

Introdução

Juliana Ortegosa Aggio

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

AGGIO, J.O. Introdução. In: *Prazer e desejo em Aristóteles* [online]. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 17-30. ISBN 978-85-232-2010-5. <https://doi.org/10.7476/9788523220105.0004>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾄετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναιπάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.¹

(Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, VI 13, 1144b29-30)

I

O desejo, ninguém sabe ao certo o que é, muito menos o que fazer com ele. Mas continuamos, desde a época dos gregos ou mesmo antes, nos esforçando para apreender algo de sua natureza, algum aspecto que seja; e, mais ainda, insistimos em vislumbrar o seu papel nas ações que nos conduzem ao bem-estar moral e psicológico, portanto, à felicidade. Eis o objetivo deste livro: compreender como o desejo pode ser educado.

Em termos gerais, a questão central pode ser formulada do seguinte modo: como o desejo pode ser educado e o que isto significa para o projeto aristotélico de educação moral? Se o caráter é formado, segundo o filósofo, com a educação de nosso modo de desejar, então duas perguntas são fundamentais para iniciarmos esta investigação ora proposta. Em primeiro lugar, se o desejo não é autônomo o suficiente de modo a nos orientar para a realização do bem viver

1 “Sócrates pensou que as virtudes são operações racionais, pois todas são formas de conhecimento, mas, para nós, elas são com razão”.

(*eudaimonia*), mas é o princípio motor de nossas ações, certamente é necessário haver uma faculdade cognitiva capaz de educá-lo a desejar retamente. Assim, a primeira pergunta que fazemos é a seguinte: qual é esta faculdade e como ela atua no processo formativo do caráter? Em segundo lugar, se a virtude moral, excelência da parte desiderativa da alma, é responsável pela produção do fim da ação e a virtude intelectual, a *phronêsis*, é responsável pela apreensão do que conduz ao fim, devemos examinar como exatamente se faz a constituição do fim. Assim, a segunda pergunta que fazemos é a seguinte: como a virtude produz o fim? Há atuação de alguma faculdade cognitiva que não a deliberativa na constituição do fim ou ele é fruto apenas de uma disposição moral?

A tese que propus a defender é a seguinte: como a virtude é uma disposição adquirida por bons hábitos, o desejo é necessariamente educável. Para que o desejo seja educado, é preciso haver uma racionalidade que possa educá-lo, visto que somente a razão é capaz de apreender verdadeiramente o que é bom. Tal racionalidade, no início da formação do caráter, é externa ao agente, pois a criança a possui apenas em potência. Com o caráter já constituído, sabemos que a razão passa a estar sob o domínio do agente. Esta racionalidade prática própria ao agente moral adulto possui, ao menos, duas funções essenciais: uma responsável pela apreensão dos meios, a deliberativa, e, outra, pelo fim. Esta última, a título de distinção da função deliberativa, nós chamamos de persuasiva e o virtuoso é aquele que faz uso maximamente da racionalidade prática em ambas as funções, uma vez que ele apreende verdadeiramente tanto o bom fim e persuade o desejo a desejá-lo, como os bons meios.

Para sustentar tal tese devemos primeiramente compreender o que significa educar os desejos e por que tal educação é necessária para o projeto aristotélico da aquisição da virtude moral. Ademais, visto que não é por determinação racional ou por aquisição de conhecimento do que é correto a ser feito, mas é através da educação que é possível que o desejo venha a ser conforme a razão; dessa forma, inferimos que a educação do desejo é condição prévia necessária para que a razão possa atuar sobre ele e ser efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim da ação. Sendo assim, pretendemos delimitar em que medida o desejo e a razão determinam o fim da ação, dialogando com as posições intelectualista e naturalista.

Em segundo lugar, visto que o prazer é o objeto natural do desejo e que educar o desejo significa, em grande medida, se habituar ter prazer com o que se deve, como e quando se deve, então devemos compreender o que é o prazer e em

que sentido a concepção aristotélica de prazer permite que o desejo possa ser educado. Por isso, ressaltamos o fato de o filósofo ter defendido uma tese hedonista moderada, em que o prazer pode ser um bem, uma vez que esteja acompanhando uma boa atividade. Caso contrário, se o prazer fosse um mal em absoluto, jamais poderíamos ter desejo pelo que é prazerosamente bom, tampouco o prazer poderia ser considerado uma das causas da felicidade. O projeto da educação do desejo, portanto da aquisição da virtude, diante de um anti-hedonismo extremo, estaria fadado ao fracasso e já não poderíamos conceber a ética aristotélica como uma ética das virtudes.

