

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA

João Gabriel Borges Ribeiro

Ação e Emoção em Aristóteles

Rio de Janeiro
2020

João Gabriel Borges Ribeiro

Ação e emoção em Aristóteles

Dissertação de mestrado.

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica
do Departamento de Filosofia da UFRJ.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli

Rio de Janeiro
2020

João Gabriel Borges Ribeiro

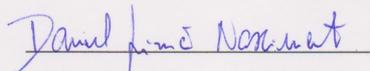
Ação e emoção em Aristóteles

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica
do Departamento de Filosofia da UFRJ.

Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 2020



Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli
(Orientador)
Departamento de Filosofia - UFRJ



Prof. Dr. Daniel Simão Nascimento
Departamento de Filosofia - UFRJ



Prof. Dr. Renato Matoso Brandão
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

AGRADECIMENTOS

A tarefa do pesquisador é marcada por uma duplicidade constante. Se, por um lado, é verdade que ela exige uma abertura ao que é externo, estando a atividade intelectual profundamente marcada por uma alteridade fundamental, qual seja, pelo permanente diálogo, é também verdade que a sua realização nos obriga a um certo tipo de isolamento, a um longo exercício de solidão. O mesmo torna-se radicalmente explícito quando o seu objeto de pesquisa - a obsessão que lhe perseguirá pelos longevos meses de trabalho - concerne à uma realidade tão distante da nossa quanto é a da Antiguidade, com suas ruínas, fragmentos, fantasmas, toda uma genealogia histórica e memorialística com a qual se aprende a conviver e até mesmo a tornar-se íntimo. Neste contexto, a presença dos amigos, colegas e professores é central para o sucesso da empreitada.

Gostaria de agradecer ao prof. Rodrigo Guerizoli por ter aceitado me orientar neste projeto, aturando minhas idiossincrasias, dificuldades e dúvidas. Sem esta ajuda, muito provavelmente o resultado final seria infinitamente mais confuso do que já é.

Gostaria de agradecer também ao prof. Daniel Nascimento pelas suas observações sempre pertinentes, por me ajudar com a bibliografia e por ter aceito participar da minha qualificação e defesa. Gostaria também de agradecer ao prof. Renato Matoso, por ter aceitado participar da minha defesa, e ao prof. Guilherme Cecílio, por ter aceitado participar da minha qualificação.

Agradeço também à prof. Carolina Araújo, ao prof. Matthew Wood, ao prof. Marco Zingano e ao prof. Danilo Costa Nunes pela interlocução e ajudas com bibliografia. Também quero agradecer a todos os funcionários da secretaria do PPGLM, cuja ajuda sempre foi salvadora.

À minha família e aos meus amigos, meu muito obrigado por terem estado comigo durante este período.

Por fim, gostaria de agradecer à FAPERJ e ao Estado do Rio de Janeiro por terem financiado esta pesquisa, permitindo assim que eu dedicasse a ela a totalidade do meu tempo. Sem este patrocínio, os resultados sequer seriam próximos dos alcançados.

RESUMO

Inspirado no argumento de Elizabeth Anscombe, segundo o qual não seria possível fazer filosofia moral sem antes se dispor de uma filosofia adequada da psicologia, busca-se analisar os conceitos psicológicos presentes na ética de Aristóteles de modo a compreender se sua filosofia prática está solidamente embasada em uma filosofia da psicologia. De maneira a realizar tal intento, faz-se a opção por focar em um fenômeno psicológico específico, as emoções. A investigação divide-se em duas etapas: na primeira busca-se estabelecer a definição de emoção presente na obra de Aristóteles, enquanto a segunda ocupa-se em explicar o papel representado pelas emoções dentro da sua ética. Para suceder no primeiro objetivo, procede-se à análise da terminologia grega passível de indicar o fenômeno emocional, dos tipos de conhecimento, dos tipos de definição e dos diferentes métodos presentes nos tratados do *corpus*. Com a ciência destes prolegômenos metodológicos, pode-se passar a inventariar os diversos trechos da obra em que são feitas menções às emoções. Os tratados que se destacam neste tópico são o *De Anima*, as *Éticas* e a *Rhetorica*. O último contém a mais explícita tentativa de definir as emoções presente na obra de Aristóteles, além de um conjunto de análises sobre emoções específicas. A definição encontrada na *Rhetorica* é dividida em dois pontos centrais, que são analisados em sequência. O primeiro é a relação entre emoções, cognições e alterações nos juízos. Para dar conta deste problema, deve-se abordar a teoria da cognição aristotélica, destacando o papel da percepção, da φαντασία e do intelecto neste esquema; além de expor o papel destas faculdades cognitivas para a constituição das emoções. O segundo ponto refere-se à relação entre emoções e prazeres e dores, a qual, à guisa de ser esclarecida, obriga que se aborde a teoria do prazer aristotélica. A segunda etapa dedica-se a explicar o papel das emoções dentro da filosofia prática aristotélica, abordando, assim, o desejo e seu papel na locomoção animal, as distinções entre desejos e emoções, e as razões pelas quais pode ser dito que a virtude concerne a ações e emoções. Por fim, afirma-se a importância da educação das emoções para o desenvolvimento da pessoa virtuosa.

Palavras chave: Aristóteles. Emoções. Ética. Psicologia. Cognição. Teoria da Ação.

ABSTRACT

Inspired by Elizabeth Anscombe's argument, according to which it would not be possible to do moral philosophy without first disposing of an adequate philosophy of psychology, we seek to analyze the psychological concepts present on Aristotle's ethics in order to comprehend whether his practical philosophy is well grounded on a philosophy of psychology. In order to accomplish this, we make the choice to focus on a specific psychological phenomenon, the emotions. The investigation is divided into two stages: the first seeks to establish the definition of emotion present in Aristotle's work, while the second is concerned with explaining the role represented by the emotions within his ethics. To succeed in our first goal, it is necessary to carry out an analysis of the Greek terminology which indicates the emotional phenomena, of the types of knowledge, of the types of definitions and of the different methods present in the works of the *corpus*. With knowledge of these methodological prolegomena, it is possible to make an inventory of the various passages of the work which mention the emotions. The treatises which stand out in this topic are the *De Anima*, the two *Ethics* and the *Rhetorica*. The latter contains the most explicit attempt to define emotions present in Aristotle's work, besides a set of analyses of specific emotions. The definition found in the *Rhetorica* is divided into two central points, which are analyzed in sequence. The first concerns the relationship, in judgement, between emotions, cognition and changes. To address this problem, it is necessary to approach the aristotelian theory of cognition, highlighting the role of perception, φαντασία and intellect on this scheme; in addition to exposing the role of these cognitive faculties for the constitution of emotions. The second point refers to the relation between emotions and pleasures and pain, which, in order to be enlightened, requires the aristotelian theory of pleasure to be approached. The second stage is dedicated to explain the role of emotions within Aristotle's practical philosophy, thus discussing desire and its role in animal locomotion, the distinctions between desires and emotions, and the reasons why it can be said that virtue concerns actions and emotions. Finally, the importance of an education of emotions for the development of the virtuous person is affirmed.

Keywords: Aristotle. Emotions. Ethics. Psychology. Cognition. Theory of Action.

SUMÁRIO

Introdução.	1
Aristóteles face ao desafio de Anscombe: “antes de fazer filosofia moral, é preciso uma filosofia da psicologia”.	1
Aristóteles face às teorias contemporâneas da emoção.	14
Mapa da investigação.	21
Capítulo 1: Existe uma teoria unificada das emoções em Aristóteles? As diversas acepções de πάθος dentro do <i>corpus</i>.	25
Parte 1: As questões filológicas e os aspectos gerais da definição de emoção.	25
O pluralismo semântico do πάθος e o universo moral do homem grego.	25
Ciência e Dialética: A natureza das definições e do método no <i>corpus</i> aristotélico.	29
I - Questões metodológicas na <i>Ethica</i> .	30
II - Questões metodológicas na <i>Rhetorica</i> .	54
Parte 2: As diversas definições espalhadas pela obra.	63
<i>Categoriae</i> e <i>Metaphysica Δ</i> : a dimensão passiva do ser.	64
<i>De Anima</i> e a psicologia natural: quatro causas e a interação entre o corpo e a alma na definição das emoções.	71
<i>Ethica Nicomachea</i> e <i>Ethica Eudemia</i> : ruína e ação.	77
<i>Rhetorica</i> : a riqueza fenomenológica das emoções.	85
Capítulo 2: A dimensão cognitiva das emoções.	96
A pertinência da questão cognitiva para a definição das emoções: um debate atual.	96
Κρίσις, cognição e estratos de intencionalidade em Aristóteles.	98

Δόξα e φαντασία: o problema das faculdades.	108
Afirmção ou neutralidade representacional? O problema das atitudes perante conteúdos cognitivos.	115
Capítulo 3: Aristóteles e o prazer: muito mais que um “mero balbucio”.	122
As teorias do prazer na <i>Ethica</i> e na <i>Rhetorica</i> .	122
<i>Ethica Nicomachea</i> VII e X: atividade ou complemento?	124
<i>Rhetorica</i> I, 11: restauração e representação.	129
Como ler ἔπεται no Livro II da <i>Rhetorica</i> ?	135
Capítulo 4: Motivações não-rationais da ação: a constituição da ἀρετή.	140
O papel do elemento irracional na teoria da ação.	140
A teoria da locomoção animal: o papel motor do desejo.	144
<i>De Anima</i> III 9: aporias.	148
Cognição e motricidade: a constituição do desejo e o problema do bem.	151
Desejo e emoção: identidade ou diferença? Motivações não-rationais da ação e a constituição da ἀρετή.	160
Epílogo: Educação sentimental.	167
Bibliografia.	170

Abreviações

<i>APo.</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>APr.</i>	<i>Analytica Priora</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>DA.</i>	<i>De Anima</i>
<i>EE.</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>EN.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>GC.</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>
<i>HA.</i>	<i>Historia Animalium</i>
<i>Insomn.</i>	<i>De Insomniis</i>
<i>MA.</i>	<i>Motu Animalium</i>
<i>Mem.</i>	<i>De Memoria</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Meteor.</i>	<i>Meteorologica</i>
<i>PA.</i>	<i>De Partibus Animalium</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetorica</i>
<i>Sens.</i>	<i>De Sensu</i>
<i>Somn.</i>	<i>De Somno et Vigilia</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>

« L'univers crie. Le béton marque la violence avec laquelle il a été frappé comme mur. Le béton crie. L'herbe gémit sous les dents de l'animal. Et l'homme? Que dirons-nous de l'homme? »

Le monde est une souffrance déployée. À son origine, il y a un nœud de souffrance. Toute existence est une expansion, et un écrasement. Toutes les choses souffrent, jusqu'à ce qu'elles soient. Le néant vibre de douleur, jusqu'à parvenir à l'être: dans un abject paroxysme.

Les êtres se diversifient et se complexifient, sans rien perdre de leur nature première. À partir d'un certain niveau de conscience, se produit le cri. La poésie en dérive. Le langage articulé, également.

La première démarche poétique consiste à remonter à l'origine. À savoir: à la souffrance.

Les modalités de la souffrance sont importantes; elles ne sont pas essentielles. Toute souffrance est bonne; toute souffrance est utile; toute souffrance porte ses fruits; toute souffrance est un univers. (Michel Houellebecq)¹

Je n'arrivais pas tous les soirs au restaurant de Saint-Loup dans les mêmes dispositions. Si un souvenir, un chagrin qu'on a, sont capables de nous laisser, au point que nous ne les apercevions plus, ils reviennent aussi et parfois de longtemps ne nous quittent. Il y avait des soirs où, en traversant la ville pour aller vers le restaurant, je regrettais tellement Mme de Guermantes, que j'avais peine à respirer: on aurait dit qu'une partie de ma poitrine avait été sectionnée par un anatomiste habile, enlevée, et remplacée par une partie égale de souffrance immatérielle, par un équivalent de nostalgie et d'amour. Et les points de suture ont beau avoir été bien faits, on vit assez malaisément quand le regret d'un être est substitué aux viscères, il a l'air de tenir plus de place qu'eux, on le sent perpétuellement, et puis, quelle ambiguïté d'être obligé de *penser* une partie de son corps! (Marcel Proust)²

¹ HOUELLEBECQ, M. *Rester vivant et autres textes*. Libro, 1999.

² PROUST, M. *À la recherche du temps perdu. Le Côté de Guermantes*. Éditions Gallimard, 1988.

Introdução

Aristóteles face ao desafio de Anscombe: “antes de fazer filosofia moral, é preciso uma filosofia da psicologia”.

Publicado durante a década de 50, o artigo “*Modern Moral Philosophy*”, escrito pela britânica Elizabeth Anscombe, polêmico em sua intenção original de desafiar e desbancar os cânones do pensamento moral de seus contemporâneos, é também costumeiramente visto como sendo o marco e o impulso original de um movimento filosófico cuja inspiração maior estaria situada em um renovado interesse pela ética das virtudes, principalmente naquela em cuja matriz está Aristóteles. Mais do que um despertar da curiosidade exegetica em relação à riqueza de uma longa tradição outrora dominante, entretanto, o artigo revelou um novo horizonte para os futuros eticistas, permitindo a eles se aventurarem pela ética da Antiguidade, visando com isso uma fusão inusitada, capaz tanto de repensar o modo como se põem os problemas morais dentro do contexto contemporâneo, quanto de estabelecer novas soluções para as questões recorrentes.

O argumento central da autora é o de que não seria possível fazer filosofia moral sem antes estar de posse de um arcabouço conceitual consistente a respeito da filosofia da psicologia. A última envolveria noções como “ação”, “intenção”, “prazer”, “desejo” (ANSCOMBE, 2010: pp. 19, 35), as quais se encontrariam pressupostas nas discussões da filosofia moral, sendo somente a partir da elucidação dos seus significados, e das respostas às questões oriundas de suas dificuldades, que se ensinaria algum tipo de concepção coerente da ética. A tentativa de se fazer filosofia moral negligenciando o aspecto psicológico do agente teria levado ao desenvolvimento de teorias éticas impessoais, sendo essa impessoalidade o centro da “esquizofrenia das teorias morais modernas” (STOCKER, 1976, 1998).

Os adversários cuja credibilidade filosófica Anscombe visava minar com suas críticas eram especificamente o consequencialismo e a deontologia kantiana. O primeiro, a despeito da aparente diversidade de pensamento presente no interior de sua tradição, nos levaria a uma ética instrumental, na qual “não é possível sustentar que não pode ser certo matar um inocente como meio para qualquer fim que seja” e que permitiria “decidir que em tais e tais circunstâncias deve-se obter a condenação judicial de inocentes” (ANSCOMBE, 2010: pp. 29, 41). Já a segunda se comprometeria com noções de dever e de obrigação cuja dimensão semântica legalista teria se enraizado em nossa linguagem e pensamento por conta do predomínio da Cristandade, mas que, ao serem transportadas para um contexto laico, no qual não se faz presente a figura de um Deus legislador, perderiam completamente o sentido, gerando “absurdos” como a ideia proposta por Kant de máximas universalizáveis, de “legislar para si mesmo” (*ibidem.*: pp. 19-28).

Não cabe aqui estabelecer uma posição com relação à justeza ou não das críticas propostas por Anscombe, mas sim apontar para o fato de que, embora o consequencialismo e a deontologia continuem sendo tendências fortes e relevantes dentro do debate contemporâneo, os comentários da autora sobre a necessidade de superar uma concepção ingênua da psicologia dentro da ética se mostraram frutíferos. As próprias correntes por ela denunciadas parecem ter aceito o desafio.³

Desenvolver uma abordagem filosófica da psicologia do agente que seja capaz de dar conta das diversas ambiguidades presentes na ação moral é uma das principais tarefas e desafios a serem realizados. A pluralidade de situações - oriunda tanto das divergências entre as circunstâncias, quanto da quantidade e natureza dos atores envolvidos - em que o sujeito é levado a agir ou se abster envolvem uma riqueza de nuances que uma concepção impessoal da ética não é capaz de apreender. As intenções, as representações e as crenças conflitantes sobre os bens, os valores, entre outros elementos envolvidos em cada ação são obscurecidas pela falta de cuidado com a complexidade da psique humana. Mais especificamente, os porquês responsáveis por

³ Michael Stocker apresenta uma lista detalhada de publicações dentro do âmbito da filosofia moral, posteriores ao texto de Anscombe, que abordam o problema das emoções, tema central para a psicologia e foco do presente trabalho. Na lista se encontram tanto visões alinhadas com a ética das virtudes, quanto com a posição consequencialista e deontológica. Ver nota 6 em STOCKER, M.; HEGEMAN, E., 2002: pp. 18-19.

guiar cada um dos agentes são deixados em segundo plano. Por conta disso, ter claro o papel das emoções, do desejo e da intencionalidade com relação às motivações é central para estabelecer uma descrição clara dos elementos relevantes em determinada ação, para definir o seu sentido e, assim, abrir caminho para uma avaliação mais justa.

O contexto em que o artigo de Anscombe foi publicado era favorável a que se desse a devida atenção à sua mensagem central. Trata-se de uma época em que a filosofia, principalmente a de matriz analítica anglo-saxônica, via despertar e se difundir um grande interesse pela temática da mente. *The Concept of Mind* (1949), de Gilbert Ryle, publicado apenas nove anos antes de *Modern Moral Philosophy* (1958), é o grande marco dessa orientação cuja força não parece ter cessado até os dias de hoje. Além disso, o período coincide com um renovado interesse pela obra de Aristóteles dentre os autores analíticos, dos quais o próprio Ryle, junto com outros, como J. L. Austin e John Ackrill, é um notório exemplo. Tudo isso levou ao florescimento de trabalhos de psicologia moral de inspiração aristotélica. A própria Anscombe já havia, antes mesmo da publicação do notório artigo, começado a ensaiar este projeto no livro *Intention* (1957), o qual servirá de base para muitas outras empreitadas (PAKALUK; PEARSON, 2011: pp. 1).

A maré favorável, entretanto, parece ter tomado outro rumo. O impulso cada vez maior de especialização dentro da academia levou a uma separação daquilo que originalmente podia ser visto como um único projeto filosófico. Os autores que se dedicam à teoria da ação e à filosofia da psicologia seguiram por um caminho, enquanto aqueles que estudam o pensamento da Antiguidade, e, mais especificamente, a teoria moral de Aristóteles, trilharam outro (*ibidem.*). Urge, então, fazer com que esses dois caminhos se reencontrem, sendo esse um dos principais ímpetus a motivar e justificar os esforços do presente trabalho. Busca-se aqui não apenas compreender o pensamento do Estagirita, mas também contribuir para estabelecer a sua atualidade e relevância.

O *corpus* aristotélico não tem sua importância reduzida ao interesse histórico, mas apresenta uma inesgotável fonte de material para aqueles que buscam aprofundar-se no tema da psicologia moral, abarcando os principais temas a ela concernentes. Ainda que alguém possa objetar que a concepção da psicologia do homem grego é completamente diferente da concepção contemporânea (a qual estaria em jogo no artigo

de Anscombe), considerando, assim, temerário tentar aproximar a concepção de Aristóteles do desafio proposto por Anscombe, parece que os tipos de fenômenos que são descritos nos tratados de filosofia prática do Estagirita não são de todo estranhos àqueles que se encontram em jogo no debate contemporâneo. As duas éticas,⁴ *Ethica Nicomachea* e *Ethica Eudemia*, são os exemplos mais óbvios, sendo erigidas em torno de uma série de conceitos psicológicos: felicidade (εὐδαιμονία), virtude (ἀρετή), prudência (φρόνησις), ação (πράξις), disposição (ἔξις), desejo (ὄρεξις), prazer (ἡδονή), dor (λύπη), escolha (προαίρεσις) e emoção (πάθος) (COOPER, 1996: pp. 238). O tratamento, entretanto, não se resume aos textos de filosofia prática. Outros tratados, como o *De Anima*, o *De Motu Animalium*, a *Rhetorica*, a *Politica*, a *Poetica*, o *De Insomniis etc.* também se encontram cheios de definições, indicações e sugestões relativas a essa disciplina.

