São Paulo: Cultura

Acadêmica; UNICAMP; Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2019. p. 39-54 (Coleção CLE, v. 84).

POSTER, C. Aristotle's Rhetoric against Rethoric: unitarian reading and esoteric hermeneutics. **The American Journal of Philology**, Baltimore, p. 219-249, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1561850?seq=1>. Acesso em: 10 nov. 2020.

RAPP, C. The Nature and Goals of Rethoric. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). **A companion to Aristotle**. Oxford: Willey-Blackwell, 2009. p. 579-597.

REIS, M. C. G. Apresentação, tradução e notas. In: ARISTÓTELES. **De Anima**. São Paulo: Editora 34, 2012.

ROSS, D. **Aristóteles**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

ROSSI, G. The Causal Structure of Emotions in Aristotle: Hylomorphism, Causal Interaction between Mind and Body, and Intentionality. In: BOERI, M.; KANAYAMA, Y.; MITTELMANN, J. (ed.). **Soul and Mind in Greek Thought**. Psychological Issues in Plato and Aristotle. Studies in the History of Philosophy of Mind, v. 20, 2018. p. 177-198. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9_9. Acesso em: 21 fev. 2021.

SILVA, C. M. de M. e. A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 4, p. 13-23, jun. 2013.

SILVA, M. M. *Syneidesis*, para além da fragmentação do espírito: uma introdução à teoria do abrangente e do pensar em imagens. **Trans/formação - Revista de Filosofia da UNESP**, Marília, v. 41, p. 13-29, 2018.

SKINNER, B. F. **Ciência e comportamento humano**. 3. ed. São Paulo: Edart, 1976.

SOLOMON, R. **What is an emotion?** Oxford: Oxford University Press.

SPINELLI, M. *Aísthêsis* e *νόêsis*: de como filosofia grega rompeu com as aparências. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 50, n. 119, p. 137-158, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2009000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 05 fev. 2021.

TRUEBA, M. C. **Ética y Tragedia en Aristóteles**. Barcelona: Anthropos, 2004.

WOLF, F. **Nossa humanidade**: de Aristóteles às neurociências. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso, 2007.