II

Talvez pareça estranho, ou mesmo cômico, o fato de um pesquisador norte-americano, no ano de 2011, afirmar uma tese similar a de um filósofo estagirita do século IV antes de Cristo. Paul Bloom, professor e pesquisador norte-americano em psicologia e ciência cognitiva, pretende explicar por que o conhecimento e as nossas crenças interferem na forma como sentimos prazer, seja ao beber um vinho, ver uma obra de arte ou fazer sexo. Em seu livro *How Pleasure Works: The new science of why we like what we like* (2010),² ele afirma que, ao sentirmos prazer, respondemos a coisas mais profundas do que gosto, cheiro ou aparência. Na verdade, diz, “nosso prazer é guiado pelo que sabemos, ou julgamos saber, sobre o objeto ou a pessoa com os quais interagimos”. Acresce também que, atualmente, “sabemos pouco sobre o que acontece no cérebro. Mas o conhecimento direciona nossas sensações de uma forma que sejam prazerosas ou não”.³

Tampouco na época de Aristóteles se conheciam as operações psicofísicas das sensações de prazer e dor. Porém, assim como o professor norte-americano atualmente postula, Aristóteles certamente acreditava que o conhecimento é determinante no modo como sentimos e desejamos. Não qualquer conhecimento, nem qualquer operação racional. Trata-se, justamente, de uma certa percepção moral ou habilidade racional que pode apreender o que é bom ou ruim dentro das circunstâncias particulares de cada situação ou contexto. No caso dos animais, como não há operação racional alguma, a orientação do que

2 Tradução: Como o prazer funciona: a nova ciência do por que nós gostamos do que nós gostamos.

3 As informações foram extraídas da entrevista concedida pelo professor Paul Bloom ao jornal *Folha de São Paulo*, terça-feira, 19 jul. 2011.

é prazeroso ou doloroso encontra-se somente no âmbito da percepção. No homem, todavia, percepções e pensamentos estão envolvidos na constituição do que é prazeroso ou doloroso.

A ética aristotélica pressupõe a seguinte tese: o desejo pelo prazeroso (*epithumia*) e o desejo de enfrentamento da dor (*thumos*) devem poder se orientar pelo que julgamos ser verdadeiramente um bem; caso contrário, a educação moral não seria possível e já não poderíamos falar em termos de *aquisição* da virtude. Ora, adquirir virtude moral significa conseguir ter bons desejos, isto é, ter uma disposição em bem desejar. Afinal, é a disposição moral que constitui o fim da ação, objeto de nosso desejo, e é a disposição virtuosa que constitui os bons fins.

O desejo, para Aristóteles, apesar de não ser capaz de julgar o que é bom, pois que sua natureza é simplesmente buscar o prazeroso e evitar o doloroso, é capaz de seguir o que ajuíza a razão como sendo bom. É preciso, portanto, esclarecer que, segundo o filósofo, o desejo não é de uma natureza tal absolutamente avessa à racionalidade; ao contrário, ele é próprio de uma natureza que se compõe e participa da razão. E se compõe no sentido de poder ser regrada pelo que a razão determina como sendo verdadeiramente um bem. Isso significa que o desejo é educável e, mais do que isso, *deve* ser educado para que o homem possa realizar de modo perfeito a sua natureza. Portanto, a educação do desejo, além de ser possível conforme a estrutura da alma humana, é eticamente necessária.

Em suma, são duas as condições anímicas fundamentais para a aquisição da virtude:

1. o desejo ser naturalmente incapaz de ajuizar sobre o que é bom, mas capaz de seguir o que dita a reta razão; e
2. a razão ser naturalmente inapta para, por si só, motivar a ação, mas apta para apreender o que é bom e persuadir o desejo disso.