De certa maneira, é possível dizer que as temáticas do desejo, do prazer, da motivação, das emoções, das disposições e da deliberação se espalham por toda a obra de Aristóteles, desempenhando em cada contexto papéis distintos. Efetivamente, há casos em que as próprias definições (ou, nos casos em que não temos uma definição explícita, a maneira de apresentar o assunto) dadas por Aristóteles para essas noções são divergentes. Em virtude disso, nem sempre é fácil determinar com precisão qual a verdadeira posição do autor sobre tais tópicos. Chega mesmo a ser temerário afirmar que ele possuísse uma teoria unificada sobre os assuntos.

A comparação entre as diferentes abordagens presentes nos textos permite especular a respeito da existência de uma teoria robusta subjacente às formulações individuais de cada tratado. Entretanto, é preciso ser prudente ao se fazer certas afirmações, principalmente tendo em mente que o próprio Aristóteles busca nos alertar para a questão da ἀκρίβεια⁵ relativa a cada área do conhecimento, ou seja, que não se deve esperar o mesmo tipo de rigor e precisão conceitual em investigações cujo escopo é diverso (EN. 1094b28-31). Afirmações dessa natureza, diferindo nos detalhes, são recorrentes no *corpus*. Tais afirmações, que parecem apontar para um ceticismo do mestre grego com relação a uma teoria universalmente válida para todos os âmbitos de

⁴ A tradição nos legou ainda uma terceira obra de filosofia moral atribuída a Aristóteles, a *Magna Moralia*. Entretanto, ainda que seja um trabalho de clara inspiração peripatética, a quase totalidade dos especialistas é unânime em considerar a autoria como sendo espúria. Cf. Zingano, 2008: pp. 9-10.

⁵ Precisão, rigor conceitual. Cf. LIDDELL; SCOTT, 2007: pp. 28.

conhecimento, restringindo as definições apresentadas em cada tratado ao escopo da investigação específica que ali é realizada, podem, entretanto, ser lidas de diversas maneiras. A leitura mais restritiva, que tenta compartimentalizar os regimes do saber em Aristóteles, pode muito bem ser exemplificada por esse trecho de Kraut (2018) sobre o problema do método na ética:

Even though Aristotle's ethical theory sometimes relies on philosophical distinctions that are more fully developed in his other works, he never proposes that students of ethics need to engage in a specialised study of the natural world, or mathematics, or eternal and changing objects. His project is to make ethics an autonomous field, and to show why a full understanding of what is good does not require expertise in any other field.

Ciente das dificuldades apresentadas para justificar as leituras que buscam compartimentalizar os saberes, mas, de maneira otimista, pressupondo não estarem elas com a verdade, crendo assim ser possível superar as dificuldades apontadas, o foco do presente trabalho é, em primeiro lugar, estabelecer uma teoria geral das emoções que seja a mais próxima possível daquela que Aristóteles advogava, ou que, pelo menos, seja compatível com a maior e mais importante parte do que ele diz. As emoções são apresentadas em diversos contextos epistemológicos, variando a sua definição de acordo com o tipo de discussão. Entretanto, as divergências não parecem ser tão dramáticas a ponto de bloquear toda e qualquer possibilidade de se chegar a uma definição comum. Elas não são contraditórias, dando a entender que sua diversidade é fruto do aspecto que cada abordagem visa enfatizar, e não de uma mudança de pensamento.

O segundo objetivo, por sua vez, consiste em compreender qual o papel desempenhado pelas emoções dentro da ação. O sujeito aristotélico não é um ente frio, guiado exclusivamente pela pureza racional, do qual está ausente toda e qualquer forma de reação emocional, mas, antes, uma figura complexa, ambígua na sua conjunção, nem sempre harmônica, de motivações racionais e não-rationais, humanas e divinas. Mais ainda, Aristóteles não irá enxergar tal duplicidade como algo negativo, jamais postulando a supressão de um dos dois pólos. As emoções participam da motivação da ação e do direcionamento dos fins, encontrando-se em estreita conexão com a virtude,

sobre a qual é explicitamente afirmado que dirá respeito tanto às ações quanto às emoções. Desse modo, o que é proposto como *μετριοπάθεια*⁶ não é a supressão das emoções, mas sim que se sinta a emoção de maneira adequada, virtuosa, ou seja, sentir o que se deve, com o fim que se deve, quando se deve, a respeito do que se deve e de quem se deve. Diz Aristóteles:

Quero dizer a virtude moral, pois ela concerne a ações e emoções, nas quais há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude. Similarmente, há excesso, falta e meio termo no tocante às ações. A virtude diz respeito a emoções e ações (...).⁷ (EN. 1106b17-25)

Portanto, a virtude não fica restrita às ações, mas também se refere ao modo como nos portamos com relação às emoções, sendo ela o modo correto de ser afetado, de acordo com a justa medida. Não é cabível ao humano uma vida ausente de emoções, pois isso iria de encontro a sua natureza. Essa não é intelecto puro, mas tem um caráter misto. O homem é um ente composto, e muitos conflitos da vida surgem em razão de possuímos a dimensão corpórea e sensorial, de sermos passíveis de prazer e de dor. A vida divina, exclusivamente racional, é algo que “está acima das possibilidades humanas” (EN. 1177b27). As virtudes, portanto, estariam “intimamente ligadas às emoções que nos afligem” (1178a20-21).

⁶ O termo, que significa moderação das emoções, não se encontra em Aristóteles, tendo se originado posteriormente. Cf. LIDDELL; SCOTT, 2007: pp. 441.

⁷ λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν: αὕτη γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὖ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. ἢ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν (...). Tradução de Marco Zingano. Todos os textos de Aristóteles serão apresentados em sua tradução em português, encontrando-se o texto grego original nas notas. As traduções incluirão sempre a referência aos seus autores. Quando não houver nada escrito, tratam-se de traduções próprias.

Deve-se, pois, buscar desenvolver o hábito de ter reações emocionais coerentes com aquilo que é ditado pela razão.⁸ A educação moral é o caminho por excelência para esse tipo de habituação. A atualização da virtude consistirá em aprender a se emocionar do modo correto e a partir disso realizar a ação correta. Cada virtude é, assim, uma disposição com relação tanto às emoções quanto às ações. Por conta disso, ter uma noção clara do sentido de emoção para Aristóteles é condição *sine qua non* para entender sua teoria da virtude.

A virtude não é o único dos temas que estão em estreita relação com as emoções. O debate a respeito delas dá azo para que se discuta outros problemas centrais da psicologia moral, visto que o filósofo as entendia em estreita conexão com o desejo, com os prazeres e dores e com a cognição. Tais conexões são apresentadas dentro do *corpus* de maneira um tanto quanto obscura e, aparentemente, contraditória. Um dos maiores desafios deste trabalho é encontrar soluções que desfaçam esse nó de contradições. A primeira dificuldade que se apresenta é de caráter linguístico, sendo concernente à própria palavra grega utilizada para designar a emoção, τὸ πάθος, entre outras derivações. Os termos gregos abrangem um horizonte semântico mais amplo do que aquele que o uso costumeiro e contemporâneo da palavra emoção pretende indicar. Além do significado padrão de emoções ou paixões,⁹ eles também podem ser usadas com o sentido de afecções em geral, de incidentes, de infortúnios, de sofrimentos, em suma, de tudo aquilo que se encontra no espectro da passividade.¹⁰

Dependendo do contexto em que se inserem, as emoções podem ter uma conotação mais ligada ao debate da metafísica, da filosofia da natureza, da ética ou aos usos da oratória. Não é possível, portanto, pressupor que toda aparição do termo dentro do *corpus* compartilhe do mesmo objeto, vise a dar conta do mesmo conjunto de fenômenos. Mais que isso, até nas vezes em que Aristóteles aparenta estar falando das mesmas coisas, o rigor dedicado à apresentação das definições é variável, sua

⁸ Entretanto, como notou L. A. Kosman, isso gera uma questão, já que anteriormente Aristóteles havia dito que as emoções não se encontram no âmbito da escolha deliberada (προαίρεσις), enquanto as virtudes devem ser relacionadas a um tipo de escolha (KOSMAN, 1980: pp. 110).

⁹ Os termos paixões e emoções costumam ser utilizados como sinônimos, apesar de possuírem distinções no seu campo semântico. Neste trabalho, os termos serão em regra utilizados indistintamente, sendo indicados os casos em que se busca estabelecer uma distinção. Thomas Dixon (2003) analisa detalhadamente a história da convergência entre as duas palavras. Cf. Capítulo 1 deste trabalho.

¹⁰ LIDDELL; SCOTT, 2007: pp. 511.

abordagem dando centralidade para certos elementos em um lugar, enquanto em outro esse mesmo elemento se encontra completamente ausente. Essa é a razão pela qual é necessário atentar para os objetivos específicos responsáveis por levar Aristóteles a discutir o *πάθος* em cada um dos trechos. Ou seja, não se pode nunca perder de vista a finalidade da investigação em curso, já que somente assim se poderá determinar ao que cada definição diz respeito. Se há casos em que o sentido é explícito, em outros, como na discussão sobre as afecções da alma de *DA.* 403a2-b19, as coisas são bem mais ambíguas.

Nossa dificuldade em determinar o sentido específico dos termos dentro de cada um dos enquadramentos epistemológicos em que são tratados se origina não somente de nosso desconhecimento de certos aspectos de seu uso no mundo grego, mas também do fato de que, ao usar tais termos, Aristóteles raramente define o conceito com que está trabalhando, preferindo apresentar um conjunto de listas das *πάθη* envolvidas. Qual das listas é aquela que satisfaz de modo preciso a sua definição de emoção *strictu sensu*? No trecho do *De Anima* supracitado, por exemplo, até mesmo a percepção sensorial em geral (*ὅλως αἰσθάνεσθαι*; 403a7) é incluída no âmbito das *πάθη*!

Dos tratados aristotélicos, aquele que se dedica com maior vigor ao problema das emoções, apresentando um tratamento extensivo e detalhado, é a *Rhetorica*, mais especificamente o Livro 2, também conhecido como *Tratado das Paixões*. Além de conter aquilo que mais se assemelha com uma definição geral para as emoções, o texto ainda descreve e analisa pelo menos onze delas.¹¹ O problema está no fato de que mesmo aqui o Estagirita parece trabalhar com a pressuposição de que nós já sabemos anteriormente o que uma emoção efetivamente é (ROSSI, 2018: pp. 177-178). Se tal pressuposição implica o autor fazendo simplesmente uso de uma concepção já presente no senso comum grego, não lhe interessando discutir tal conceito, mas simplesmente utilizá-lo para outros fins, ou que a sua noção de emoção repete aquela que se encontra nos diálogos platônicos, o *Filebo* como referência mais notória, sendo ela tributária do seu período na Academia, é algo a ser investigado no desenvolvimento deste trabalho. Caso a resposta para as duas perguntas seja negativa, faz-se necessário descobrir em que consiste a novidade da posição aristotélica.

¹¹ O número exato de emoções descritas no tratado é motivo de polêmicas na literatura secundária. Cf. COOPER, 1996: pp. 238; DOW, 2015: pp. 150, 156-157; MOSS, 2012: pp. 75.

Outro ponto importante que pode gerar ceticismo com relação ao projeto de buscar uma definição geral das emoções dentro da *Rhetorica* é que a preocupação maior desse tratado concerne aos mecanismos utilizados pelo orador para gerar convencimento (πίστις) nos ouvintes. Quando o filósofo fala aqui sobre as emoções, ele está buscando discernir os instrumentos necessários para que se possa excitá-las na audiência pelo discurso (διὰ τοῦ λόγου, *Rhet.* 1356a1; ὑπὸ τοῦ λόγου, 1356a14). O estatuto dessa investigação é ambíguo. Trata-se de uma arte (τέχνη), visto que o seu objetivo não é a verdade *per se*, mas sim produzir um determinado resultado (*Metaph.* 981a1-982a5, 1025b20-30; *EN.* 1094a1-6). A arte é, portanto, uma forma de conhecimento (γνῶσις) instrumental, não concernindo-lhe propriamente investigar a essência dos fenômenos. Entretanto, o tipo de vínculo estabelecido entre a retórica e a verdade é mais complexo do que uma mera oposição ou indiferença. Aí se encontra o ponto nevrálgico que distinguiria a concepção aristotélica tanto da de Platão, quanto daqueles autores identificados com a tradição sofística, Isócrates, Trasímaco, Górgias, entre outros que escreveram tratados de retórica no período (cf. DOW, 2015: pp. 34-63). Como exemplo desta relação entre a retórica e a verdade, observemos o seguinte trecho, o qual abre o tratado:

A retórica é a outra face da dialética (*Rhet.* 1354a1) (...), sendo evidente que o método artístico é o que se refere às provas por persuasão e que a prova por persuasão é uma espécie de demonstração (pois somos persuadidos sobretudo quando entendemos que algo está demonstrado), que a demonstração retórica é o entimema e que este é, geralmente, a mais decisiva de todas as provas por persuasão; que enfim, o entimema é uma espécie de silogismo. (1355a4-8)¹²

Por conta disso, para investigar a relação entre a retórica e a verdade, fundamental para que possamos estabelecer até que ponto é seguro se guiar pelas definições da *Rhetorica*, precisamos, primeiro, compreender a natureza do

¹² ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῆ διαλεκτικῆ (...), ἐπεὶ δὲ φανερόν ἐστιν ὅτι ἡ μὲν ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν, ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις (τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδείχθαι ὑπολάβωμεν, ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα, καὶ ἔστι τοῦτο ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς κυριώτατον τῶν πίστεων, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸς τις (*Rhet.* 1355a4-8). Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

conhecimento envolvido nesta arte, mais especificamente daquele que o orador deve possuir a respeito das emoções, sendo necessário entender as razões que o levam a possuí-lo, e a abrangência do saber que se deve alcançar; e, segundo, devemos determinar o sentido que a expressão *πίστις* (fé, crença, convencimento, *etc.*) possui dentro do tratado.

De todos os fenômenos listados, o caso mais complexo é o do desejo (*ὄρεξις*). Na *Rhet.* II. 2, a raiva (*ὀργή*), a qual claramente se encontra entre os fenômenos que Aristóteles considera serem emoções *stricto sensu*, estando contida na maior parte de suas listagens, é definida em termos de desejo (*ἔστω δὴ ὀργή ὄρεξις*; 1378a30). Praticamente a mesma formulação também é encontrada em *Top.* VIII. 1, 156a32 (*ἡ ὀργή ὄρεξις εἶναι*). Dentre os tipos¹³ de desejo, tanto o apetite (*EN.* 1105b21–23; *MA.* 702a2–4; *Rhet.* 1369a17–18, 1388b32–33) quanto o ímpeto (*Rhet.* 1369a17–18), são às vezes incluídos dentro do rol das emoções (COOPER, 1996: pp. 238, 249). Efetivamente, há vezes (*EN.* V, 8, 1135b25-29; *EE.* II, 7, 1223b27-28; III, 1, 1230a22-24; *Rhet.* I, 10, 1369a1-7) em que Aristóteles utiliza ímpeto (*θυμός*) e raiva (*ὀργή*) de forma aparentemente sinônima (PEARSON, 2012: pp. 111-117).

À primeira vista, isso pode levar a crença de que as emoções e o desejo não se distinguem em ser, estando um conceito incluído em uma subcategoria do outro, sendo necessário apenas estabelecer qual dos dois é o conceito mais amplo. No entanto, se avançamos nas abordagens detalhadas de cada tipo de emoção, uma aterradora conclusão se impõe: a raiva é a única delas que é efetivamente definida nos termos de um desejo, tal elemento estando completamente ausente das outras definições, ou, no melhor dos casos, apenas representando um papel secundário. Como explicar essa idiosincrasia? Para isso, precisaremos dedicar uma parte da nossa investigação para analisar o desejo e seus vínculos com as emoções.

A definição geral das emoções apresentada no capítulo 1 do Livro 2 da *Rhetorica* tampouco é livre de dificuldades. Ainda que pareça ser o lugar do *corpus* em que Aristóteles mais claramente se preocupou em estabelecer uma definição para as

¹³ A expressão *ὄρεξις* não encontra antecedentes históricos conhecidos de uso no grego antigo. Aristóteles parece, portanto, ter inventado esta terminologia, ou pelo menos introduzido tal uso para indicar o desejo. O último costuma ser subdividido em três tipos: o apetite (*ἐπιθυμία*), o ímpeto (*θυμός*) e o querer (*βούλησις*). Entretanto, o modo como a terminologia é utilizada no *corpus* é objeto de controvérsia (PEARSON, 2012: 5-6, 17-19).

emoções, o texto grego é rico em dificuldades, sendo sua tradução fruto de disputas. Lê-se:

ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία. (*Rhet.* II, 1, 1378a19-21)¹⁴

Há pelo menos três grandes dificuldades nesse trecho. A primeira se refere ao uso das expressões “μεταβάλλοντες διαφέρουσι”. Uma possível opção de leitura seria traduzir como “aqueles que são alterados diferem”, estabelecendo assim uma distinção entre a alteração (μεταβάλλοντες) e o diferir nos julgamentos. Nesse caso, uma pergunta que se impõe é: a que tipo de alteração Aristóteles está se referindo? Seria aquela que no *De Anima* (403a16-18) ele diz que sempre se dá concomitantemente no substrato material quando da ocorrência de uma emoção? Ou se trataria da mera alteração psíquica, visto que em nenhum outro ponto do tratado sobre a retórica Aristóteles faz menção a esse aspecto fisiológico? Outra leitura que se pode propor é enxergar a expressão toda como uma hendíade, com a conjugação do primeiro termo no participípio indicando que a alteração a que ele se refere, do mesmo modo que a do termo diferir (διαφέρουσι), é aquela ocorrida nos julgamentos (κρίσεις). Nesse caso o uso dos dois termos teria como razão uma mera questão estilística (DOW, 2015: pp. 137).

A segunda dificuldade concerne ao tipo de julgamentos a que o trecho faz menção. Estaria ele se referindo ao sentido jurídico e político da palavra, ou seja, aos julgamentos ocorridos nas cortes, nos tribunais e nas assembleias dos cidadãos? Ou a qualquer tipo de juízo estabelecido, como, por exemplo, aqueles que diariamente fazemos com relação ao curso da ação que se irá seguir (*ibidem.*: pp. 137-140)? Também há a possibilidade, aventada por Sihvola (1996: pp. 74), de que o termo “κρίσεις” deva ser entendido como uma expressão geral para falar das atividades cognitivas, abarcando, assim, uma ampla gama de atividades seletivas e discriminatórias, incluindo-se aí a percepção e a crença. Cada uma dessas leituras tem

¹⁴ Uma possível tradução seria: “As paixões seriam aquilo em virtude do qual nós somos alterados e diferimos em relação aos nossos julgamentos, sendo acompanhadas de dor e prazer, por exemplo, raiva, pena, medo e outras paixões similares e seus contrários.”

fortes implicações para o modo como se entenderá a relação entre emoção e cognição na obra do autor.