Seria, portanto, incongruente à sua filosofia, dizer que o desejo é um obstáculo condenável a ser transposto ou extirpado da natureza humana; ou que haverá uma batalha incessante entre desejo e razão, não havendo jamais a possibilidade de se realizar a educação do desejo; ou que o desejo deva estar submetido de modo incondicional à razão, uma vez que ela seria capaz de determinar por si só a ação e esta seria a perfeita realização do dever moral.

Sabemos que, para os estoicos, de modo geral, a afecção (*pathos*) é um impulso excessivo e desobediente à razão, isto é, um movimento da alma perturbador

e contrário à natureza humana. A cólera e o desejo são agitações que pertencem à parte da alma desprovida de razão e são contrárias e hostis à razão. Como vemos em Cícero, Zenão dizia que “o *pathos* é um movimento da alma que obscurece a reta razão e que é contrário à natureza” (*Tusc.* IV 6 11). Também Diógenes de Laércio, em sua obra, *Vida e opiniões dos filósofos*, VII 110, afirmou que: “Segundo Zenão, a afecção é um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou melhor, uma inclinação exagerada”.

Pois bem, ao contrário da moral estoica, Aristóteles pressupõe uma possível e necessária harmonia das nossas afecções da parte não racional, tais como os desejos e as emoções, com a nossa racionalidade prática. Para ele, desejo e razão são inseparáveis, como o corpo e a alma, a cera e o selo impresso, o mármore e a estátua. Inseparáveis, todavia distintos. Por isso, mesmo desprovido ele próprio de razão, o desejo pode participar dela, e, por outro lado, mesmo a razão desprovida de desejo, ela pode participar dele.

O que, porém, salta aos olhos quando lemos atentamente a *Ética Nicomaqueia* é que o filósofo enfatiza explicitamente que a função deliberativa da razão diz respeito exclusivamente aos meios e o desejo ao fim. Aqui a espinha dorsal da ética aristotélica começa a cambalear. Se, do ponto de vista moral, o que mais interessa é a determinação dos fins, como poderíamos restringir a razão à função de deliberar sobre os meios? Seria a razão prática apenas instrumental? Estaria ela fadada a encontrar a correlação eficaz entre os meios e o fim?

Em contrapartida, se o desejo for educável, e educável em termos de habituação (*ethos*) e não de condicionamento mecânico (*askêsis*), isto é, considerando que tal educação pressupõe o julgamento correto sobre o que deve ser feito e um desejo que o siga, então devemos inferir que a razão é de algum modo capaz de determiná-lo. Isso se confirma pelo fato de o desejo, por natureza, não visar senão ao que parece ser prazeroso, mas, por educação, tornar-se capaz de ter como fim o que é verdadeiramente bom. Porém, o que não é claro na *Ética Nicomaqueia*, mas que nos incita a investigar é saber como certa operação racional pode atuar sobre o desejo, ou seja, como a razão pode participar da parte não racional, persuadindo ou educando o desejo. Com efeito, saber como a razão pode participar do desejo implica antes saber qual razão é essa ou, mais propriamente, qual função racional é essa. O problema, portanto, consiste em esclarecer este ponto obscuro: a razão deve educar o desejo a ponto de poder participar na constituição do fim da ação, mesmo que não seja através de sua função deliberativa. A necessidade de a razão ser eminentemente ativa na formação do

caráter e na constituição do fim desejado é evidente, o que, porém, não é assim tão transparente é saber qual tipo de função racional pode atuar em conformidade ao desejo.

Evidentemente, para solucionarmos esta dificuldade devemos supor a existência de uma outra função racional, distinta da investigação deliberativa, que atue na constituição do objeto de desejo. A título de diferenciação da função deliberativa, chamemo-la de persuasiva, afinal é uma habilidade racional de apreender o que é bom de modo a persuadir o desejo a tomá-lo como seu objeto. Outra questão é a de saber como tal operação racional atua sobre o desejo.

Em princípio, todo objeto se constitui enquanto objeto de desejo na medida em que se mostra sob a forma de um bem, e tomar algo como um bem ou um mal implica, geralmente (embora não necessariamente), considerar o prazer e a dor que acompanham ou que poderão acompanhar tal objeto. Sabemos que a consideração sobre o que é prazeroso parece constituir o que é desejável na medida em que se constitui enquanto um bem aparente ou fenomênico, embora nem tudo o que pareça ser prazeroso também seja necessariamente um bem verdadeiro. Diante do que foi dito, a pergunta que surge imediatamente é a seguinte: como podemos desejar o que julgamos como sendo bom em preferência do que o que julgamos como prazeroso, uma vez que o bem e não o prazer deve ser o critério para a ação virtuosa? Em outros termos, como o desejo pode aprender a seguir o que a reta razão vê como sendo um bem?

Para responder a essa pergunta Aristóteles primeiramente determina que o prazer não pode ser o critério determinante da ação, já que ele não existe senão enquanto uma sensação que acompanha uma atividade (*energeia*); logo, se o prazer existe apenas como uma espécie de *epifenômeno* à realização da atividade, então é a atividade que deve ser o objeto do desejo e é sobre ela que deve incidir o julgamento moral. Sendo assim, não é possível julgar se é bom ou não certo prazer senão a partir do julgamento sobre a atividade acompanhada deste prazer. Ou seja, não há definição possível do valor moral do prazer senão a partir do valor atribuído à atividade. E se Aristóteles faz do julgamento que incide sobre a atividade (e não sobre o prazer) o critério avaliativo do prazer é porque tudo o que ele quer evitar é que tomemos o prazer e a dor como fundamentos do valor moral da ação. Por isso mesmo, a definição do prazer como aquilo que pertence (*oikeia*) a uma atividade que ele aperfeiçoa (*teleioi*) nos permite inferir que o julgamento moral referente à atividade é o critério avaliativo do prazer, e não o contrário, o julgamento do que é prazeroso como critério avaliativo

da atividade. Em segundo lugar, se o prazer não é critério para a ação virtuosa, então o desejo deve aprender a se orientar não pelo que é indiscriminadamente prazeroso, mas antes pelo que determina a reta razão. Isso significa se habituar a ter prazer e dor com o que se deve, como e quando se deve, ou seja, com a atividade correta e como, quando e onde for correto realizar tal atividade.

A educação do desejo, portanto, deve ser compreendida como um processo de formação do caráter, de aquisição da virtude, o que se realiza pelo hábito em desejar o que é correto, em tomar como objeto o que é bom segundo o julgamento correto. Isso porque é o julgamento correto, aquele tal qual faria o virtuoso (*spoudaios*), que determina o que é bom (*agathos*) e belo (*kalos*). O bom e belo, por sua vez, são também ações prazerosas em si mesmas e para aquele que os deseja em vista deles mesmos. Assim sendo, a operação desiderativa ideal é justamente aquela do homem bom, ou seja, aquela daquele que já habituou o seu desejo a ser conforme a reta razão, que aprendeu a desejar conforme o bom julgamento, que sabe encontrar a sua felicidade e prazer no que é propriamente virtuoso.

Isso significa que, ao ter adquirido a virtude, o homem virtuoso passa a desejar e a achar prazeroso o que é bom segundo o julgamento correto. Por isso, o que ele julga ser bom lhe aparece como prazeroso. Já para o vicioso, ao contrário, o que lhe aparece como prazeroso é o que ele julga ser bom.

Com efeito, se o critério para fundamentar o que é bom fosse o que aparece como prazeroso, a ética aristotélica seria absolutamente hedonista e a figura elogiável por excelência não seria a do prudente, e sim a do intemperante. O intemperante age tendo como fim apenas o que lhe dá prazer, independentemente de ser moralmente bom ou ruim. Para saber o que dá prazer, basta discriminar sensivelmente o objeto prazeroso e deliberar sobre os meios mais eficazes para obtê-lo. Não faz sentido, para o intemperante, avaliar moralmente o prazer que ele busca, por isso, ele faz um uso meramente instrumental da razão. Além do intemperante, poderíamos citar o caso do *acrático* (ou descontrolado) que busca o que lhe aparece como prazeroso, mas que é de fato prejudicial, no lugar do que ele mesmo julga ser bom.

Ao contrário do que ocorre com essas figuras do fracasso moral, para o virtuoso, o que é realmente prazeroso lhe aparece como tal. Nas palavras do filósofo: “as coisas que aparecerem a ele prazerosas são prazerosas e agradável é aquilo com o qual ele se deleita” (*EN X 5: 1176a18-19*), ou seja, o homem bom é o padrão (*kanon*) e a medida (*metron*) para o que é prazeroso e penoso; logo,

o que é considerado penoso para o homem bom, mas prazeroso para alguns, assim o é por corrupções (*phthorai*) e por doenças (*lumi*); o que significa dizer que o vicioso sente prazer com o que não é realmente prazeroso, isto é, com o que sente o homem bom; todavia, não deixa de ter alguma sensação prazerosa.