A terceira dificuldade é entender qual a exata relação que Aristóteles estabelece entre, de um lado, as emoções, e do outro, os prazeres e dores. A expressão utilizada é “ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή”, a qual costuma ser traduzida por “acompanhada de prazeres e dores”. O nexos entre os termos, no entanto, é obscuro. A palavra ἔπεται é ambígua, sendo capaz de indicar diversos tipos de relação. Ela pode expressar uma mera sucessão temporal, algo que no nosso contexto afirmaria que as emoções desencadeiam prazeres e dores. Pode também ser lida como uma implicação necessária, ou seja, sempre que for o caso de termos uma emoção, teremos também prazeres e dores. Uma leitura mais forte pode entendê-la como um vínculo essencial. Prazeres e dores, neste último caso, fariam parte da essência das emoções. É notório que, no *Filebo*, Platão apresenta as emoções como sendo misturas de prazeres e dores (46b-c; 47d-50c), sendo, portanto plausível pensar que Aristóteles trabalha com uma noção análoga. Nessa chave, ainda na Antiguidade, Aspásio defendeu a forte interpretação de que os prazeres e dores seriam o *genus* em que se enquadram as emoções. Já no debate contemporâneo, Jamie Dow (2011; 2015) irá defender uma visão próxima, mas ainda mais radical: as emoções são prazeres e dores.¹⁵

Afora isso, outro tópico referente aos prazeres e dores se impõe ao debate. Ele pode ser expresso pela seguinte pergunta: o prazer e a dor instanciados em uma das emoções são o mesmo que aqueles instanciados por outra emoção? Em outras palavras: possuiriam as emoções um único tipo de prazer e de dor, ou estes difeririam em cada emoção, existindo um tipo de prazer e/ou dor específico para cada uma delas? Por exemplo, a dor do medo é exclusiva do medo ou é intercambiável com aquela que se encontra presente na vergonha? Todas essas questões buscam saber se as diferenças entre os prazeres e as dores envolvidos nas emoções são exclusivamente de número e intensidade, ou se há uma distinção de natureza de forma a podermos classificá-los em tipos. Ambas as leituras parecem encontrar algum tipo de embasamento textual (*EN*. 1175a22-28; *Rhet.* 1379a10-21) (LEIGHTON, 1996: pp. 217-220).

¹⁵ Cf. Capítulo 9 (DOW, 2015).

Além das dificuldades oriundas do próprio texto da definição geral das emoções, o seu confronto com cada um dos tratamentos que Aristóteles dedica a todas as emoções específicas também aponta para contradições. A abordagem que ele realiza nessa parte do tratado sobre a retórica é bastante heterogênea. Os elementos que são salientados variam de acordo com a emoção que está em questão. A preocupação não parece ser a de encaixar cada uma delas dentro da definição geral, mas sim a de analisar os elementos centrais desses fenômenos, descrever e destrinchar suas ocorrências. Uma possível razão para tal procedimento é que, para o orador, mais importante do que conhecer o ser das emoções, é fundamental entender o intrincado mecanismo envolvido nelas de modo a poder desencadeá-las.

Portanto, aquilo que parece ser central para uma determinada emoção encontra-se amiúde ausente no tratamento aristotélico de outra. A raiva, por exemplo, é a única das emoções que é definida como sendo um desejo. Algumas emoções envolvem na sua definição o fato de serem direcionadas a fins claros, enquanto outras não. Causa espanto notar que os prazeres e dores, os quais, segundo a definição geral, “acompanham as emoções”, se encontram ausentes das descrições de algumas emoções. O caso do ódio é o mais dramático, pois ao contrastar essa emoção com a raiva, Aristóteles irá afirmar que o ódio não possui dor (*Rhet.* 1382a11-13). Ao fazer explicitamente essa exclusão, estaria o Estagirita entrando em contradição com sua teoria geral? Ou seria o caso de entender que o ódio não é uma emoção? As duas opções parecem trazer problemas que queremos evitar. Seria possível, então, encontrar uma terceira via capaz de salvar ambas as afirmações?

Outro ponto de discordância se encontra no fato de que há emoções cuja descrição nos dá a entender que seriam desencadeadas necessariamente por uma crença ou opinião ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), enquanto em outras a mera presença de $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ parece ser suficiente para a sua formação (ROSSI, 2018: pp. 178). Este é o foco de uma das principais querelas existentes na literatura secundária do tema das emoções em Aristóteles. De um lado, os defensores da posição *doxástica*, como Fortenbaugh (2002, 2008), Leighton (1996), Nussbaum (1996) e Dow (2011; 2015), apontam para os usos recorrentes das expressões $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ (acreditar) e $\omicron\acute{\iota}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (pensar), propondo que a emoção sempre envolve um certo tipo de crença ou opinião. É necessária, portanto, a presença

de uma cognição racional, já que a δόξα difere da φαντασία por ser distintivamente humana e distintivamente racional, já que depende do λόγος (DA. 428a20-24).¹⁶ Do outro, se encontram aqueles, como Cooper (1996), Sihvola (1996), Nieuwenburg (2002) e Moss (2012), que se opõe a essa visão, considerando-a uma forma de intelectualização das emoções. Eles preferem interpretar de maneira menos restrita as exigências sobre o tipo de cognição envolvido, entendendo que o exercício da φαντασία é suficiente para a constituição da emoção. Grande parte da querela consiste em saber de que modo devemos ler a expressão φαίνεσθαι e suas variantes no Livro II da *Rhetorica*, se como um mero sinônimo de crença, ou como denotando sua significação técnica.

Aristóteles face às teorias contemporâneas da emoção.

Os temas até aqui discutidos não têm sua importância resumida ao contexto da obra e do pensamento de Aristóteles, mas encontram-se entre as noções mais discutidas da filosofia da psicologia contemporânea. As tensões entre a dimensão física e a mental envolvidas nas emoções, as conexões dessas com o desejo, a presença do prazer e da dor, o caráter representacional das emoções, sua intencionalidade e sua relação com os tipos de cognição existentes, o papel desempenhado pelas emoções e pelo desejo na motivação da ação, e, portanto, também sua importância para a avaliação moral, todas essas questões já presentes em Aristóteles têm pautado muito do debate da área até os dias de hoje.

É por conta disso que, antes de iniciarmos nossa investigação e imersão no pensamento do Estagirita, faz-se mister que abordemos um último ponto: o *status quaestionis* da filosofia das emoções. Agimos dessa maneira para que possamos dar uma resposta à seguinte questão: a teoria das emoções proposta por Aristóteles ainda mantém sua relevância, ou está para sempre superada? Se é verdade que uma posição definitiva para tal problema só será possível ao final deste trabalho, nada nos impede de esboçar aqui algumas considerações sobre o assunto, sendo necessário para tanto fazer uma breve passagem pelos desenvolvimentos históricos do tema e pelas principais posições do debate. Não pretendo entrar aqui em maiores detalhes, complexidades, ou

¹⁶ Animais e crianças encontrariam-se, assim, excluídas do rol de serem dotados de emoção.

mesmo controvérsias exegéticas relativas a cada um dos tópicos, pois isso ultrapassaria os objetivos do trabalho. Entretanto, ter em mente uma visão geral de cada uma dessas posições nos ajuda a compreender melhor a perspectiva de Aristóteles, e localizá-lo nesse imenso território de debates, entendendo ao que ele se opõe e ao que se assemelha.

A publicação do artigo “*What is an emotion?*” (1884), de William James, é vista, principalmente dentro do âmbito da filosofia anglo-saxã, como um importante marco para o debate contemporâneo. A tese lá contida é conhecida como teoria James-Lange em virtude do fato do psicólogo dinamarquês C.G. Lange ter publicado no mesmo período um trabalho semelhante. Sua ideia geral é a de que “as emoções são sentimentos constituídos pelas percepções de mudanças nas condições fisiológicas relativas às funções autônoma e motora” (SCARANTINO; DE SOUSA, 2018), ou seja, que “as mudanças corporais seguem diretamente da percepção do fato excitante, e que o nosso sentir essas mesmas mudanças enquanto elas ocorrem *É* a emoção” (JAMES, 1884 *apud*. SOLOMON, 2003: pp. 67). O foco da investigação, portanto, deve ser direcionado para os processos responsáveis pelo surgimento e constituição destas experiências sensoriais. A teoria, no entanto, é obrigada a assumir uma estranheza: a inversão da relação causal intuitiva entre a emoção e as suas manifestações, pois não é a primeira que causa a segunda, mas sim o contrário.

A influência da teoria James-Lange, junto com o ceticismo em relação aos estados mentais internos presente nos autores da filosofia da mente de inclinação behaviorista (por exemplo, Ryle) levou o tema da filosofia das emoções a ser negligenciado por um longo período dentro da filosofia analítica. Foi somente a partir da publicação de artigos de Errol Bedford (1953), George Pitcher (1965) e de um livro de Anthony Kenny (1963) que a questão começou a gerar maior interesse, sendo hoje uma das áreas mais férteis do debate filosófico.

As principais posições defendidas na discussão contemporânea podem ser agrupadas em três tendências: a dos *sentimentos*, a das *avaliações* e a das *motivações*. O critério utilizado para estabelecer essa divisão consiste no tipo de resposta dada ao “problema das partes” (PRINZ, 2004: pp. 4): qual, ou quais, são os componentes que fazem parte da essência das emoções? O critério pressupõe que as emoções não são

fenômenos simples, mas constituem-se de diversos elementos, sendo os seguintes tomados como paradigmáticos: o *avaliativo*, relativo aos pensamentos, crenças e representações que atribuem significado ao evento; o *fisiológico*, ou seja, as mudanças corporais; o *fenomenológico*, constituído pela consciência dos sentimentos; o *expressivo*, tal sendo os signos corporais externos que indicam que o sujeito se encontra em determinado estado; o *comportamental*, motivacional, indicando uma tendência ao agir; e o *mental*, sendo esse último a modulação de processos como, por exemplo, focar a atenção (SCARANTINO; DE SOUSA, 2018; PRINZ, 2004: pp. 3).

Um elemento essencial do debate concerne à intencionalidade das emoções. A intencionalidade é uma noção complexa e problemática, tendo sido inserida no debate contemporâneo pela obra de Franz Brentano (1874) e influenciado desde a fenomenologia de Husserl até a filosofia analítica da mente. Brentano postula a intencionalidade como elemento que permite distinguir o mental do não-mental, garantindo com isso a autonomia da psicologia enquanto ciência. Apresentar hoje uma definição clara e precisa da natureza do fenômeno da intencionalidade é tarefa das mais complexas dada a disparidade de usos que a palavra parece ter nos autores, entretanto é possível dizer, em linhas gerais, que se trata da propriedade que determinados entes possuem de serem sobre outros entes (JACOB, 2014). Significa ser ela a característica presente nos desejos, crenças, e outros estados mentais, a qual permite que afirmemos que eles “referem-se a algo”, que são “direcionados”, e que possuem determinado conteúdo.

Com relação às emoções, trata-se da visão segundo a qual elas envolvem uma representação do mundo, sendo direcionadas a um objeto ou estado de coisas. As emoções são um tópico clássico do debate sobre a intencionalidade. O próprio Brentano dedicou-se a elas. Para o austríaco, existiriam três grandes classes de fenômenos mentais, sendo a distinção entre os diferentes modos com que eles se referem aos seus conteúdos o critério utilizado para tal classificação. As três classes seriam: a das apresentações, a dos julgamentos e uma terceira que inclui tanto as emoções quanto os desejos (1995: 197-200; 235ff.). Vejamos o que ele fala sobre essa terceira classe:

Experience shows that there exist in us not only a presentation and a judgement, but frequently a third kind of consciousness of the mental act,

namely a feeling which refers to this act, pleasure or displeasure which we feel toward this act. Let us return to our old example: often the act of hearing a sound is obviously accompanied not only by a presentation and a cognition of this act of hearing, but by an emotion as well. It may be either pleasure, as when we hear a soft, pure young voice, or of displeasure, as when we hear the scratching of a violin badly played. On the basis of our previous discussions, this feeling, too, has an object to which it refers. [This object is not the physical phenomenon of sound, but the mental phenomenon of hearing, for obviously it is not really the sound which is agreeable and pleasant or which torments us, but the hearing of the sound]. This feeling, consequente, also belongs to inner consciousness. Something similar occurs when we see beautiful or ugly colors, and in other cases. (1995: pp. 143-144)

As formulações existentes sobre as relações entre as emoções e seus objetos intencionais não são ausentes de problemas. Seriam todas as emoções dotadas de conteúdo, direcionadas para algo externo a elas? Ou existiriam aquelas que não são relativas a coisa alguma? Em uma formulação mais modesta: não existiriam emoções que, pelo menos, não se dirigem a nenhum objeto determinado, mas a algo de vago? Ao discutir no dia-a-dia fenômenos tipicamente associados com o plano sentimental, como a depressão e a melancolia, é comum ouvir alguns afirmarem que elas não possuem um objeto próprio, ou que se referem a algo indeterminado. Há autores, como Nico Frijda (1994) e Peter Goldie (2000), que tentam separar esses casos da categoria das emoções, preferindo denominá-los simplesmente como “humores” (*moods*) (SCARANTINO; DE SOUSA, 2018).

Já foi dito que existem três grandes tendências no debate da filosofia das emoções, sendo preciso olhar com mais detalhes para a forma como elas trabalham com os principais problemas do campo. A primeira considera serem os sentimentos o elemento essencial da definição das emoções. Ela tem como precursora a própria teoria James-Lange, sendo representada no debate contemporâneo por autores como António Damásio (1994) e Jesse Prinz (2004). De forte inspiração fisicalista, para os autores agrupados nessa vertente as emoções seriam fundamentalmente uma classe de experiências sensoriais, diferenciadas uma das outras em virtude de suas diferenças qualitativas.

Com relação aos autores que defendem uma posição identificada com a tradição avaliativa, eles costumam ser chamados de *cognitivistas*. Influenciados pela revolução cognitiva dentro da psicologia, uma resposta surgida nos anos 60 às posições behavioristas então dominantes e que dava centralidade para os mecanismos cognitivos envolvidos nas representações mentais; e, mais especificamente, pelos trabalhos a respeito da “apreciação” (*appraisal*) de Magda Arnold (1960) e Richard Lazarus (1991), eles irão defender que o elemento principal da definição das emoções são as avaliações, representações, crenças e julgamentos envolvidos no acontecimento. Anthony Kenny (1963), Robert Solomon (2003) e Martha Nussbaum (2001) são alguns dos autores mais famosos a proporem esse tipo de posição.

Por último, a terceira tradição enfatiza a relação entre as emoções e a ação. Ela é chamada de *motivacional*, pois considera que as emoções são causas internas de um comportamento que visa a satisfazer determinado fim. O precursor da corrente é John Dewey (1894; 1895), cujo pensamento visava se contrapor diretamente ao de seu conterrâneo William James. Para ele, a teoria James-Lange privava a categoria das emoções do seu caráter explanatório, sendo necessário, de maneira a superá-la, distinguir a sensação suscitada por uma emoção da emoção propriamente dita. Assim, ele visa recuperar o papel das emoções dentro da cadeia dos eventos mentais, sendo a ação o lugar onde elas se manifestam com maior clareza.

A corrente irá se desenvolver conjuntamente com os avanços da biologia e da neurociência. Dentro desse escopo, haverá o desenvolvimento, a partir dos anos 70, da “teoria das emoções básicas”, de autores como Silvan Tomkins (2008) e Paul Ekman (1994), a qual irá propor um conjunto de emoções básicas universais oriundas do processo evolucionário, cujo papel motivacional será dado por um mecanismo de *feedback* relativo às sensações de prazer e dor. Outra abordagem, que irá se misturar com a anterior, será aquela que definirá as emoções como mecanismos de solução para problemas evolucionários recorrentes, sendo defendida por autores como Robert Plutchik (1980) e o casal John Tooby e Leda Cosmides (2008) (SCARANTINO; DE SOUSA, 2018).

Inserir Aristóteles dentro de todo esse debate é um trabalho deveras complexo. Sua posição não parece ser facilmente identificada com nenhuma das tradições,

aparentando-se mais com uma teoria híbrida. Os principais elementos, no entanto, encontram-se todos lá. O elemento *fisiológico* é claramente contemplado pelos eventuais comentários a respeito do papel das mudanças corporais - ou seja, da matéria - nas emoções. O exemplo mais famoso encontra-se no *De Anima*, quando ele define a raiva como “certo movimento de certo corpo” (I, 1, 403a27), que envolve “a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do coração” (403a30).¹⁷ O *fenomenológico* parece estar presente na afirmação de que as emoções são acompanhadas por prazeres e dores (*Rhet.* II, 1). Quanto ao *motivacional*, já foi visto que Aristóteles destaca a importância das emoções na ação ao inserir as emoções no âmbito da virtude (*EN.* 1106b19-20). O *avaliativo* é provavelmente o *locus* da maior parte das polêmicas, pois, como dito anteriormente, apesar de ser consensual que as emoções envolvem algum tipo de cognição, os comentadores se dividem com relação a qual: para alguns, tratar-se-iam de crenças, no sentido forte (racional), da palavra, enquanto outros postulam serem meras aparições (φαντασίαι).

Por conta dessa pluralidade, e também pela dificuldade de estabelecer com clareza qual dos elementos tem predominância sobre os outros na teoria do Estagirita, não é incomum vermos autores contemporâneos de posições díspares tentarem aliciar Aristóteles para o seu lado. Robert Solomon (2003: pp. 1, 5-6), por exemplo, entende o filósofo como sendo uma espécie de cognitivista *avant la lettre*. Anthony Kenny (2003: pp. xiv) segue um caminho semelhante, tendo Aristóteles como uma das principais influências para sua própria concepção. Peter Goldie (2002: pp. 23-28) fará uma aproximação da posição do filósofo grego com sua própria “abordagem desejo-crença” (*belief-desire account*).¹⁸ Em outra chave, Daniel M. Gross (2006: pp. 1-5) , partindo da análise da raiva e da sua relação com a noção de *status*, irá enfatizar o aspecto sociológico envolvido nas emoções aristotélicas:¹⁹ elas seriam fenômenos

¹⁷ Os dois trechos são da tradução de Ana Maria Lóio (2013).

¹⁸ *cf.* “What Aristotle's discussion of the emotions in his *Rhetoric* brings out is the relationship between beliefs on the one hand, and desires on the other; or, more broadly, between recognition and response, where the notion of response includes not just motivating thoughts such as desires but affective elements of the emotion too. Even if, metaphorically, beliefs and desires have opposing directions of fit, and even if some relevant recognition on an occasion does not logically or conceptually imply the presence of any response, there is, in our emotional experiences, an intimate relationship between recognition and emotional response which needs to be understood. It is to this that I now turn.” (GOLDIE, 2002: pp. 28)

¹⁹ *cf.* “Emotions are the contours of a dynamic social field manifest in what's imagined and forgotten, what's praised and blamed, what's sanctioned and silenced.” (GROSS, 2006: pp. 15)

fundamentalmente psicossociais, marcados por sua dimensão pública. Tal concepção oporia as emoções aristotélicas ao entendimento popular hodierno da noção, o qual as compreende como sentimentos privados.