Examinaremos, portanto, as razões pelas quais a educação do desejo é necessária para a aquisição da virtude, e a boa atividade, não o prazer, deve ser objeto de nosso desejo. Porém, o ponto espinhoso é que o filósofo não nos diz explicitamente como esta bela e harmônica conjunção de desejo e razão concretamente se efetiva. Esta dificuldade em saber como se realiza a educação do desejo também se apresenta ao buscarmos compreender como a prática de ações virtuosas engendra a virtude, uma vez que, antes de adquirirmos uma disposição virtuosa (*hexis aretê*), devemos praticar atividades similares. Ou seja, devemos, no início da formação do caráter, praticar ações justas sem sermos propriamente justos, mas a partir de uma autoridade externa, isto é, da força compulsória das leis e da conduta dos familiares e concidadãos. Ou seja, ao mesmo tempo em que a criança está sendo orientada pela autoridade exterior, ela vai gradualmente aprendendo a discriminar o certo do errado e assim vai se tornando capaz de tomar decisões por conta própria. Por um lado, a criança está sendo disciplinada e se autodisciplinando ao praticar e manter por hábito o que aprendeu. Por outro, as leis, assim como todo elogio e censura, estiveram e sempre estarão presentes para regular a disciplina dos adultos por toda a vida. No processo de aquisição das disposições virtuosas, o desejo vai sendo constituído enquanto um desejo reto. Deste modo, como veremos, as ações em conformidade à autoridade exterior precedem às ações por decisão autônoma.

Resumidamente, ser educado é passar a se habituar a desejar o que se deve. O hábito (*ethos*), por sua vez, é inculcado por repetidas ações; no caso, boas ações. Sendo assim, em princípio, realizamos boas ações sem desejá-las por elas mesmas, mas por uma autoridade externa, isto é, em vista de ter o prazer de ser elogiado ou de evitar a dor de ser repreendido. Quanto a esse ponto, Aristóteles é claro: “a advertência e toda censura e exortação indicam que o aspecto irracional é persuadido de certo modo pela razão” (*EN* I 13: 1102b34-1103a1). No início da formação do caráter, portanto, o desejo não pode ser imediata e diretamente determinado pela razão. Ele deve ser preparado, cultivado, habituado a obedecê-la. É justamente em posição oposta ao naturalismo e ao intelectualismo que podemos compreender o desejo segundo Aristóteles, a saber: ele não é nem dado por uma natureza inata boa ou má, nem por uma razão autônoma o

suficiente para determiná-lo segundo o conhecimento do bem e do mal. Desse modo, não podemos dizer que desde o início sabemos desejar retamente, mas que esta retitude é fruto de uma prática regular de boas ações que engendra esta disposição de bem desejar.

Explico-me. Se para que o desejo seja conforme a razão, ele deve ser educado a ouvi-la e a obedecê-la, disto decorre que o desejo não nasce reto e que o fim não é naturalmente um bom fim, mas que, ao contrário, deve ser constituído dessa forma. Se fosse naturalmente bom, não haveria por que educar o desejo, ou seja, não haveria motivo ético nem uma estrutura anímica para tanto. Se o fim, por sua vez, fosse determinado pela razão de modo que isto fosse causa suficiente para desejarmos tal fim e agirmos conformemente, não haveria necessidade do hábito como prática formativa do caráter; tampouco poderíamos admitir o fenômeno da *acrasia*, em que o agente sabe o que é bom, mas deseja e faz exatamente o contrário.

A disciplina ética, como é sabido, não tem como finalidade apenas saber o que é a virtude, mas, sobretudo, como é possível adquiri-la, visto que ela não nos é naturalmente dada. Segundo Aristóteles, o caráter é um conjunto de disposições virtuosas ou viciosas que se constituíram a partir de bons ou maus hábitos. Saber apenas o que é a virtude, como o fez Sócrates, retira toda praticidade própria ao conhecimento no domínio ético. Aristóteles critica Sócrates ao dizer que “ele costumava investigar o que é a virtude, mas não como e de quais fontes ela surgia” (*EE* 1216b10-11; cf. 1216b19-22). Em *Menon* de Platão, quando Sócrates é interrogado sobre se e como a virtude é adquirida (70a), ele responde que é impossível saber se e como a virtude é adquirida sem antes saber o que é a virtude (71a-b). Ora, se, para Sócrates, a virtude é conhecimento, conhecer o bem é se tornar virtuoso. Evidentemente, Aristóteles critica essa doutrina socrática intelectualista com a sua concepção de hábito. Ao político cabe compreender que as disposições são constituídas pelo hábito e que são elas que põem os fins, e não a razão (*logos*) ou o intelecto (*noûs*). Por isso, não é simplesmente por determinação racional ou por aquisição de conhecimento do que é correto a ser feito, mas através da educação que é possível que o desejo venha a ser conforme a razão. Vejamos resumidamente como e por que a educação do desejo é condição prévia necessária para que a razão possa atuar sobre este, sendo efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim da ação.

Mesmo a razão sendo naturalmente capaz de apreender o que é bom, a educação prévia dos desejos é necessária para que essa operação ocorra. Ou seja, é

preciso se habituar a desejar o que é moralmente bom para que a razão possa estar apta a apreender o que é bom e o agente possa passar de um estado de formação do caráter para um estado em que se é propriamente virtuoso. Por isso, somente alguém que já seja virtuoso poderá apreender verdadeiramente o que é o melhor a ser feito e dar as boas razões para tanto. Alguém que esteja em processo de aquisição da virtude dependerá inteiramente dos conselhos e das leis para orientar suas ações, pois que sua racionalidade não adquiriu a autonomia prática própria do homem com o caráter virtuoso já constituído.

Em suma, é necessário haver previamente um hábito moral concernente aos desejos para que a reta razão seja efetivamente causa conjunta da ação, ou seja, para que o agente possa exercitar da melhor maneira possível tanto a apreensão e persuasão do desejo quanto ao bom fim, como a função deliberativa de determinação dos bons meios. É nesse sentido que podemos afirmar que há precedência da educação moral da disposição (*hexis*) ao desenvolvimento da razão. Tal precedência é fundamental para distinguirmos a ética aristotélica da platônica, uma vez que, nesta última, a razão é a causa do verdadeiro desejo e, portanto, causa necessária e suficiente da ação; enquanto que, para o Estagirita, a razão só pode ser causa da ação se estiver em acordo com o desejo, ou seja, se o desejo já estiver preparado a ouvi-la. Somente assim desejo e razão podem ser, conjuntamente, causa necessária e suficiente da ação.

Como foi dito, primeiramente nós aprendemos a desejar coisas boas, sem ainda sabermos dar as boas razões e escolhermos bem as nossas ações. A partir da análise de *Ética Nicomaqueia*, livro X, capítulo 9, capítulo dedicado sobretudo à educação moral, podemos inferir que a educação prévia do desejo é condição para que o sujeito compreenda o sentido moral do que deve ser feito e, somente assim, possa tomar a boa decisão (1179b21-31). Por isso, do ponto de vista da formação do caráter, a educação do desejo, responsável pela constituição da virtude moral precede e é condição necessária para a aquisição plena da virtude, isto é, da virtude completa, que inclui a intelectual, a *phronêsis*. Podemos afirmar que o hábito que incute a virtude moral é condição prévia necessária para o aprendizado e desenvolvimento da racionalidade prática; uma vez que a virtude moral não é naturalmente dada, nem a razão é autônoma o suficiente para tornar o homem virtuoso. Salvo aqueles “bem-nascidos” que naturalmente amam o que é belo e bom, a razão não tem qualquer eficiência prática para a grande maioria comumente arrastada pelos apetites. Vale então, para a maioria, a seguinte fórmula: como a terra que deve ser cultivada para receber a semente,

o desejo deve ser cultivado para ouvir a razão. Em suma, é necessário que haja a educação do desejo para que a razão seja reta e tenha eficiência prática.