Algum opositor pode levantar a voz contra a ideia de que a leitura da teoria das emoções de Aristóteles, tópico exegeticamente difícil, cheio de tortuosidades textuais, possa ser de qualquer proveito para uma teoria das emoções contemporânea, capaz de responder a problemas urgentes do debate científico do dia-a-dia, com base no argumento de que a teoria do filósofo grego é erigida a partir de uma teoria da psicologia embasada por uma biologia hoje ultrapassada. O debate atual seria pautado pelos avanços científicos da neurociência e da biologia, lidando com métodos de análise tecnicamente sofisticados, pautando-se em experimentos que o autor peripatético não poderia sequer conceber. Entretanto, ainda que pudéssemos afirmar que a neurociência hoje superou todos os seus problemas, sendo capaz de nos prover uma abordagem completa sobre os fenômenos físicos envolvidos nas emoções, o que não parece ser o caso, ainda assim a análise conceitual manteria seu espaço, pois sua abordagem do problema se dá a partir de outra perspectiva, a qual, se é verdade que pode ser auxiliada pela neurociência, não se reduz a ela.

Ao dissertar sobre esse assunto,²⁰ Robert Roberts (2003: pp. 52-55) nos traz uma interessante analogia para ilustrar o ponto. Ele faz uma comparação com a música. Desde uma perspectiva exclusivamente física, ela é objeto do estudo da acústica, e um olhar dessa natureza irá encontrar na música uma mistura sequenciada, temporalmente estendida e dividida, de vibrações de ar de diferentes frequências e amplitudes. Tal abordagem aplicada a uma obra musical estaria correta e, entretanto, ela não parece esgotar tudo o que se pode dizer sobre a música. Mais ainda, ela não parece dizer quase nada sobre o que realmente estamos interessados quando escutamos música, o elemento estético. Os críticos musicais, do mesmo modo que os ouvintes ordinários, variando apenas a linguagem e o grau de precisão conceitual, irão falar de melodias, harmonias, ritmos, temáticas, estruturas, significados, dissonâncias *etc.* O mesmo pode ser dito sobre as emoções com relação à perspectiva neurológica de um lado, e as análises conceituais, fenomenológicas e comportamentais do outro. As duas perspectivas

²⁰ Ver Robert Miner (2009: pp. 2-5) para um argumento semelhante em favor da leitura da teoria das paixões de Tomás de Aquino.

presentes não são, assim, redutíveis ou substituíveis uma a outra. O discurso da segunda estaria próximo daquilo que pode ser chamada de *perspectiva de primeira pessoa*, do mesmo modo que o daquele que experiencia as emoções, o *sujeito emocional*, digamos, está do da análise conceitual.

A teoria de Aristóteles parece, de fato, capaz de oferecer um rico material para o segundo tipo de análise, sendo por isso que é um pensamento duradouro, a despeito das incontáveis distâncias entre a biologia aristotélica e a nossa. Mais do que isso, é uma teoria que parece funcionar em seus elementos essenciais independentemente dos pressupostos biológicos que carrega. Tanto do ponto de vista da sua constituição, vinculada diretamente ao processo cognitivo, até o da explicação das motivações e do comportamento, a teoria das emoções do filósofo grego apresenta *insights* sofisticados que nos permitem ter uma leitura mais clara do problema presente aos nossos olhos.

Mapa da Investigação

De posse desses prolegômenos, podemos partir agora para a investigação propriamente dita. Há dois objetivos principais. O primeiro consiste em encontrar uma definição, ou conjunto de definições, consistente de emoção em meio as difíceis passagens em que o Estagirita remete ao conceito, de maneira a que se consiga distinguir com que tipos de fenômenos ele está lidando cada vez que usa os termos. O segundo é aplicar essa definição para o domínio da teoria da ação, entendendo de que modo as emoções participam do processo motivacional, apresentando-as como elemento essencial para o discurso filosófico sobre a moralidade. Assim, pode-se justificar porque o autor afirma que a virtude concerne às ações e emoções (EN. 1106b19-20).

O método da pesquisa é a análise textual comparativa dos diversos trechos do *corpus* em que o conceito de emoção é, direta ou indiretamente, trabalhado. A leitura é guiada pelas querelas presentes na literatura secundária, visando encontrar respostas para algumas das perguntas presentes, ou, pelo menos, indicar uma linha de raciocínio que permita afastá-las. Ainda que o objetivo do trabalho seja fundamentalmente aclarar um aspecto do pensamento de Aristóteles, faz-se a opção por não ignorar a existência do

debate contemporâneo. Efetivamente, seria muito difícil fazê-lo. Dizer isto significa afirmar que se dará atenção especial para os pontos de convergência das discussões históricas e contemporâneas, explorando as possíveis relações entre elas. A relevância do pensamento do Estagirita para o atual debate filosófico das emoções é algo que se buscará reiterar nas análises dos textos clássicos. Não se quer, contudo, dissertar de maneira detalhada sobre o pensamento dos autores contemporâneos, ultrapassando assim o domínio da exegese. Ainda que alguém possa achar que o argumento que será desenvolvido é meramente um exercício de aristotelismo, ele se pretende, não obstante, fiel ao que Aristóteles realmente pensava.

Apresento aqui um pequeno mapa que nos orientará no caminho a ser trilhado. O capítulo I se dedica aos diversos sentidos que a palavra *πάθος* pode adquirir, analisando as várias definições que lhe são dadas dentro do *corpus*. É aqui que serão discutidas as questões metodológicas relativas à interação entre os tratados e sobre a natureza dos diferentes tipos de definição existentes na teoria do conhecimento aristotélica. Busca-se estabelecer a confiabilidade das definições que são apresentadas ao nosso olhar, para, a partir disso, dissecar seu funcionamento e afastar possíveis contradições entre elas.

O capítulo II discorre sobre a complexa relação entre a cognição e as emoções. Fenômenos tipicamente mentais, as emoções se vinculam à forma como a consciência representa o mundo, sendo capazes de influir nos julgamentos, mudando até mesmo a sua direção. Para entender como Aristóteles compreende a *κρίσις*, inicialmente faz-se necessário analisar os tipos de cognição psicológica abordados no *De Anima*. São elas: a percepção sensorial, a *φαντασία*, e a inteligência. Posteriormente, serão abordadas as distinções entre as cognições racionais e não racionais, tentando-se entender de que forma as emoções se inserem nesse contexto. Por fim, se discutirá a oposição entre as duas principais tendências na literatura secundária a respeito do papel das crenças, representações e cognições em geral na teoria das emoções aristotélica: a visão *doxástica* e a *fantástica*. Tentarei entender quais aspectos do problema elas apreendem e quais negligenciam.

A investigação sobre a natureza dos prazeres e dores é o foco do capítulo III. Parecem existir duas teorias do prazer na obra de Aristóteles, uma está presente na *Rhetorica* e a outra na *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia*. Qual delas está em

jogo quando falamos sobre as emoções? Seriam os prazeres atividades ou uma qualidade que acompanha as atividades? Mais ainda, qual tipo de vínculo se estabelece entre as emoções e essa teoria dos prazeres e dores? Seria a interação entre esses dois conceitos o de uma mera sucessão temporal ou coocorrência, ou poderíamos falar em uma relação de caráter essencial, tal como nas interpretações propostas por Aspásio e Jamie Dow? Afora isso, é preciso saber de que maneira os prazeres e dores são capazes de representar o mundo, se eles possuem ou não objetos intencionais.

A parte final do trabalho, compreendendo o capítulo IV, diz respeito ao segundo objetivo: determinar o papel das emoções na teoria da ação de Aristóteles. Que este existe, fica claro da afirmação, presente na *Ethica*, de que as virtudes concernem às ações e emoções (*EN*. 1106b17-25). É necessário, antes de podermos afirmar qual a natureza deste papel, discorrer sobre a teoria da locomoção animal presente no *De Anima* e nos tratados zoológicos. Assim procedendo, seremos capazes de entender o mecanismo motor que se encontra em jogo no esquema aristotélico. Isto nos é importante, pois, como já fora dito nas seções anteriores, é canônico, dentro do debate contemporâneo, entender que as emoções representam uma função motivacional na ação. O mesmo pode ser dito sobre a função delas no pensamento do Estagirita?

Para poder responder essa pergunta, precisamos estabelecer como, e se, as emoções participam do processo motor. Há um ponto importantíssimo presente aqui: a relação entre emoções e desejos. Os últimos são ditos serem os principais responsáveis pela locomoção. Ao mesmo tempo, existem trechos em que Aristóteles inclui o desejo, ou algum de seus tipos, em suas listagens de emoções. Seriam emoções e desejos conceitos sinônimos, ou, pelo menos, coextensionais? Se assim o é, por que a *Rhetorica* não analisa os desejos no seu rol de emoções? Haveria, então, uma distinção maior entre os conceitos?

Por fim, discute-se de que modo seria possível para a razão guiar as emoções. Dado que as últimas não se encontram no âmbito da escolha, como o homem pode tomar suas rédeas, impedindo as emoções de serem viciosas? O hábito surge como resposta, estando na educação o elemento responsável por desenvolver esse hábito, sendo por isso central para a harmonização entre a virtude e as emoções. A educação

sentimental é parte integrante do processo de desenvolvimento moral do homem aristotélico.

Com isso em mente, comecemos.

Capítulo 1: Existe uma teoria unificada das emoções em Aristóteles? As diversas acepções de πάθος dentro do *corpus*.

Parte 1: As questões filológicas e os aspectos gerais da definição de emoção.

O pluralismo semântico do termo πάθος e o universo moral do homem grego.

Ao trabalhar com o pensamento da Antiguidade, é natural que algumas peculiaridades surjam pelo caminho. Por conta disso, aqueles que o fazem devem ter em mente a necessidade de tomar certas precauções. A razão para tanto se encontra na pluralidade de adversidades próprias a esse campo de estudos, vindo elas a se acumular sobre aquelas já presentes nos debates filosóficos em geral. O anacronismo é, nesse contexto, uma das principais dificuldades com que o pesquisador pode se deparar. A mente de um filósofo ou estudioso contemporâneo está imbuída de um complexo instrumental teórico que influencia diretamente no modo como ele enxerga os objetos que lhe surgem para análise. Tal instrumental, porém, era desconhecido do homem da Ἑλλάς, para o qual o mundo e seus problemas eram postos de maneira distinta. Toda a atenção, portanto, é necessária para não se cair em uma recorrente tentação: projetar temas e questões do debate contemporâneo no pensamento dos autores de outrora. Comparações textuais podem ser um terreno fecundo para o pensamento, mas têm suas limitações, principalmente quando os textos em questão foram concebidos em períodos

e universos conceituais distintos, separados por um abismo tão grande quanto o existente entre o nosso mundo e o do homem grego da πόλις.

Isso não significa que as temáticas não possam ser as mesmas ou possuírem grandes semelhanças. Caso não fosse assim, seria ausente de sentido qualquer empreitada que se prestasse a encontrar dentro da história da filosofia elementos capazes de iluminar nossas dúvidas atuais. A investigação genealógica não é ausente de sentido, nem todo o pensamento Antigo ausente de novidades. Torna-se necessário, no entanto, dedicar a devida atenção aos conceitos usados, de maneira a ficar claro na mente os lugares em que eles se distinguem e aqueles em que são substituíveis.

A dimensão linguística é um dos pontos mais delicados no almejado diálogo. As palavras se dizem de vários modos, e se há momentos em que os termos gregos parecem possuir exatamente o mesmo significado que as palavras modernas com as quais os traduzimos, há também aqueles em que as expressões antigas parecem abranger domínios de significação completamente estranhos aos nossos termos atuais. A palavra *πάθος* possui todas essas dificuldades. Ao tentarmos transportá-la para o contexto do século XXI, encontramos “emoção” como um dos principais candidatos para tradução. Mas se até mesmo o conceito da palavra “emoção” no uso corriqueiro atual não nos é claro, muito menos o são os significados da expressão-fonte, que transbordam a nossa noção. Quando nossos ouvidos ouvem falar em emoção, logo nos vem à mente algum tipo de experiência subjetiva interna, um sentimento. Nela, ocorre de nosso espírito ser disposto em um determinado estado. Tal experiência assemelha-se a um tipo de alegria ou sofrimento. De certa forma, o termo grego é capaz de simbolizar esta acepção. Entretanto, é possível afirmar que tal forma de experiência interna de um estado subjetivo é tudo aquilo que o termo *πάθος* pode expressar? A resposta é negativa.

Quantas e quais são as acepções que a palavra *emoção* pode apresentar nas diversas situações em que é utilizada contemporaneamente? Ainda que haja uma intuição a permitir, no decorrer do dia-a-dia, nos orientarmos sem dificuldade perante a ampla gama de fenômenos que a palavra pode indicar, quando somos pressionados a dar uma definição real para emoção as palavras costumam nos fugir, sendo nebulosas as fronteiras existentes entre os diversos fenômenos psicológicos abarcados pelo termo. Explorando as inúmeras dificuldades que o tema das emoções causa aos filósofos de

todos os tempos, Amélie Oksenberg Rorty (1984: pp. 521-522) nos aponta algumas oposições e aparentes contradições que nos deixam reticentes em dar uma definição final para a noção. Há casos em que consideramos as pessoas responsáveis pelas suas próprias emoções e pelas ações realizadas em razão dessas; comportamentos desviantes, entretanto, também podem ser desculpados com base na alegação de serem o fruto de um sofrimento, de uma reação emocional. Emoções costumeiramente são vistas como uma forma de interrupção do comportamento animal normal, mas a incapacidade de reagir emocionalmente perante certas situações, a aparente ausência completa das emoções ou de suas manifestações, também é entendida como uma anormalidade.

A autora, vendo-se perante esse excesso de problemas, encontrando-se em dificuldade até mesmo para estabelecer um entendimento sobre os objetos da discussão, sobre aquilo que a ela concerne e aquilo que não, afirma que muitas dessas dificuldades só emergem em virtude da inocência histórica presente nas abordagens filosóficas típicas das emoções. Para ela, as emoções não formariam uma única classe natural de estados psicológicos. A classe das emoções englobaria muitos elementos estranhos, incluídos em diferentes períodos e por razões filosóficas distintas, sendo difícil encontrar nela um traço unificador mais forte, que permitisse distinguir o inerente do alienígena. “*Πάθος, passionēs, affectus, émotions, sentiments, Affekte*”, todas essas noções e expressões, tornadas convergentes na história, surgem primeiro em mundos distintos, realidades estranhas, envolvendo com isso horizontes semânticos diferentes.

Aristóteles ocupa um lugar privilegiado dentro dessa cronologia, sendo sua teoria muito influente para a forma como a discussão é posta. Por conta disso, certos elementos do debate contemporâneo assemelham-se a espectros de sua teoria, discussões feitas pelos homens do presente que repetem as palavras daqueles da Antiguidade. Curiosamente, ao revés do que seria natural pensar em uma teoria tão influente, o tratamento dedicado por Aristóteles ao fenômeno está longe de ser claro e exaustivo. Mais ainda, é de se discutir se ele teria ou não uma teoria original sobre o tema. Talvez seja essa a razão que explique porque autores que defendem posições tão distintas não encontram dificuldades em sequestrar o pensamento de Aristóteles como forma de legitimar o seu próprio.

Perscrutando seus textos de metafísica, fica claro que a abordagem do πάθος e das πάθη jamais é o foco principal do debate, não havendo lugar em que lhes seja dado um tratamento conceitual extensivo. O seu tratamento se dá apenas em um plano secundário, como consequência ou exemplificação das discussões centrais. No uso habitual dos gregos de seu tempo, πάθος é um termo marcado pelo pluralismo semântico. O *Liddell & Scott* (2007: pp. 511) apresenta as seguintes acepções: aquilo que ocorre a alguém; um infortúnio; algo que alguém experimenta; uma afecção da alma; uma paixão; uma emoção; mudanças ou incidentes que ocorrem a alguém; qualidades das coisas. Sumarizando, o que há em comum em todos esses sentidos é que o termo diz respeito à dimensão passiva do ser, àquilo que ele sofre, em oposição ao que ele faz, à sua ação.

Focando o olhar para o plano da πράξις, as atividades características (ἔργα) de um dado ente são, por regra, definidas em virtude da sua natureza essencial. Pode-se dizer que a natureza dessas atividades é endógena, ou seja, que elas têm a sua causa localizada em um princípio natural interno. Opõe-se, assim, às πάθη, cuja natureza é de caráter exógeno, acidental, reativo e passivo. As qualidades passivas são produzidas pelo πάθος, elas são transformações, propriedades adquiridas acidentalmente a partir da intervenção de um objeto externo. Elas são o fruto produzido por um movimento cuja origem não se encontra na essência do ente.

Distinguem-se: a) qualidades passivas ou afetivas (παθητικαὶ ποιότητες) (*Cat.* 9a28-9b28); b) πάθη que se predicam de um algo como se fossem suas qualidades, mas que não são, estritamente falando, suas qualidades (ποιότητες) (*Cat.* 9b28-10a11); c) πάσχειν, categoria que faz par com ποιεῖν, significando sofrer uma mudança, em oposição a iniciar essa mudança (*Cat.* 11b1-11b18); d) o paciente e o agente da mudança (*Phys.* 202a22-202b29); e) as πάθη dos seres vivos, principalmente quando eles passivamente sofrem transformações que são também realizações de suas potencialidades essenciais (*GC.* 326b29-327a28); f) a receptividade dos diversos órgãos sensoriais na atividade da percepção (αἴσθησις) e a relação entre o intelecto passivo (νοῦς παθητικός) e o intelecto ativo (νοῦς ποιητικός) (*DA.* 429a10-429b10, 430a14-25, 431a1-431b20); g) as πάθη evocadas e dirigidas pelos retóricos e pelos poetas (*Rhet.*

1378a25-1388b30); h) as *πάθη* do homem virtuoso (*EN.* 1106b36-1107a6, 1109a30) (RORTY, 1984: pp. 524-525).

Como fica claro deste inventário, o âmbito de incidência do termo estende-se desde à discussão das categorias até os debates sobre a arte da oratória, passando pela biologia, pela psicologia e pela ética. Há algo que unifique todas essas abordagens, além da mera referência à passividade? Que os fenômenos tratados, que as interrogações que se visa saciar, que as respostas que se busca ensaiar, são diferentes, não há dúvida. Entretanto, estaríamos diante de um isolamento total? De um caso de homonímia linguística ou acidental, sendo completamente leviano buscar paralelos entre as abordagens de cada campo? Zingano (2009: pp. 149) nos chama a atenção para o fato de Aristóteles possuir uma teoria própria da homonímia, a qual inclui casos em que termos com múltiplas acepções possuem definições que se recobrem, o que significa dizer que, embora não se reduzam a um termo único compartilhado, que exprime o que é comum, eles têm forte vínculo semântico. Justo e bom são casos deste tipo, o mesmo parecendo ser o caso do *πάθος*. A angústia, entretanto, se mantém por não existir uma parte do *corpus* em que Aristóteles discute esse tipo de homonímia com relação ao termo *πάθος* ou se proponha a desfazer as ambiguidades semânticas, apresentando uma série de definições e princípios básicos que permitam nos orientarmos entre as diversas aparições do termo, fazermos as devidas distinções e adquirirmos a ciência do que cada noção depende e como qual está colocada em relação às outras que lhe são próximas.

De modo a sanar esta ausência, é necessário inventariar as principais aparições do termo e de seus derivados semânticos no *corpus*, filtrando as passagens de modo a que possamos separar aquelas em que a terminologia diz respeito aos fenômenos que hodiernamente chamaríamos de emoções. Ainda que possa aparentar um anacronismo arbitrário tentarmos unificar as ocorrências dos termos a partir de um conceito, emoção, que nos é afim, o texto parece nos autorizar a proceder desta maneira. Se há momentos em que o termo *πάθος* é utilizado para abarcar a totalidade das afecções da alma, em outros seu uso conscientemente tem uma conotação mais estrita. A maior prova disso são as diversas listagens de *πάθη* presentes em pontos distintos de sua obra, as quais contêm um conjunto recorrente de fenômenos da alma, mas que não englobam todas as possíveis afecções da alma. Não parece ser a arbitrariedade a explicação para essas

divisões, mas sim que existe um critério em ação que permite individualizar os elementos desses conjuntos, correspondendo tal critério, justamente, àquilo que o conceito contemporâneo de emoção refere.

Antes de realizar o inventário, entretanto, é preciso discorrer sobre a metodologia daqueles tratados em que a questão parece se manifestar de forma mais clara, daqueles em que encontramos um maior material de trabalho, ou seja, as *Éticas* e a *Rhetorica*. Precisamos adentrar pelos meandros das discussões metodológicas porque estamos, antes de tudo, adentrando nestes textos em busca de definições, sendo preciso entender a natureza do tipo de definição que é dado em cada contexto. Saber qual a forma de saber que se almeja, qual o tipo de precisão próprio de cada área, permite que possamos, num passo posterior, comparar definições oriundas de contextos distintos sem correr o risco de considerar como mesmo aquilo que é diferente. Prossigamos.

Ciência e Dialética: A natureza das definições e do método no *corpus* aristotélico.

Visto almejarmos estabelecer uma definição sistemática do termo *πάθος* e suas derivações, capaz de dar conta da complexidade apresentada pelo conceito no escopo da obra de Aristóteles, mais especificamente no concernente ao âmbito da teoria da ação, é preciso destacar o que o mestre grego entendia por definição e a metodologia adequada para alcançá-la. Efetivamente, é notório que o Estagirita apresenta uma rica teoria sobre o conhecimento, o que ele é, e sobre suas formas e determinações, dela não estando ausentes formulações a respeito do discurso definicional, tanto sobre aquilo que ele deve conter, quanto sobre a melhor maneira de alcançá-lo. Também se encontram em sua obra diversos tratamentos sobre questões de método. Os tratados do *Organon*, principalmente os *Analytica Priora*, os *Analytica Posteriora* e os *Topica*, são o *locus* onde se encontram as discussões mais detalhadas sobre esses tipos de problema, apesar de serem muitos os momentos em que Aristóteles aponta para eles em meio a outras investigações.

A questão da pluralidade metodológica torna-se dramática quando tentamos comparar e conciliar definições oriundas de tratados cujas dimensões epistêmicas são

distintas. Aristóteles mesmo parece desencorajar tal empreitada, ao afirmar que se deve “requerer para cada passo particular de investigação apenas tanto rigor quanto a natureza do tema em tratamento admitir” (EN. 1094b28-31). Cada definição seria, portanto, somente adequada ao âmbito de discussão ao qual ela pertence, não implicando, com isso, que ela deva ser a mesma, apresentar o mesmo grau de precisão conceitual, em outro âmbito, apesar de parecer razoável pressupor que elas não possam ser contraditórias. O rigor da matemática não é o mesmo que o da ética. Ao abordarmos o *πάθος*, entretanto, somos obrigados a lidar com fontes de naturezas distintas, usando partes tanto de textos como a *Metaphysica* e o *De Anima* (além, obviamente, dos outros tratados biológicos), quanto da *Ethica* e da *Rhetorica*. Receios do tipo, portanto, precisam ser afastados, o que implica na necessidade de explicar o papel que definições desempenham nos contextos de que são oriundas, ou seja, o porquê de Aristóteles ter falado sobre elas naquele momento, e até que ponto elas podem ser transpostas para outros ambientes sem produzir uma confusão semântica.

Na famosa tripartição das áreas de investigação intelectual proposta por Aristóteles, há aquelas cuja natureza é *teórica* (θεωρητική), como a que diz respeito à *Metaphysica* e ao *De Anima*, mas também há as de cunho *prático* (πρακτική), estando elas englobadas na *ciência política*, a qual diz respeito tanto à *Ethica* quanto à *Politica*, e, por fim, as de cunho *produtivo* (ποιητική), encontrando-se na *Rhetorica* um dos principais exemplos (*Metaph.* 1025b25). Além disso, infere-se da leitura dos *Analytica Posteriora* e *Topica*, a busca intelectual pelo conhecimento (γνώσις) pode seguir dois tipos de método, o demonstrativo e o dialético.

Haveria alguma correlação entre a tripartição dos saberes e a afirmação do *Organon* sobre a existência de dois métodos para alcançar o conhecimento? Seria o método demonstrativo exclusivo dos saberes teóricos, ou estaria também presente nos práticos e produtivos? Para cada área de conhecimento corresponderia apenas um tipo de metodologia, ou coexistiriam elementos de ambas dentro das investigações intelectuais? Observando a maneira do Filósofo proceder dentro dos tratados, é difícil não se inclinar para uma interpretação marcada pelo ecletismo. Ou seja, afirmar que ainda que existam objetos do conhecimento aos quais um dos métodos é mais adequado do que o outro, constituindo alguma forma de hegemonia dentro das áreas de

investigação, não haveria exclusividade metodológica para cada dimensão do saber, encontrando-se, dentro dos mesmos tratados, argumentações de cunho dialético e científico.

Uma das maiores dificuldades que este trabalho precisa enfrentar se encontra no fato dos dois tratados em que o fenômeno das emoções é mais claramente abordado por Aristóteles, ensaiando alguma forma de definição e apresentando importantes distinções conceituais, serem justamente a *Ethica* e a *Rhetorica*, ou seja, textos com finalidades epistêmicas distintas, um estudando os fenômenos e conceitos com vista à ação e o outro com vista à produção da convicção (πίστις), e que não se encontram dentro do campo do teórico, o qual é mais propriamente voltado ao conhecimento científico (ἐπιστήμη). O *De Anima*, tratado científico voltado para a psicologia, e que poderia desenvolver uma abordagem mais consistente das emoções, frustra tais expectativas, provendo uma abordagem fragmentária e residual.

Para que possamos ensaiar uma posição dentro desse universo, é preciso passarmos brevemente pela análise da teoria do conhecimento proposta por Aristóteles nos tratados metodológicos, de modo a apreender com clareza os seus principais elementos. Isto significa explorarmos dois pontos: o método e o respectivo tipo de definição por ele alcançada. Faz-se necessário introduzir aqui um pequeno comentário, à guisa de que nos orientemos com maior facilidade pelo tópico, a respeito do que Aristóteles entendia por conhecimento.²¹ Nos *Analytica Posteriora* é dito:

Todo ensino e todo aprendizado intelectual advém de um conhecimento pré-existente. (*APo.* 71a1–2; cf. *Metaph.* 992b30–3)²²

O trecho, em uma primeira visada, pode soar estranho, pois ele aparenta indicar um regresso ao infinito, já que todo conhecimento, afirma-se, é oriundo de outro que lhe

²¹ Bronstein (2016: pp. 4-5) aponta para a influência de um paradoxo presente no diálogo *Meno* (80e1–5) de Platão nas discussões sobre o conhecimento presentes no tratado de Aristóteles. Efetivamente, o autor grego chega mesmo a mencionar explicitamente tal paradoxo (*APo.* I. 1, 71a29–30). O último consiste na impossibilidade da investigação e da descoberta. A última seria impossível, pois, caso não conheçamos a coisa que queremos encontrar, não teremos como reconhecê-la; já a primeira também é impossível, pois, caso já saibamos de antemão o que queremos conhecer, então não há razão para investigar, entretanto, se não soubermos, então também não teremos como saber o que estamos procurando. Aristóteles se oporia a essa visão, ao salientar a importância dos estados cognitivos intermediários entre o conhecimento e a completa ignorância.

²² Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.

é anterior e assim sucessivamente. O que esta leitura ignora é a complexidade de fenômenos que Aristóteles entende serem formas de conhecimento. A aridez da questão se mostra na pluralidade terminológica empregada pelo autor. O termo mais abrangente por ele utilizado para referir-se a algum tipo de conhecimento é γνῶσις, o qual pode referir-se a uma amplitude de estados cognitivos, os quais vão desde a cognição dos sensíveis próprios até a apreensão intelectual das verdades necessárias. É este termo, na sua derivação γνώσεως, que se encontra em questão na citação acima. Vejamos quais os estados que podem ser caracterizados como formas de γνῶσις:

Examples in the APo of cognitive states that satisfy the Prior *Gnōsis* Requirement presented in T1 and are thus forms of *gnōsis* include: perceiving (*aisthanesthai*, 2.19, 99b38–9, in T54) (e.g., this white thing), comprehending (*xunienai*, 1.1, 71a13, in T36) (e.g., what a term signifies), assuming (*lambanein*, 1.1, 71a12, in T36) (e.g., that something is true), grasping (*echein*, 2.8, 93a22, in T32) (e.g., part of the essence of an object), knowing scientifically (*epistasthai*, 1.1, 71a25–6, in T6) (e.g., that all triangles have interior angles equal to two right angles), having nous (e.g., of a definition)—in addition to knowing as Aristotle standardly calls it (*gignōskein*, *gnōrizein*, and *eidennai*). (BRONSTEIN, 2016: pp. 17-18)

Tal termo não é, entretanto, o único utilizado por Aristóteles para designar uma forma de conhecimento. Há também ἐπιστήμη, que se refere ao conhecimento científico propriamente dito, ou seja, aquele que um *expert* em determinada área do saber possui, sendo fruto de um procedimento chamado demonstração (ἀπόδειξις), sobre o qual trataremos abaixo; e o νοῦς, o qual concerne ao conhecimento dos primeiros princípios indemonstráveis de dada ciência (BRONSTEIN, 2016: pp. 7-8).²³

²³ Parece existir uma espécie de hierarquização entre estas formas de conhecimento. Sobre isto: “For Aristotle, there are higher and lower levels of knowledge, with nous at the top of the scale and perception at the bottom. He expresses this by speaking of some states as ‘more knowing’ (gnōstikōteron) than others and some objects as ‘better known’ (gnōrimōteron) than others. In a passage in the *Metaphysics* (7.3, 1029b1–12, T21), he says that learning proceeds from objects that are less known by nature to ones that are better known by nature. He also thinks that learning proceeds from less to more knowing states—ultimately, from perception to nous. For Aristotle, mental states are partly individuated by their objects, with which they share certain characteristics. Hence the most knowing state (nous) is so partly in virtue of the fact that its objects (first principles, especially definitions) are the best known by nature. I say ‘partly’ because Aristotle thinks that two (or more) types of knowledge, one higher and more knowing than the other(s), can have the same object. In these cases, one type is more knowing because it apprehends its object as such, as it really is. For example, noetic knowledge of a definition D is more

Tendo tais aspectos terminológicos em mente, podemos avançar. Como já fora dito, para o autor grego existem dois métodos distintos pelos quais é possível alcançar alguma forma de conhecimento. Tratam-se do método científico propriamente dito, ou demonstrativo, e do método dialético. A distinção já pode ser encontrada nos *Analytica Priora*, onde lê-se:

A premissa demonstrativa difere da dialética, porque a premissa demonstrativa é a asserção de uma de duas afirmações contraditórias (aquele que demonstra não se questiona pelos porquês de suas premissas, mas as toma como estabelecidas), enquanto que a premissa dialética depende da escolha, por parte do adversário, entre duas afirmações contraditórias. (*APr.* 24a22-25)²⁴

E também:

(...) e será demonstrativa, se for verdadeira e obtida a partir dos primeiros princípios de sua ciência; enquanto que a premissa dialética é o resultado da escolha entre dois contraditórios, quando o homem está procedendo por questionamentos, mas quando ele está fazendo um silogismo é a asserção daquilo que é aparente e geralmente admitido, como já fora dito nos *Topica*. (*APr.* 24a28-b11)²⁵

Aqui temos a apresentação da distinção de métodos como relacionada ao plano das premissas, vinculando-se tal explicação à distinção entre silogismo demonstrativo e dialético. No Livro 1 dos *Analytica Posteriora*, Aristóteles parece dar continuidade a essa linha de raciocínio. A primeira oposição importante lá realizada é a que difere o conhecimento científico da crença/opinião (δόξα). O que caracteriza especificamente o

knowing than non-noetic knowledge of D because it apprehends D as such (as a definition and first principle). So what makes one state more knowing than another is both the nature of the object known and the manner in which it is known.” (BRONSTEIN, 2016: pp. 20-21)

²⁴ διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λήψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν (οὐ γὰρ ἐρωτᾷ ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων), ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστιν.

²⁵ ὥστε ἔσται συλλογιστικὴ μὲν πρότασις ἀπλῶς κατάφασις ἢ ἀπόφασις τινος κατὰ τινος τὸν εἰρημένον τρόπον, ἀποδεικτικὴ δέ, ἐὰν ἀληθὴς ᾖ καὶ διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη, διαλεκτικὴ δὲ πυνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως, συλλογιζομένῳ δὲ λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου, καθάπερ ἐν τοῖς Τοπικοῖς εἴρηται.

primeiro é ser a ciência concernente ao que é necessário, ao domínio do que não pode ser de outra maneira (*APo.* I, 33, 88b30-34).

A teoria da ciência aristotélica é construída com base na distinção ontológica entre substâncias e seus atributos. Os atributos estudados em uma ciência são, ou demonstráveis, ou essenciais - e, portanto, indemonstráveis (existem também os acidentais, mas estes se encontram fora do escopo da ciência). Portanto, estando de posse da essência da substância, é possível demonstrar porque determinado atributo lhe pertence. A pergunta pelo porquê corresponde à investigação sobre a natureza do atributo, sua essência, o resultado devendo ser, portanto, uma definição; assim, a definição que apresenta a essência do atributo é uma espécie de demonstração (*Apo.* 93b38–94a14; cf. 75b31–2) (BRONSTEIN, 2016: pp. 6-7).

Aristóteles define o conhecimento científico em um sentido estrito e não qualificado (*ἐπιστήμη ἀπλόος*) como sendo o estado cognitivo em que nos encontramos quando capturamos as causas dos fatos necessários, que são incapazes de ser de outro modo (*APo.* I, 2, 71b9-16; cf. *EN.* VI, 3). Ter a ciência de um dado *x* é saber que *y* é a causa de *x* e que *x* é necessário. Nesse sentido, tanto a *ἐπιστήμη* quanto o *νοῦς* são formas de conhecimento científico. O mecanismo capaz de nos fazer adquirir a primeira, *ἐπιστήμη*, são as demonstrações (*ἀπόδειξις*), estas sendo cadeias de inferências dedutivas, ou silogismos (*συλλογισμός*), cujas premissas iniciais (ou primeiros princípios, *ἀρχαί*) devem satisfazer um conjunto determinado de exigências: devem ser primitivas, imediatas, além de serem causas da, anteriores a, e mais familiares do que a conclusão (*APo.* 72a20-b4). Elas devem ainda expressar relações necessárias entre universais, possuindo também a qualidade de serem necessárias. Trata-se, assim, do silogismo demonstrativo (*APo.* I, 4, 73a21-24; *APo.* I, 6). Além disso, de modo a conhecer algo, não é suficiente conhecer o “fato” de que S é P (*ὅτι*) a partir de certas premissas iniciais, mas também se deve indicar “a razão por que” S é P (*διότι*). Para isso, é necessário desvendar a “causa” (*αἰτία*), sendo ela estabelecida pelo termo médio da demonstração correspondente (*APo.* I, 13, II,1-2). Como dissemos no parágrafo anterior, tal demonstração corresponde à revelação da essência do atributo P. A investigação pode então ser desta forma esquematizada:

At Stage 1, we do not know whether a subject S exists and we seek whether it exists.

At Stage 2, we know that S exists, and we seek what it is (its essence).

At Stage 3, we know what S is, and we seek whether P belongs to it as one of its demonstrable attributes.

At Stage 4, we know that P belongs to S as one of its demonstrable attributes and we seek why it belongs (the cause).

At Stage 5, we know why P belongs to S. (BRONSTEIN, 2016: pp. 6)

A busca da essência de S, portanto, precede a demonstração do atributo P, visto ser a primeira o mecanismo explanatório necessário para a resolução da segunda. É pelo fato da essência de S ser E que o atributo P pertence a S. Como se adquire, então, E? Através da definição, ‘S é_{def} E’, cujo saber corresponde ao νοῦς, a segunda forma de conhecimento científico. Para adquirir a definição, devemos proceder inicialmente por divisão ou indução. Bronstein (2016: pp. 9) explica o tópico da seguinte maneira:

In Chapters 6, 8, and 12, I argue that to acquire noetic knowledge that E is S’s essence, we must follow these explanatory links and explain S’s demonstrable attributes from E. For we must see that E is the explanatorily basic feature of S, that which explains why S has the demonstrable attributes that it has and is not explained by any of them. As Aristotle says, ‘the definition is the principle of everything’ (APo 2.13, 96b22–3 (in T19), Chapters 8}4 and 12}1). This means that in the order of inquiry we first acquire non-noetic knowledge of the definition ‘S is_{def} E’ (at Stage 2, by division or induction, as I indicated in the previous section) and we then acquire noetic knowledge of it (at Stage 4) by finding the causes of S’s demonstrable attributes. These causes include the attributes’ essences (as in Model 2 demonstrations) and, ultimately, S’s essence (as in Model 1). So by the time we reach Stage 5 we have scientific knowledge of S’s essence, its demonstrable attributes, and their causes: we know the whole science of S.

Tendo estabelecido estes pontos a respeito do método demonstrativo, voltemos o nosso olhar para o outro tipo de método empregado por Aristóteles, o dialético, tratado principalmente na *Topica*. Vejamos o seguinte excerto:

O raciocínio é dialético quando tem como ponto de partida as opiniões geralmente aceitas. As coisas são verdadeiras e primárias quando se impõe à crença por si próprias e não a partir de outra coisa; pois, no que concerne aos primeiros princípios da ciência, não é necessário perguntar mais nenhuma questão quanto ao “porquê”, mas cada princípio deve levar a sua crença por si próprio. Opiniões geralmente aceitas, por outro lado, são aquelas que se impõe a todos, ou a maioria, ou aos sábios - isto é, a todos os sábios, ou a sua maioria ou aos mais famosos e distintos dentre eles. (*Top.* 100b)²⁶

G.E. L. Owen, no canônico artigo “*Tithenai ta phainomena*” (1961), desenvolve uma apresentação robusta da dialética. Analisando a diferença entre o método científico proposto nos *Analytica Posteriora* e o utilizado na *Physica* (IV, 4, 211a7-11), ele chama atenção para os diferentes sentidos que a expressão φαινόμενα apresenta no *corpus* aristotélico. Dentro da ética (e, como ele concluirá, também na física) o referencial são as ἐνδοξα. O trecho que ele cita para justificar esse segundo sentido faz parte do tratado sobre a ἀκρασία,²⁷ um dos livros comuns²⁸ da *Ethica Nicomachea* e *Ethica Eudemia*, sendo o seguinte:

É necessário, portanto, - tal como a respeito de outros fenômenos -, criar uma base fenomenal e levantar as primeiras dificuldades, para assim mostrarmos, tanto quanto possível, todas as opiniões que se formam a respeito destas afecções patológicas da alma humana, ou, se não todas, pelo menos, a maior parte e as que revelarem ter uma maior autoridade. Porque

²⁶ διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν. οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί ἄλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν. ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

²⁷ Há no trecho do tratado da ἀκρασία acima citado a prescrição de um método que é pelo menos adequado ao tipo de investigação realizado ali. Muitos intérpretes leem tal prescrição de maneira extensiva, considerando que a tese apresentada diz respeito a toda a filosofia prática. Já outros preferem olhar para o texto com parcimônia, adotando uma leitura restritiva, que entende ser o método uma especificidade daquele livro do tratado, ou, pelo menos, não encontrando provas suficientes para que se possa afirmar que Aristóteles estaria fazendo uma prescrição universal (Karbowski, 2015: pp. 114).