Em outros termos, a educação do desejo é condição para que a razão seja capaz de apreender verdadeiramente o bom fim. E verdadeiramente quer dizer não apenas ver o que deve ser feito (isso o vicioso e o descontrolado também são capazes), mas persuadir o desejo a ter como objeto o que é correto, isto é, ver verdadeiramente significa apreender como bom e prazeroso *isto* que deve ser feito.

Visto que é possível passar a desejar retamente, podemos concluir essa introdução dizendo que a educação nada mais é do que uma preparação necessária para a atuação da razão sobre o desejo. Isso porque, segundo o Estagirita, o intelecto, por si mesmo, não é princípio motor, portanto não é capaz de determinar imediata e diretamente o desejo. Apenas um intelecto que esteja em harmonia com o desejo é capaz de atuar sobre ele. Em outros termos, a razão só é capaz de participar do desejo *se e somente se* houver a educação do desejo. O modo pelo qual a razão participa do desejo se realiza, primeira e previamente, através da constituição do caráter.

É de suma importância enfatizar que o fim é visto pelo virtuoso e não escolhido deliberadamente por ele. Esta declaração é um princípio adotado por Aristóteles, que parte do pressuposto de que o virtuoso vê (*horan*) o que é bom a ser feito (EN III 4 1113a34) e vê corretamente (*horosin orthos*) (EN VI 14: 1143b14). Dizer isso nada mais é do que dizer que o desejo põe o fim que dita a reta razão em sua função persuasiva e não em sua função deliberativa, uma vez que o fim não é constituído por escolha deliberada. Colocar (*tithenai*) um fim, em termos gerais, significa tanto perceber o que é preciso ser feito diante das circunstâncias que se apresentam, como persuadir o desejo a desejá-lo.

Enquanto o desejo não educado se guia pelo prazeroso, o já educado é capaz de ter prazer pelo que é racionalmente apreendido como um bem. O virtuoso se encontra numa harmonia tal que o que a razão vê como sendo o melhor, o desejo deseja. Em suma, a educação moral parece ser condição simultânea da apreensão racional verdadeira do bem e do desejo que o toma como objeto. Com efeito, o virtuoso vê e imediatamente deseja o que deve ser feito. E assim o faz porque está previamente disposto a fazê-lo. O virtuoso não poderia ver o que deve ser feito e não desejá-lo. Este seria o caso do vicioso que, mesmo sabendo o que deve ser feito, deseja e faz o contrário. Tampouco poderia o virtuoso ver o que deve ser feito, desejar e não agir conforme o que deve ser feito. Este é o caso do descontrolado (*acrático*), que é conduzido antes pelo desejo contrário do que

por aquele conforme a razão. Tampouco poderia o virtuoso ver e agir corretamente, mas não o desejar propriamente, isto é, desejar o que é bom por si e em vista de si mesmo. Este, como sabemos, é o caso do controlado (*enkratês*), que age conforme a razão, porém sem desejar o fim virtuoso por si mesmo.

A educação moral é justamente a realização da passagem entre o agir virtuosamente sem ser virtuoso ao agir virtuosamente sendo virtuoso; da passagem do agir por autoridade exterior ao agir em vista do fim virtuoso desejado por ele mesmo; do desejo pelo prazeroso ao desejo pelo que é bom e prazeroso. O desejo educado é aquele cujo objeto particular realizável aqui e agora é um bem em vista dele mesmo, que, por sua vez, também é uma expressão do desejo pelo fim último, isto é, pela virtude e felicidade. Enfim, a aquisição de virtude é condição prévia necessária para a realização da racionalidade prática em seu grau máximo de autonomia, de modo que ela seja capaz de ver o fim correto e persuadir o desejo a buscá-lo, assim como deliberar sobre os melhores meios para realizá-lo. Por isso, podemos dizer, sem hesitação, que a finalidade da educação moral é tornar prática a função persuasiva da razão, de modo que ela possa atuar sobre o desejo e ser efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim. A educação, como veremos, torna a razão prática correta, participativa, orientadora do desejo e este, por sua vez, torna-se mais capaz de ser conforme a razão.