²⁸ Esse último ponto pode gerar complicações para a interpretação do método da ética, tópico subsequente de nossa investigação. Zingano, por exemplo, defende que não haveria um método unificado para as duas éticas, sendo problemático atribuir uma metodologia para ambas em virtude de um dos livros comuns, os quais ele considera serem originalmente pertencentes à *Ethica Eudemia* (ZINGANO, M. 2007; 2008: pp. 9-22).

terá sido mostrado o suficiente, se as questões mais difíceis tiverem sido resolvidas e tivermos ficado apenas com as opiniões mais conceituadas. (EN. VII; EE. 1145b2-7)²⁹

Afinal, quais as possíveis acepções do termo *φαινόμενα*? O *Liddell and Scott* (2007:pp. 750) nos informa que ele se origina do verbo *φαίνω*, possuindo dois sentidos principais: o de trazer algo à luz, de fazer com que ocorra uma aparição, e o ato daquilo que aparece, o vir à luz em si. Do ponto de vista metodológico, trata-se das manifestações, aparições, de um dado ente que são relevantes para o escopo de determinada investigação. Owen (1961: pp. 113-118) aponta para a existência de dois tipos diferentes de *φαινόμενα* na obra de Aristóteles: sensíveis, ou seja, dados empíricos, fatos observados, possuindo sua origem na experiência captada pelos sentidos, comumente encontrados na base dos tratados voltados para a biologia e a meteorologia; e discursivos, presentes na fala, sua origem e manifestação se dando no próprio discurso (*λόγος*). É esse segundo sentido que parece estar em jogo na ética, ou pelo menos no trecho acima citado. Nele, há uma vinculação entre *φαινόμενα* e *ἔνδοξα*, expressões que não são sinônimas, mas que aqui possuem o mesmo referencial. Algumas linhas abaixo há outro trecho, 1145b20, no qual são utilizadas as expressões *λεγόμενα* e *δοκοῦντα* para apresentar um pensamento análogo. Tais expressões são claramente vinculadas ao discurso e à opinião, sendo seu paralelismo com o outro trecho um indicativo do tipo de leitura que se deve dar ao termo *φαινόμενα* (BARNES, 2010: pp. 183-184).

Tὰ ἔνδοξα aparecem aqui como uma categoria específica, a das *opiniões reputadas*. O fato das premissas do raciocínio partirem dessas opiniões é dito ser o elemento principal responsável por caracterizar o método como sendo dialético. O que faz uma opinião ser qualificada como reputada? O fato dela ser “geralmente aceita”. Dois tipos de critérios, um quantitativo e outro qualitativo, nos permitem dizer que dada opinião é “geralmente aceita”: no primeiro grupo, temos o fato dela ser aceita por todos ou pela maioria, já no segundo grupo é preciso que ela seja aceita pelos sábios, entendendo-se a prescrição como dizendo respeito ou a maioria ou aos mais prestigiados

²⁹ δεῖ δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα: ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς.

dos sábios. A satisfação sozinha de qualquer um desses critérios é suficiente para que uma dada opinião seja vista como reputada.

Esse método se constituiria de três momentos: *τιθέντας*, o estabelecimento das *φαινόμενα* relevantes; *διαπορήσαντας*, o percorrer das aporias surgidas; e, por fim, *δεικνύναι*, a prova. O primeiro passo é fazer o levantamento (*τιθέναι*) das *ἔνδοξα* a serem analisadas. O segundo passo é percorrer as aporias (*διαπορεῖν*) resultantes das *ἔνδοξα* elencadas. As aporias podem surgir tanto de problemas de formulação de cada *ἔνδοξα*, quanto da inconsistência de umas com as outras. É a partir da resolução das aporias que se dá o terceiro passo do método, a prova (*δεικνύναι*). O objetivo aqui é preservar todas (*πάντα*) as *ἔνδοξα*, ou ao menos o maior número possível delas, levando-se em conta a importância de se reter as mais relevantes.

Ao aceitar as *ἔνδοξα* como fontes legítimas para a produção de uma forma de conhecimento, estendendo-lhes a possibilidade de serem premissas iniciais de uma cadeia inferencial, de um raciocínio intelectualmente válido, Aristóteles parece adotar um otimismo epistemológico que incomoda os mais céticos. Qual o elemento que garantiria o valor dessas premissas? O que lhes sustenta? Seria possível defender uma premissa meramente com base em sua aceitabilidade, ainda que qualificada, ou tal linha de pensamento é sempre equivocada? A primeira posição parece ser a do autor grego, que a reafirma no bojo de suas investigações específicas:

Nós devemos tentar, por argumentos, alcançar uma conclusão convincente em todas essas questões, usando como testemunho e como exemplos, o que parece ser o caso. Pois seria o melhor se todos pudessem concordar com o que iremos dizer; se não isso, que eles devem todos concordar de certa maneira e que irão concordar depois de mudarem de ideia; pois todo homem tem algo a contribuir com a descoberta da verdade, e é a partir desses pontos de partida que nós devemos demonstrar: começando com coisas que são corretamente ditas, mas não claramente, ao prosseguirmos seremos capazes de expressar elas claramente, com o que é mais perspicaz em cada estágio substituindo o que é costumeiramente expresso de forma confusa. (*EE*. I, 6, 1216b26-35)³⁰

³⁰ πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις. κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι συνομολογοῦντας τοῖς ῥηθησομένοις, εἰ δὲ μή, τρόπον γέ τινα πάντας, ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν: ἔχει γὰρ ἕκαστος

Até aqui falamos sobre o conhecimento e os métodos. Falta agora tratar das definições a que chegamos ao final de cada procedimento. Seriam as diferenças entre os métodos responsáveis por gerar diferenças correspondentes nos tipos de definição a que eles chegam, ou tal critério seria irrelevante? Antes de tudo, é preciso saber o que Aristóteles entende por definição. O Livro II dos *Analytica Posteriora* vai tratar em grande parte das questões relativas ao procedimento que devemos levar a cabo para que possamos atingir definições. Definição é entendida ali como sendo a afirmação que nos diz “o que é ser uma dada coisa” (λόγος τοῦ τί ἐστὶ) (*APo.* II, 10, 93b29).

Há quatro tipos de definição (*APo.* II, 10), distintas por conta do tipo de objeto que definem e pelo papel que ocupam na demonstração científica (Deslauriers, 2007: pp. 44): a) a que nos dá o significado de um nome ou expressão nominal (93b30-31); b) a demonstração, o silogismo, que torna clara a causa do objeto (93b37-94a7); c) a conclusão desta demonstração (94a7-9); d) e, por fim, a que nos mostra os “imediatos” (τῶν ἀμέσων) que correspondem aos postulados indemonstráveis (θέσις ἀναπόδεικτος) a respeito do que um dado ente é (94a10-11).³¹

O sentido a) não interessa tanto, o b) e o c) podem ser unificados em um sentido só, enquanto o d) é o mais problemático dos quatro. Devin Henry (2011, pp: 211-212) lista três estágios a serem percorridos para que se possa alcançar as definições b) e c). O primeiro estágio corresponde à investigação empírica. O objetivo por ela visado é construir uma lista de coisas que pareçam ser correlatas umas com as outras de modo regular (Lennox, 2004: pp. 92). O segundo estágio consiste em descobrir se tais correlações são evidências suficientes para que se possa afirmar a existência de uma classe genuína (*GA.* IV, 4, 771b1-13). Para que se possa fazer essa afirmação, é preciso averiguar se há uma causa (indicada pelo termo médio) que explica por que as características encontradas no primeiro estágio se correlacionam de maneira regular. (*APo.* II, 2, 90a5-25). O terceiro estágio trata justamente de investigar qual é essa causa, a qual corresponderá à essência especificada na definição da classe genuína em questão (Henry; Nielsen, 2015: pp. 4-7).

οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν: ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προῖοῦσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν ἀεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως.

³¹ ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὀρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος.

A essência será especificada pela definição causal,³² a qual é revelada pelo termo médio do silogismo. A resposta para a pergunta “o que é?” (τί ἐστὶ), que nos diz a essência, e a resposta para a pergunta “por que é?” (διότι), que nos dá a causa (αἴτιον), são a mesma (*APo.* II,2, 90a15-19). Já com relação às definições imediatas, elas devem ser apresentadas em sentenças verdadeiras, indemonstráveis, da forma “X é Y”, sendo o predicado Y a causa, e não referindo-se a algo outro que não o sujeito (diferentemente da anterior, silogística, em que a causa é diferente daquilo de que é causa) (Deslauriers, 2007: pp. 5)

As dificuldades em questão aqui podem ser reduzidas a duas perguntas: “de que modo a definição captura a essência?” e “o que garante a veracidade dos primeiros princípios, visto serem eles indemonstráveis?” Tratam-se de pontos complexos, sem uma solução consensual na literatura secundária, aos quais não podemos nos dedicar extensamente. Faz-se, importante, porém, entreter algumas palavras sobre eles. Primeiro, no tocante à essência, tendo identificado a espécie que se busca definir, procede-se pelo método da divisão de modo a determinar o gênero e a diferença específica (BRONSTEIN, 2016: pp. 7, 9). Sobre isso, diz Deslauriers (2007: pp. 2-3):

This reveals that Aristotle believes in a certain relation between language, properly formulated, and the being described by that language; a well constructed definition gives us knowledge of what it defines, where Aristotle takes what it defines to be not a word but what that word refers to. He believes that we have no trouble picking out the members of natural kinds, and that that ability to identify species allows us, using the method of division, to determine ultimately the genus and the differentiae that define that species, and through the definition to gain knowledge of the essence of the species. This implication of the account of definition is confirmed by the discussion of definition in the *Metaphysics*, where Aristotle proceeds as though anything we learn about definition is telling us something about essence.

(...) Aristotle has a project common to the different discussions and a particular interest in definition that one is likely to miss if one were to focus only on one discussion: he believes that an understanding of the structure of

³² Discute-se bastante se a causa aqui inclui todos os tipos possíveis, a saber, formal, material, eficiente e final, ou somente a formal.

definition and the appropriate method for establishing definitions will reveal the structure of essences. The technical requirements of the logic are intended not only to ensure that definitions as linguistic formulae are established correctly, but that those definitions capture the structure of essence. In this way the discussions in the logical works connect with the discussion in the *Metaphysics*.

O segundo ponto, relativo aos princípios indemonstráveis, os imediatos, se pauta em uma questão que nos permite adentrar em um tópico central para essa seção, a distinção entre as definições oriundas da demonstração e as oriundas da dialética. Enquanto as premissas do método dialético procedem das *ἔνδοξα*, aquelas que constituem o raciocínio no método demonstrativo são verdadeiras por si próprias e primárias. A demonstração é uma inferência ou uma série de inferências que, em última instância, encontram-se fundadas em bases sólidas, em premissas auto evidentes, cuja verdade não precisa e nem pode ser investigada. Já a base da dialética não apresenta tamanha solidez, pois, ainda que as premissas iniciais sejam geralmente aceitas, sua verdade não é necessariamente garantida. A distinção entre os dois métodos parece ser de caráter fundacional. Ambos se assemelham no ponto em que são formas de se passar daquilo que é mais conhecido por nós (*τά γνωρίμα ἡμῶν*) para aquilo que é conhecido por natureza, mas diferem com relação ao ponto inicial da investigação, sua estrutura e objetivo epistêmico (Karbowski, 2015: pp. 117). Com relação à distinção entre objetivos epistêmicos, Aristóteles nos diz:

Ora, se fazemos deduções de acordo com a opinião (*κατὰ μὲν οὖν δόξαν*), isto é, apenas dialeticamente (*μόνον διαλεκτικῶς*), está claro que bastará considerar se a conclusão procede de premissas que contém o máximo possível de aceitação. De modo que, mesmo que não haja realmente o termo médio para AB, contanto que se acredite haver um, se deduzirmos através dele, teremos deduzido algo dialeticamente. Mas se nosso objetivo é a verdade, temos que basear nossa investigação em fatos. (*APo.* 81b17-23 cf. *APr.* I.30, 46a4-10; II.16, 65a35-7; *Top.* I.14, 105b30-1)³³

³³ κατὰ μὲν οὖν δόξαν συλλογιζόμενοι καὶ μόνον διαλεκτικῶς δῆλον ὅτι τοῦτο μόνον σκεπτέον, εἰ ἐξ ὧν ἐνδέχεται ἐνδοξοτάτων γίνεται ὁ συλλογισμός, ὥστ' εἰ καὶ μὴ ἔστι τι τῆι ἀληθείαι τῶν A B μέσον, δοκεῖ δὲ εἶναι, ὁ διὰ τούτου συλλογιζόμενος συλλελόγισται διαλεκτικῶς· πρὸς δ' ἀλήθειαν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων δεῖ σκοπεῖν.

O trecho em questão é polêmico. O que diferencia a definição dialética da científica é que a primeira está fundada em opiniões enquanto a segunda em fatos estabelecidos. A primeira parece indicar a plausibilidade, enquanto a segunda, a verdade. Em ambos os casos busca-se dizer o que uma dada coisa é, em ambos os casos parte-se de premissas iniciais até se alcançar uma conclusão que seja consequência lógica dessas premissas. A diferença está em que, enquanto a definição científica tem seu resultado garantido pela verdade e solidez de suas premissas iniciais, o estatuto de verdade das definições dialéticas é mais precário, pois elas estão assentadas na aceitação geral das premissas e na correção do procedimento inferencial que leva à conclusão. Karbowski (2015: pp. 117-118) vai mais além, dizendo que o método dialético nos traz algum conhecimento (γνώσις) sobre o objeto em questão, entretanto ele não alcança um conhecimento científico robusto (ἐπιστήμη), pois não é explanatório. Nesse caso, a dialética seria capaz de solucionar as aporias oriundas da comparação das diversas ἔνδοξα sobre o tema, permitindo atingir um conjunto consistente de afirmações verdadeiras sobre o objeto, mas sem incluir sua explicação. A afirmação de que o método dialético não seria capaz de alcançar definições é polêmica, sendo menos extremo considerar que tais definições explicam os fenômenos em questão, mas seu estatuto de verdade está condicionado à aceitação das opiniões que estão na base do silogismo.

Uma questão surge: qual é, então, a utilidade da dialética? Ela surge no contexto das discussões e debates, onde são opostas posições distintas, onde é feito o escrutínio de uma visão (Giuliani, 1972: pp. 131-133). Aristóteles, em *Top.* I, 2, 101a25-101b5, apresenta assim as utilidades da dialética:

O próximo passo é dizer para quantos e quais propósitos o tratado é útil. Eles são três - treinamento intelectual, encontros casuais e as ciências filosóficas. Que é útil como treinamento, é óbvio. A posse de um plano de investigação irá nos permitir argumentar mais facilmente sobre o tema proposto. Para os encontros casuais é útil, pois quando nós tivermos contabilizado as opiniões mantidas pela maioria das pessoas, nós devemos abordá-las não embasado nas convicções de outras pessoas, mas nas daquela exata pessoa, enquanto vamos modificando os argumentos que eles defendem

e que não nos parecem sólidos. Para o estudo das ciências filosóficas é útil, pois a habilidade de encontrar dificuldades em ambas as posições sobre um assunto irá nos fazer detectar mais facilmente a verdade e o erro nos diversos pontos que emergem. Além disso, ele tem um outro uso com relação às bases últimas dos princípios utilizados em várias ciências. Pois é impossível discuti-los todos a partir dos princípios próprios de cada ciência particular, visto serem os princípios anteriores a todo o resto: é a partir das opiniões geralmente mantidas nos pontos particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa pertence propriamente, ou mais apropriadamente, a dialética: pois a dialética é um processo de crítica no qual se encontra o caminho para os princípios de todas as investigações.³⁴

O problema todo concerne à última afirmação. Como o conhecimento dialético, que procede a partir de opiniões e não de fatos, pode nos levar até o conhecimento dos primeiros princípios? As respostas se dividem em três grupos:

- (i) Dialectic is the method of Aristotelian philosophy, i.e., the technique by which first principles are discovered and justified.
- (ii) Dialectic has some role in philosophy, but it is not sufficient by itself for the discovery and justification of first principles.
- (iii) Dialectic has no major role (or a marginal one at best) in philosophical inquiry. (Karbowski, 2019: pp. 21)

Como se percebe, há um forte desencontro entre os três grupos. Não podemos aqui discutir se a dialética é capaz de chegar aos primeiros princípios de uma dada ciência, ou se ela é apenas um mecanismo de discussão e, dado que os primeiros princípios não podem ser alcançados por demonstração, o único capaz de debatê-los, sem que isso implique a necessidade de prová-los. Assumo uma preferência pela

³⁴ Ἐπόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἢ πραγματεία. Ἔστι δὲ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. Ὅτι μὲν οὖν πρὸς γυμνασίαν χρήσιμος, ἐξ αὐτῶν καταφανές ἐστι· μέθοδον γὰρ ἔχοντες ῥᾶον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα· πρὸς δὲ τὰς ἐντεύξεις, διότι τὰς τῶν πολλῶν κατηριθμημένοι δόξας οὐκ ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἀλλ' ἐκ τῶν οἰκείων δογμάτων ὁμιλήσομεν πρὸς αὐτούς, μεταβιβάζοντες ὅ τι ἂν μὴ καλῶς φαίνονται λέγειν ἡμῖν· πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τάληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος· ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην. Ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεισάν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελεῖν. Τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκείον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

segunda posição. De todo modo, o que precisa ficar claro é que as definições científicas se fundam na verdade de suas premissas iniciais, enquanto que as definições dialéticas se fundam nas *ἔνδοξα*. O estatuto de verdade da primeira, em virtude disto, é mais robusto que o da segunda.

Os trechos analisados, oriundos dos *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora* e *Topica*, concordam na maneira de distinguir os métodos e as definições. Entretanto, isto não torna fácil a tarefa de estabelecer qual método Aristóteles está utilizando em cada uma das suas investigações e, por conseguinte, qual a definição em jogo em cada caso. Tendo tais distinções básicas em mente, precisamos agora nos voltar para os textos específicos, ou seja, a *Ethica* e a *Rhetorica*. Efetivamente, determinar qual a metodologia empregada em cada uma destas investigações está longe de ser uma tarefa fácil. Diversas são as peculiaridades e problemas presentes em cada um dos textos, sendo elas oriundas e específicas da área do conhecimento em que nos encontramos, e também da natureza do saber por ela visado. Sendo assim, faz-se necessário destrinchar a discussão em duas partes: uma para os textos de filosofia moral, outra para a *Rhetorica*. Começemos pela *Ethica*.

I - Questões metodológicas na *Ethica*.

O problema da verdade no âmbito da filosofia prática é um incômodo recorrente dentro do pensamento de Aristóteles. Há trechos no *corpus* que asseveram que o fim último e critério de verdade para esse tipo de saber é o horizonte da ação que constitui a vida que os homens levam, permitindo, assim, distingui-los entre bons e maus. Como exemplo:

Mas as opiniões dos sábios parecem estar de acordo com os nossos apuramentos. As nossas análises parecem atingir um grau de convicção, pois a verdade no horizonte prático é decidida a partir dos feitos realizados e da existência vivida. É aqui que se manifesta o elemento decisivo. O que foi dito até aqui tem de ser posto à prova por comparação com as ações praticadas e a vida que se leva. Se o que foi dito concordar com as ações praticadas foi

demonstrado como verdadeiro, mas se estiver em desacordo com elas, terão de ser tomadas como meras palavras. (*EN*. 1179a16-23)³⁵

Entretanto, até que ponto isso implica na impossibilidade de um discurso científico sobre a ética? Não estaria Aristóteles tentando identificar, entre outras coisas, a essência e a causa dos fenômenos morais? Seria o trabalho do filósofo o de determinar o certo a fazer em cada ocorrência concreta, como é o do prudente (*φρόνιμος*), ou seriam eles distintos, estando o filósofo preocupado em desenvolver um conhecimento que hoje incluiríamos no âmbito da metaética, desenvolvendo e apresentando a essência de noções como o bem (*ἀγαθός*), a justiça (*δίκη*), a felicidade (*εὐδαιμονία*), a virtude (*ἀρετή*), o vício (*κακία*), a prudência (*φρόνησις*), *etc.*? Caso nos inclinemos para a segunda opção, a que difere o trabalho do filósofo da do prudente, estariam as emoções incluídas nesse rol de conceitos que o filósofo precisaria esclarecer?

O problema do método e do estatuto científico da ética é deveras extenso para que pudéssemos almejar neste espaço apresentar um tratamento extensivo e propor soluções originais. Não é este o foco do nosso trabalho; nos dedicamos a esses esclarecimentos primeiros tendo como finalidade, fundamentalmente, abrir terreno para a comparação entre os enunciados sobre as emoções presentes nos distintos contextos. Duas coisas nos interessam sobremaneira. Primeiro, afastar versões robustas da teoria da autonomia das ciências, de modo a abrir terreno para investigações comparativas entre a ética, a retórica e a psicologia natural. Segundo, compreender que as afirmações, definições e conceitos apresentados na ética não possuem apenas uma dimensão instrumental, - o que não significa negar que a possuam e que esta seja a mais importante para o projeto da ciência política -, mas também são constituídas de noções que representam a natureza do comportamento humano tal como ela é. Ainda que não se empregue, é verdade, o mesmo rigor na busca pelas explanações dos fenômenos que podemos encontrar nas disciplinas propriamente científicas, temos, de todo modo, um inquérito a respeito das causas de determinados fenômenos.

³⁵ συμφωνεῖν δὴ τοῖς λόγοις εἰκόασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά, τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτικοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται: ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. σκοπεῖν δὴ τὰ προειρημένα χρὴ ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον φέροντας, καὶ συναδόντων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον, διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον. Tradução de António de Castro Caeiro.

Dentro da *Ethica Nicomachea* e da *Ethica Eudemia*, são diversos os momentos em que o autor apresenta considerações a respeito da questão metodológica (*EN.* 1094b11-1095a13, 1095b1-5, 1145b2-7; *EE.* 1216b27-28), mostrando com isso estar ciente das dificuldades inerentes à relação entre filosofia moral e ciência. Parece natural, seguindo uma linha de interpretação que, dentre os autores modernos, remonta a John Burnet (1900) e Sidgwick (1907), ler em suas afirmações a indicação do método dialético como o único procedimento adequado para estabelecer os princípios do saber prático. A legitimidade desta posição tem sido atestada por muitos autores, sendo que alguns, como Enrico Berti (1989) e Martha Nussbaum (2001: pp. 240-264),³⁶ levam a hipótese a extremos, tentando estendê-la para outras áreas, considerando, assim, todas as investigações de Aristóteles, à exceção da matemática e da lógica, como sendo fundamentalmente dialéticas. Discute-se, então, qual o grau de verdade a que se pode esperar almejar com a sabedoria prática, visto ela não parecer se encontrar fundamentada em primeiros princípios auto evidentes e universais.

Os objetos de interesse para os quais a ética se volta são marcados pela presença de uma série de atributos que os tornam pouco adequados para a compreensão científica. Caracterizam-se os fenômenos morais por sua variabilidade e dependência do contexto (*EN.* I, 2, 1094b14-16; II, 2, 1103b27-1104a8), não sendo possível esperar do filósofo político o mesmo grau de precisão (*ἀκρίβεια*)³⁷ na sua abordagem que é natural exigir de um matemático. É comum o uso de generalizações, de forma que as coisas não costumam ser apresentadas de forma completamente fiel, mas tal como aproximadamente o são. As premissas com que trabalham os eticistas valem apenas para a maior parte dos casos. Aristóteles costuma recorrer à expressão “no mais das vezes” (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) para indicar esse caráter (*EN.* I, 2, 1094b11-29; II, 2, 1103b34-1104a10).

Além disso, ele diz expressamente não ser possível produzir provas através de demonstrações científicas capazes de dar resposta para a pergunta sobre qual a ação

³⁶ Nussbaum (2001: pp. 482) irá comparar a metodologia de Aristóteles ao realismo interno de Hilary Putnam. Cf. PUTNAM, 1977: pp. 483-498.

³⁷ Sua prática seria coerente com esse princípio, pois sempre que a discussão ameaça adentrar nos domínios das outras áreas ele parece dar um passo atrás, além de apresentar dentro do corpo da ética um tratamento diferenciado para temas presentes nos outros tratados. Como exemplo dessa divergência de tratamento, comentadores têm notado a distância entre a teoria da alma apresentada no *De Anima* e na *Ethica Nicomachea*. (FORTENBAUGH, 2008: pp. 26-30)

correta a se fazer nas circunstâncias particulares (*EN. VI, 5*), disso se inferindo que a prudência (*φρόνησις*), vista como a capacidade racional de deliberar bem a respeito do que é bom para uma vida em geral, da habilidade de calcular (*λογίζεσθαι*) quais as ações que melhor levarão aos fins de cada um (*EN. 1139a6-14; 1140a29-b3; 1140b16-19; 1112b12-1113a3*), não é uma forma de conhecimento científico (*ἐπιστήμη*) (*EN. VI, 5, 1140a31-b3*). Mais ainda, visto ser a ética uma disciplina que visa a tornar os homens bons, seu fim sendo a ação e não o mero conhecer, a uma ciência teórica dela faltaria uma razão de ser (*EN. I, 3, 1095a2-6; II, 2, 1130a26-31*). Sobre a prudência, diz Aristóteles:

Nós podemos chegar a uma definição para a prudência considerando quem são as pessoas que nós denominamos prudentes. Parece ser a marca do homem prudente ser capaz de deliberar bem sobre o que é bom e vantajoso para ele, não com relação apenas a um âmbito específico, por exemplo, o que é bom para a sua saúde ou força, mas sim com relação ao que é vantajoso como um meio para a boa vida em geral. Isto é provado pelo fato de que também chamamos as pessoas de prudentes ou sábias em algo particular quando elas calculam bem tendo em vista a aquisição de algum fim particular que não seja um daqueles que são objetos de uma arte; então, o prudente será o homem que é bom em deliberar em geral.

Mas ninguém delibera sobre coisas que não variam, nem sobre coisas que não estão em seu poder realizar. Portanto, visto que o conhecimento científico envolve demonstração, e que aquilo cujos princípios fundamentais são variáveis não são passíveis de demonstração, pois tudo neles é variável, e visto que não se pode deliberar sobre coisas que são necessárias, segue-se que a prudência não é o mesmo que a ciência. Nem pode ser o mesmo que a arte. Não é ciência, pois questões de conduta admitem variação; e não é arte, porque fazer e produzir são diferentes em gênero, visto que fazer visa a um fim que é distinto do ato de fazer, enquanto em fazer o fim não pode ser outro que não o ato em si: fazer bem é, em si mesmo, um fim. Resta, então, ser uma qualidade racional capaz de alcançar verdade, preocupada com as ações relativas à coisas que são boas ou más para os seres humanos. (*EN. 1140a20-b5*)³⁸

³⁸ *περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημείον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἐστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος*

Outros autores, entretanto, em uma inclinação mais recente,³⁹ têm tentado contestar a hegemonia da leitura dialética, apontando para a presença de discussões teóricas, de cunho metaético, no seio do pensamento aristotélico, de forma que a “ética aristotélica é muito mais como uma ciência do que costuma ser representado como sendo” (REEVE, 1992: pp. 27). A discussão da essência da virtude (*EN*, 1105a19), a discussão sobre a função (ἔργον) do homem,⁴⁰ a tipologia da alma (*EN*, I,

ὁ βουλευτικός. βουλεύεται δ' οὐθεις περι τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράξει. ὅστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὣν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀποδείξεις καὶ οὐκ ἔστι βουλεύσασθαι περι τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἢ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξι ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περι τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἢ εὐπραξία τέλος.

³⁹ Nos anos 80, Terence Irwin capitaneou um debate a respeito da questão do método na ética. Em uma série de influentes artigos (1978, 1980, 1988), ele parece defender uma visão sistemática a respeito da noção de ἔργον, considerando que a sua compreensão depende da teoria da alma que Aristóteles apresenta no *De Anima*. Essa, por sua vez, estaria vinculada às noções de forma, substância e matéria apresentadas na *Metaphysica*. Timothy Roche (1988, 1995) vai chamar essa visão de “hipótese da fundação metafísica”. Roche vai discordar tanto da necessidade de se fazer essa dedução a partir de pressupostos externos ao escopo da investigação ética, quanto do fato de que Aristóteles objetivamente o faça. Para ele, os conceitos de ἔργον e εὐδαιμονία são alcançados exclusivamente pela análise das ἔνδοξα, sendo o método dialético o único presente na investigação. De acordo com Roche, Irwin distinguiria entre dois tipos de coerência, uma ampla e outra estreita. A última, relativa ao método exclusivamente dialético, visa estabelecer apenas a coerência entre os princípios da ética e o maior número possível de ἔνδοξα. Isso seria mera compatibilidade e não justificação. Já a coerência ampla, relativa à “dialética forte”, incluiria a fundamentação dos princípios éticos a partir de princípios externos, somente assim podendo alcançar uma justificação que responderia a um hipotético crítico cético. Roche recusa a ideia de que Aristóteles veria necessidade de dar respostas a esse cético ou mesmo de justificar os princípios. A aceitação desses princípios seria condição para o estabelecimento de uma discussão com sentido. Pois como Aristóteles diz: “os que se opõem a que aquilo que todos se esforçam por obter seja um bem não dizem nada com nexos” (*EN*, 1173a1). Salientando a importância que a noção de relevância apresenta para a análise das ἔνδοξα, Roche irá estabelecer uma hierarquia entre elas. Haveria ἔνδοξα superficiais e profundas, sendo somente as primeiras passíveis de serem abandonadas. As segundas funcionariam não como respostas para problemas éticos, mas sim como a estrutura dentro da qual as perguntas devem ser feitas. Elas seriam o critério último para a análise das ἔνδοξα superficiais. Mas como definir em qual grupo uma ἔνδοξα se enquadra? A partir do seu grau de aceitação. As ἔνδοξα profundas seriam unânimes. Entre os sábios tal unanimidade é explícita, enquanto que entre o resto dos homens ela pode ser explícita ou implícita. É desse modo que ele consegue chegar a noção de εὐδαιμονία, pois todos os homens concordam que ela é o bem último. Assim, a justificação que Irwin procura não estaria em investigações externas, mas sim na coerência dos princípios com as ἔνδοξα profundas e na capacidade deles de explicar o maior número possível de fenômenos.

⁴⁰ O fato do argumento do ἔργον conter premissas a respeito da essência do homem não implica a presença de um método demonstrativo, pois essas premissas podem ser simplesmente formulações de ἔνδοξα, muito provavelmente dos sábios. Efetivamente, um argumento semelhante pode ser encontrado no final do livro I de *A República*. A recorrência das expressões “o que dizemos” e “o que acreditamos” no texto também parece reforçar essa interpretação. Além disso, o argumento não se desenvolve a partir de deduções, mas sim a partir de uma série de comparações, o que parece indicar uma indução dialética. (cf. Roche, 1988)

1102a27-1103a10),⁴¹ a discussão sobre a natureza da felicidade (εὐδαιμονία) (EN. I, X), a discussão sobre a natureza da justiça (EN. V), a discussão da natureza do ato voluntário e involuntário (EN. 1109b32-34), entre outras, seguiriam todas uma metodologia demonstrativa.

Quando Aristóteles realiza essas discussões, ele não está exercendo a faculdade deliberativa, seus objetos não se confundem com os da prudência (φρόνησις), os quais referem-se a deliberações concretas em casos particulares. O que Aristóteles efetivamente realiza nestes trechos são investigações sobre a natureza desses objetos, sobre o que eles são. Não se trata de discutir em um contexto específico qual o curso correto de ação a ser tomado, mas sim de definir conceitos básicos universalmente válidos para qualquer discurso moral. Ao apontar para a diferença entre a prudência e o conhecimento científico, ele não quer dizer que o conhecimento dos universais não tem utilidade para a ética (pois, se assim o fosse, por que ele discutiria a essência de conceitos como, por exemplo, a virtude?), mas sim que ele deve ser complementado pela capacidade de discernir os particulares no caso concreto (NIELSEN, 2015: pp. 29-30).⁴² Seguindo essa linha de interpretação encontram-se Reeve (1992, 2012), Anagnostopoulos (1994), Winter (1997, 2012), Irwin (2000), Natali (2007, 2010), Zingano (2007), Salmieri (2009), Frede (2012), Devereux (2015), Karbowski (2015), etc.⁴³

O livro 1 da *Ethica Nicomachea*, segundo essa visão, seria marcadamente científico. O argumento da felicidade (εὐδαιμονία) presente em EN. I, 4-8, ainda que inicie examinando as ἔνδοξα, acaba por rejeitar todas elas antes de apresentar sua própria formulação completamente original. A razão pela qual nós concordamos com

⁴¹ A discordância também se estende para a questão da teoria da alma apresentada na ética. Ela não seria oriunda do *De Anima*, pois Aristóteles mesmo vai afirmar que as noções sobre a alma com que ele vai trabalhar são oriundas dos escritos exotéricos (Fortenbaugh sugere que a referência seria à sua obra perdida *Diaireseis*; 2008: pp. 29). Há uma discussão sobre se aqui ele estaria se referindo aos seus próprios escritos voltados ao público geral ou a teses de outros filósofos. Caso se tome a primeira interpretação, é razoável considerar, em virtude da audiência para a qual eles se direcionam, que os argumentos lá apresentados partam das ἔνδοξα. Já a segunda interpretação garante por si só a necessidade de serem ἔνδοξα, pois se trata da opinião dos sábios. Portanto, a teoria da alma apresentada na ética não estaria fundada em seus tratados específicos, mas sim nas ἔνδοξα.

⁴² Efetivamente, há lugares em que Aristóteles permite que as ciências lidem não apenas com o universal e o necessário, mas também com os particulares (*Metaph.* 981a5-30; 1039b27-1040a7).

⁴³ A coletânea *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics* (2015) de Devin Henry e Karen Margrethe Nielsen tenta abarcar as diversas correntes que defendem a leitura científica do método presente na ética.

sua concepção é porque ela está de acordo com os fatos (τὰ ὑπάρχοντα)⁴⁴ e não por ser coerente com algum tipo de senso comum (1098a9-12). O argumento do ἔργον estaria, de algum modo, vinculado com a teleologia presente nos tratados biológicos. Na *Historia Animalium* (488a1-13), nos é dito:

Atentemos agora às diferenças de modo de vida e de atividade. Há animais que vivem em grupo e outros solitários (...). O homem pertence aos dois tipos. O instinto social é próprio dos seres que se mobilizam todos para uma atividade (ἔργον) comum, o que nem sempre acontece com os gregários. Estão nesse caso o homem, a abelha, a vespa, a formiga e o grou.⁴⁵

Leunissen afirma que ao apresentar o ἔργον na *EN*. I, 7, Aristóteles não está argumentando a favor da proposição que os seres humanos possuem ἔργον, mas sim pressupondo tal como já estabelecido na sua filosofia natural (*PA*. I, 5, 645b14-20). Não

⁴⁴ “Let us then start over, beginning this time from the verb *huparchein* [ὑπάρχειν]. It initially meant “to begin”, “to be at the origin of”, “to take the initiative”; then, “to exist prior to”; and then, “to be at the disposal of”; and finally, “to belong to”. The latter sense is used in logic to express “attribution”. Aristotle writes, for example, “If A is not attributed to any B, B will not be attributed to any A”, or “If A is not an attribute of any B, then B will not be an attribute of any A” (εἰ . . . μηδενὶ τῶ B τὸ A ὑπάρχειν, οὐδὲ τῶ A οὐδενὶ ὑπάρξει τὸ B; *Prior Analytics* 1.2). The sense of “attribute” conceived as a mode of belonging may be understood as “that which contributes to something”, near the common usage “to be at the disposal of something or someone”. It is in this sense that we use the expression *ta huparchonta* [τὰ ὑπάρχοντα]: *ta huparchonta* designates the present situation, existing things. This sense of the expression thus opens onto the question of existence. While in antiquity, the expression’s ambivalence is the order of the day, the evolution of the language went in favor of simplification, to the advantage of the sense of “to exist”. This modern usage of *huparchein*, to mean the existence of something or other, had to confront in our own time the problem of translating existence as used in existentialism, which assigns existence only to humans. The very name of this school of thought already sets in contrast two terminologies: *huparxismos* [ὑπαρξισμός] and *existentialismos* [ἔξιστενσιαλισμός]. Today, the first expression is generally preferred to the calque. The name of a philosophical school is of course no more than a matter of convention, but the translation of the concept of existence itself reveals more tenacious difficulties. Thus, when Malevitsis translates, in 1970, Jean Wahl’s book *Les philosophes de l’existence*, he chooses *hupostasis* [ὑπόστασις], and not *huparxis* [ὑπαρξις], to render existence. Malevitsis bases his decision on Heidegger’s and Jasper’s refusal to be identified as existentialists, and seeks to avoid the confusion between the ontic existence of beings and the existence proper to humankind. This is why he avoids the traditional translation by *huparxis*. The idea is important, for since antiquity, the semantics of *huparchein* has lost its secret complicity with the subtleties of the semantics of *archê/archô/archomai* (principle and beginning, foundation/I command/I begin). The term *hupostasis*, however, also has a long history, which is rooted in Neoplatonism and in Christology, reaching its culmination with the formation of the term *substantia* (substance). The interference with the question of “being” increased the opacity of its meaning to such an extent that even Malevitsis is forced to add the term *huparxis* in brackets to avoid confusion.” (CASSIN, 2014: pp. 423)

⁴⁵ Εἰσὶ δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε διαφοραὶ κατὰ τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις. Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἀγελαῖα τὰ δὲ μοναδικά, καὶ πεζᾶ καὶ πτηνὰ καὶ πλωτά, τὰ δ’ ἐπαμφοτερίζει. (...) ὁ δ’ ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει. Πολιτικά δ’ ἐστὶν ὧν ἓν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρας. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva.

há aqui nenhum receio de trabalhar diretamente com os conceitos oriundos de outro ramo do conhecimento. O objetivo da investigação não é estabelecer que os homens possuem ἔργον, mas determinar qual a natureza desse ἔργον. Para isso, faz-se um apelo para a teoria da alma⁴⁶ apresentada no *De Anima* II, 2-3 (e também em *GA*. I, 23; *PA*. I, 1). É dela que se extrai a proposição de que a vida intelectual é a forma de vida típica dos seres humanos, sendo a felicidade a realização virtuosa dessa atividade (ἔργον) constitutiva da forma de vida.