A razão prática, uma vez vindo a ser reta, é capaz de discriminar corretamente as circunstâncias particulares de modo a encontrar o meio termo a ser almejado na ação. Esta retitude discriminativa, esta justeza e agudeza na apreensão do fim apenas podem ocorrer naquele que está previamente preparado em termos afetivos, isto é, que seja afetivamente capaz de ver o melhor. Ou seja, o bom uso da razão está condicionado ao bem-estar afetivo. Trata-se antes de ser afetivamente capaz de ajuizar corretamente o que é bom do que de ser racional o suficiente para dominar os afetos. Ou seja, para ver o que é bom a ser feito é preciso querer ver desse modo. É preciso ter um caráter virtuoso para ver por si próprio o melhor. Por isso, o caráter se expressa não apenas no que o sujeito faz, mas também no que ele vê que deve fazer e no que ele deseja fazer.

Por exemplo, trata-se de ser colérico o suficiente para saber reivindicar justiça ou se defender de uma ofensa; de ser temperante o suficiente, isto é, na justa medida, para desfrutar moderadamente e no momento oportuno de prazeres sadios; trata-se de desejar na justa medida a enfrentar a dor de modo a ver o que é corajoso a ser feito; trata-se de ter uma sensibilidade moral própria da disposição generosa para perceber que uma dada situação exige uma ação generosa; e

assim por diante com relação às outras virtudes particulares e suas respectivas emoções. Podemos inferir que é preciso haver engajamento afetivo para que a ação seja propriamente virtuosa. Enfim, a razão só vê o que é certo porque estamos afetivamente propensos a ver.

Podemos resumir e concluir esta introdução do seguinte modo: a ética de Aristóteles é uma ética da ação, pois, como diz o filósofo, não basta querer (*boulêsis*) mudar para se mudar de fato; assim como não basta ao doente simplesmente querer se curar e não fazer nada para tanto; deve-se agir para tanto, ou seja, deve-se educar o desejo para o meio termo. A ação e a persuasão são as vias de acesso da razão ao desejo. Desse modo, educar o desejo não é senão tornar-se moralmente virtuoso. Ademais, como o desejo é naturalmente a busca indiscriminada por prazer e a recusa de qualquer dor, educar o desejo significa persuadi-lo a desejar o que se deve, o que, em grande medida, pressupõe saber ter prazer e dor com o que se deve, como e quando se deve. O desejo, uma vez educado, deseja o bem em vista dele mesmo. O desejo não educado, por sua vez, é próprio das crianças e dos animais e daqueles que vivem cegamente segundo os afetos, sem ter ideia do que é belo e verdadeiramente prazeroso, enfim, são aqueles que visam o prazer de modo insaciável e indiscriminado: os adultos viciosos, como o perverso e o intemperante, e aqueles que ainda não são propriamente virtuosos nem viciosos: os controlados e os descontrolados.

III

O livro *Prazer e desejo em Aristóteles* se divide em duas partes. A primeira se chama “O prazer segundo Aristóteles” e a segunda, “O desejo segundo Aristóteles”. Resumidamente examinaremos, na segunda parte, o que significa a educação do desejo, este habituar-se a desejar o que é correto. Para tanto, fez-se necessário examinar, na primeira parte da tese, o modo pelo qual o objeto de desejo pode e deve depender do bom julgamento para ser constituído e não ser simplesmente determinado a partir do que nos aparece como prazeroso.

Veremos, com a análise dos dois Tratados sobre o prazer, que tudo o que Aristóteles quer com sua concepção de prazer é garantir que o objeto de desejo seja realmente prazeroso porque é bom e não o contrário: que seja bom porque é prazeroso. Uma vez tendo examinado as questões referentes ao prazer na primeira parte da tese, temos garantida a possibilidade de o desejo ser educado, visto que o objeto de desejo não deve ser simplesmente o que parece ser

prazeroso a despeito do que a razão apreende como sendo bom. Ao contrário, ele pode e deve ser educado de modo a tomar o que é verdadeiramente bom como seu objeto, a despeito disso parecer ser prazeroso.

Como, porém, essa educação ocorre é o que veremos na segunda parte da tese. Trataremos da relação entre desejo e razão na formação do caráter virtuoso, o que implica compreender de que modo a estrutura da alma humana e sua dinâmica natural possibilitam à razão atuar sobre o desejo. Uma vez sabendo qual é a condição de possibilidade de o desejo ser educado, veremos como essa possibilidade se realiza em termos gerais e se expressa em cada virtude particular.