Se é verdade que Aristóteles pensa que o conhecimento pode ser dividido em ciências separadas, cada qual com seus próprios objetos, *genus*, e primeiros princípios, isso não significa que devemos adotar uma leitura excessivamente restritiva, separando completamente os saberes, e impedindo que se adapte métodos e noções de uma ciência para a outra. Seu discurso e prática não são coerentes com essa interpretação. O que ele está aqui buscando afastar é, antes de tudo, a possibilidade de que se tente provar os teoremas de uma dada ciência utilizando-se dos princípios oriundos de outra (HENRY; NIELSEN, 2015: pp. 2; Leunissen, 2015: pp. 214-231). Contra aqueles que afirmam que as questões morais não podem ser objeto da ética por conta de seus objetos não serem universais e necessários, mas apenas contingentes, se dando “na maior parte das vezes”, é possível apontar para o fato de que os fenômenos naturais também são contingentes e mesmo assim não se hesitaria em atribuir à filosofia natural o *status* de conhecimento científico, sendo suas proposições passíveis de demonstração.

O que foi afirmado não implica a erosão da fronteira entre conhecimento teórico e prático, mas aponta para o componente teórico das ciências práticas. É preciso aqui distinguir entre *fim próximo* e *último* de uma dada ciência. A ética não é uma ciência teórica pois ela não visa o conhecimento de modo não qualificado

⁴⁶ Uma objeção possível seria dizer que o fato de Aristóteles falar de alma na ética não implica que ele esteja remetendo ao seu tratado de psicologia. W. W. Fortenbaugh (2008: pp. 26-44)., efetivamente, aponta para as distinções entre as teorias presentes nos dois textos. Há uma exceção, encontrando-se essa no trecho aqui analisado. O autor mostra que na parte da *Ethica Nicomachea* em que é desenvolvido o argumento do ἔργον é introduzido o conceito de alma da psicologia biológica presente nos seus outros tratados. Isso causa estranheza, porque a noção de alma usualmente tratada na ética é aquela que apresenta a distinção entre alma capaz de razão e incapaz de razão. Essa introdução se dá num ponto crucial do argumento, aquele em que ele compara o homem aos vegetais, possuidores apenas da função nutritiva, e aos animais, que além da primeira função têm também a perceptiva. É dessa comparação que ele irá inferir o ἔργον do homem, ou seja, a função intelectual.

(*Metaph.* VI, I), mas precisa buscá-lo enquanto fim próximo para conseguir alcançar seu fim último, a ação.

Em que isto colide com nossos objetivos? Os comentários sobre as emoções não dizem respeito a alguma deliberação que as tenha como objeto, não são lidos em exemplificações de casos contingentes, mas sim no contexto das análises do comportamento humano necessárias para a realização do fim último da ciência, a formação dos bons homens. De modo a realizar a vocação propedêutica da ética, é preciso a posse de noções robustas sobre os aspectos da psicologia humana que são relevantes para a ação moral. Estas noções devem corresponder à verdade, ainda que não precisem ser expressas e analisadas em todas as suas determinações. Como Aristóteles não se propõe aqui a investigar a natureza das emoções, mas parece pressupor que compartilhamos tal conhecimento, não há porque crer que as afirmações que ele faz sejam meras ideias do senso comum com as quais ele não estaria comprometido, é preciso que ele concorde com aquelas visões, ainda que não lhe sejam originais. Sendo as emoções elementos fundamentais para a compreensão do mecanismo motivacional da ação, é de se especular que, caso houvesse problemas com aquelas concepções, ele teria dedicado uma parte do tratado a esclarecê-las. Isso indica que ou ele estaria usando uma noção já estabelecida em tratados anteriores, ou afirmando uma opinião de um antecessor seu, talvez Platão, sobre o tópico. Não se trata, é verdade, de um procedimento inusitado na obra, pois também é utilizado no argumento do ἔργον, entre outros.

A questão concernente ao estabelecer com precisão o método de investigação empregado nos tratados de filosofia moral se assemelha a um intrincado quebra-cabeças no qual certas peças parecem impossíveis de serem encaixadas, e sempre se retêm a impressão de estar faltando alguma. Por conta disso, dar uma resposta definitiva para o problema supera em muito nossas capacidades e objetivos para este trabalho. Ainda que se afirme uma simpatia para com os intérpretes que tentam aproximar a ética das investigações mais explicitamente científicas, não se pode ser ingênuo de maneira a ignorar que os detalhes da interpretação deixam um tom de mistério no ar, com muitas dúvidas ainda sem solução. Acredito, entretanto, terem sido apontadas razões o suficiente para que possamos trabalhar pressupondo as duas afirmações iniciais que

guiaram essa exposição, a saber, o afastamento de versões robustas da teoria da autonomia das ciências, e a constituição da ética por conceitos que representam o comportamento humano tal como ele realmente é, e não meramente como os homens pensam ser. Vejamos agora de que forma a *Rhetorica* lida com problemas semelhantes.

II – Questões metodológicas na *Rhetorica*.

A discussão do método da *Rhetorica* possui aspectos semelhantes com aquela por nós avançada a respeito da *Ethica*, entretanto, elas não se confundem. Sendo uma arte (τέχνη), a retórica não se encontra no âmbito da filosofia prática, mas dos saberes produtivos. A τέχνη, como sintetiza Grimaldi (1980: pp. 4-6), é um corpo de regras e princípios gerais cognoscíveis pela razão, sendo uma forma real de ἐπιστήμη em oposição à mera ἐμπειρία. A diferenciação dela em relação aos outros tipos de saberes é dada pelo seu objetivo, visar a produção de um algo outro, e não o conhecimento puro ou a ação humana. O fim da arte é o produto, sendo a persuasão aquilo que a retórica visa; a produção de convicção (πίστις) a partir do discurso (λόγος) (*Rhet.* I, 2, 1355b).

O fato das artes diferirem em finalidade dos saberes práticos e dos teóricos implica que cada qual proceda metodologicamente de forma distinta, que elas investiguem, lidem e alcancem o conhecimento de um modo próprio? Vimos na sessão anterior que a associação direta entre saberes teóricos e método científico, do mesmo modo que entre saberes práticos e método dialético, não se sustenta facilmente, pois, ainda que se possa falar em hegemonias dentro de cada área, há mais realismo, maior acordo textual, em aceitar um certo grau de ecletismo metodológico dentro de cada texto ou campo do saber. Como procede, então, a retórica: de uma maneira própria ou seguindo os métodos já conhecidos? Uma posição com fortes adeptos tem considerado a investigação retórica como sendo também de cunho dialético. Leituras desse tipo parecem encontrar respaldo já nas primeiras linhas da *Rhetorica* (I, 1, 1354a1-11), onde é afirmado:

A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular.

De fato, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar.

Simplesmente, na sua maioria, umas pessoas fazem-no ao acaso, e, outras, mediante a prática que resulta do hábito. E, porque os dois modos são possíveis, é óbvio que seria também possível fazer a mesma coisa seguindo um método. Pois é possível estudar a razão pela qual tanto são bem-sucedidos os que agem por hábito como os que agem espontaneamente, e todos facilmente concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte.⁴⁷

Comentando a impressionante proposição inicial, “ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ”, mais especificamente o sentido do termo ἀντίστροφος, E. M. Coope (1877: pp.) disserta:

The term ἀντίστροφος therefore applied to the two arts, seems to represent them as two coordinate opposites, or opposites in the same row (see Spengel on the study of Rhetoric, Munich 1842, p. 21). They are sister arts, with general resemblances and specific differences; two species under one genus, proof: both modes of proof, both dealing with probable materials, but distinguished by the difference of the two instruments of proof employed: the one concluding by the formal syllogism, and by the regular induction, assumed complete; the other drawing its inferences by the abbreviated, imperfect, conversational enthymeme, never complete in form, and by the single example in the place of the general induction.

O comentário de John Cooper sobre o tratamento das emoções (1996: pp. 238-239) ilustra bem o modo como essa forma de raciocínio se desenvolveu na literatura secundária:

⁴⁷ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ: ἀμφοτέραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης: διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν: πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν.

τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῆ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως: ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδοῦ ποιεῖν: δι' ὃ γὰρ ἐπιτυχάνουσιν οἱ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

The discussion of the *Rhetoric*'s specifically limited set of emotions cannot be regarded as based upon or providing us with Aristotle's final, Scientific theory (as we would be entitled to regard any comparable theory in the ethical works or the *De Anima*). Rather, what we find there is, from the point of view of Aristotle's mature ethical and psychological theory, a preliminaire, purely dialectical investigation that clarifies the phenomena in question and prepares the way for a philosophically more ambitious overall theory, but does no more than that. However, as we go through the particular emotions that he discusses, we can see certain patterns emerging that, although not found in his discussions of each emotion, plainly could be made the basis for a comprehensive general theory, and one that is of considerable interest, both philosophically and historically. Having done the work on the selected emotions dealt with in the *Rhetoric*, Aristotle had achieved certain systematic insights that he could have used as the basis for a positive philosophical theory of the nature of emotions. But he never got around to doing that; at least as far as we know, he did not.

Nem a dialética e nem a retórica são ciências produtoras de definições de um assunto específico, mas sim faculdades de proporcionar razões para os argumentos (*Rhet.* 1356a). Aristóteles assume que o leitor já conhece as características principais da dialética, que são:

(...) the absence of determined subject matter, its elaboration on earlier empirical practice, the explication of its aim or aims, the type of utility or utilities, the definition of the proper function of the art in terms of method rather than in terms of performance, the existence of degenerate forms, and so on. (BRUNSCHWIG, 1996: pp. 35)

A função da retórica é lidar com as questões sobre as quais deliberamos, ou seja, aquelas que parecem admitir mais de uma solução, e para as quais não possuímos ciências específicas. Isto é feito diante de um auditório que nem sempre é capaz de enxergar várias coisas ao mesmo tempo ou seguir uma extensa cadeia de raciocínios (1357a). Esta é uma das razões que levam a crer que o tipo de conhecimento que o orador deve possuir sobre as emoções é simplesmente aquele do senso comum, não havendo motivos para se questionar se tais formulações são verdadeiras ou falsas. O

mesmo faria sentido se Aristóteles falasse das emoções como objeto do discurso e das deliberações. No Livro I, efetivamente, há a apresentação de diversos tópicos, como a virtude, a felicidade, o bem, a beleza, *etc.*, cujas formulações não correspondem plenamente à sua própria teoria, mas indicam opiniões geralmente aceitas, lugares comuns sobre temas recorrentes, tendo como finalidade dar material para a constituição de discursos capazes de persuadir a audiência. Apelar para uma opinião quase que universalmente aceita pela audiência é uma forma confiável de se garantir que haja concordância da parte desses ouvintes. Ou seja, busca-se o assentimento da platéia para com uma proposição, sendo útil, para fins argumentativos, iniciar o discurso por premissas mais bem aceitas. Entretanto, a razão pela qual as emoções são abordadas na *Rhetorica* é de natureza distinta. Para entender este papel, devemos olhar para a tipologia da prova retórica.

A análise da oratória levada a cabo por Aristóteles determina a existência de três espécies de prova que devem ser levadas em consideração, sendo elas três vias que levam a convicção (*Rhet.* 1356a1-5). A primeira refere-se ao modo como o orador se dispõe perante a audiência, se como uma pessoa sincera, inteligente, competente, bem-intencionada, em suma, como alguém virtuoso e por isso digno de credibilidade. Trata-se da prova ética. O segundo é o modo como estão dispostas as emoções da plateia, pois os sujeitos diferem nos seus juízos de acordo com o tipo de emoção de que padecem. Trata-se da prova emocional. É desse tipo de prova, e somente desse, que os antigos autores de manuais de retórica se dedicavam, entretanto o Estagirita entende o seu papel de outra maneira. Por fim, existe a argumentação racional, a qual apresenta razões para que a audiência julgue algo como sendo o caso. Ela refere-se a verdade ou ao que aparenta ser verdade. Trata-se da prova lógica, parecendo ser essa a mais importante para a ciência em questão (*Rhet.* 1356a).

A segunda espécie de prova é a que nos interessa diretamente. Ela é também a mais controversa das três. Antes de tudo: por que é importante produzir emoções nos ouvintes? Não seria preferível uma abordagem impessoal, fria, visto que as emoções podem obstruir os juízos? No que isso diferiria da posição sofística dos autores de manuais, que foram tão criticados por Aristóteles no começo da *Rhetorica*? Entender a razão que levou o Filósofo a incluir este tipo de prova dentro de seu rol é indispensável

para que se possa determinar o estatuto científico das definições específicas das emoções que são encontradas no livro II, além da natureza do procedimento investigativo utilizado para abordá-las. Isto nos é importante, pois já dissemos que é justamente lá que se encontra o mais completo tratamento dado às emoções em toda a obra aristotélica. Saber se tais definições têm seu escopo reduzido ao âmbito das utilidades da retórica, ou se podem ser estendidas para outros campos, notoriamente a ética, é um dos pontos nevrálgicos de nossa empreitada.

Possuir o conhecimento daquilo que as pessoas normalmente consideram como indícios de que alguém é honesto, inteligente, virtuoso, é o suficiente para que se possa, emulando tais indícios, aparentar tais características perante a plateia. Da mesma forma, ter a ciência de quais as premissas são mais comumente aceitas é de extrema utilidade para que se elabore uma argumentação convincente, ou seja, uma que, a despeito de sua imprecisão e falta de rigor não encontre dificuldades para ser aceita entre os ouvintes. Temos aqui uma caracterização e uma justificação para a prova ética e a prova lógica. Entretanto, quando nos defrontamos com a prova emocional, o cenário muda de figura. O objetivo aqui é fazer com que a audiência sinta determinadas emoções e não outras, e que se possa direcionar tais emoções para obter o juízo visado. Desta feita, saber o que as pessoas pensam sobre as emoções, seus consensos, não parece ser de muita utilidade. Para que se possa produzir e manipular as emoções é preciso saber o que elas efetivamente são, compreender o mecanismo psicológico envolvido nelas (COOPER, 1996: pp. 240-241). Sihvola resume bem a posição, que é por nós aceita:

A good orator has to be familiar with the emotions, because he must be able to produce them in his hearers. In order to do this in a reliable way it is not sufficient to know what people think the emotions are; he must also know what they really are. (1996: pp. 53)

Deve ficar claro, entretanto, que o saber de que estamos a tratar, ainda assim, tem natureza instrumental. Não é preciso que o orador alcance o mesmo tipo de conhecimento a respeito das emoções humanas que um *expert* em psicologia possui, mas sim um conhecimento cuja ἀκρίβεια satisfaça aos fins da prova emocional retórica, ou seja, a produção do fenômeno emocional. É preciso ter ciência daquilo que causa ou

acalma determinada emoção, mas não é preciso ir muito longe nos porquês dessa causalidade. O âmbito de explanação é restrito aos fins buscados pelo orador.

Falou-se muito na importância de gerar o convencimento, a *πίστις*, mas não dissemos ainda qual o significado técnico do termo. Além de convencimento, costuma-se traduzi-lo por fé, crença, confiança ou esperança. O *Liddell and Scott* (2007: pp. 561) apresenta três acepções distintas que a expressão *πίστις* pode adquirir. A primeira é a de um estado psicológico de confiança, a segunda refere-se aquilo que produz este estado de confiança, a terceira diz respeito ao que se vota confiança.

Seguindo Jamie Dow (2015), ter *πίστις* é ter uma convicção de uma determinada coisa e considerar que esta crença encontra-se corretamente justificada. Temos em Aristóteles uma psicologia normativa de como os ouvintes podem ser bem convencidos, ou seja, de como se pode produzir neles uma fé em certas ideias, proposições, fé essa que os próprios entenderão como bem fundamentada. O que opõe um bom convencimento de um mau é que no segundo caso a convicção é facilmente derrubada por outrem, enquanto no primeiro as ideias se enraízam no sistema de crenças da pessoa. Isso não significa dizer que estas pessoas possuam a verdade, ou que a posição que defendam seja moralmente superior, mas simplesmente que suas ideias encontram-se embasadas em um inabalável sistema de justificação (2015: pp. 34). Vejamos o seguinte trecho em que Dow (2015: pp. 99) nos traz uma esquematização da *πίστις*:

1. A *pistis* consists of premises acceptable to the audience that stand in such a relation to the conclusion for which they are offered as a *pistis* that if one accepts (and persists in accepting) the premises, it would be an exercise of good judgement to be inclined towards accepting also that conclusion because of those premises.

2. A *pistis* is comprised of things that are reputable, and it is a device by which they confer good standing on something else, namely the conclusion.

3. A *pistis* aims at inclining the listener to accept the conclusion as a result of sensitivity to the reputability of the premises and the relation in which they stand to the conclusion.

O que se quer dizer é que a argumentação visa a fazer o ouvinte aceitar a veracidade de certas premissas, sendo por isso que se apela às opiniões reputadas, de modo que se torne imperativo, caso estes pretendam raciocinar com correção, que os ouvintes aceitem também as conclusões que se pode inferir destas premissas. Assim, produzir πίστις é produzir a aceitação da veracidade das premissas, a aceitação de que destas mesmas premissas se infere determinada conclusão e, por fim, a aceitação desta conclusão.

É fácil adivinhar como as provas argumentativas satisfazem as condições da πίστις, o mesmo não podendo ser dito das provas pelo caráter e pelas paixões. Entretanto, a lógica é a mesma. Em todos os casos, existe a aceitação por parte do ouvinte de um grupo de premissas, do raciocínio que infere uma conclusão destas premissas, e da conclusão propriamente dita. O que difere os três tipos é que somente na prova argumentativa o ouvinte encontra-se no estado mental de conscientemente crer na solidez das premissas e do raciocínio. Nos outros casos, a aceitação é dada sem que se tenha consciência, não envolvendo a presença de um mecanismo psicológico tão sofisticado quanto a crença consciente.

O caso que nos interessa diretamente é o da prova emocional. Dow (2015: pp. 101) nos traz uma sequência de estados mentais que ilustram o caminho realizado pela prova emocional de maneira a alcançar a πίστις. Lê-se:

1. I register evidence that Smith is a dangerous character.
2. I feel afraid of Smith (I feel that Smith is a dangerous character).
3. I believe Smith is guilty of assault.

Ocorre aqui uma inferência que produz a crença final do ouvinte, que lhe dá fundamento. Ao observar o conteúdo intencional de cada um desses estados mentais, clarifica-se o processo. O primeiro envolve dois conteúdos assertivos: a) Smith é alguém perigoso; b) há sólidas evidências embasando a afirmação anterior. O segundo estado é o medo, o qual tem como conteúdo intencional a mesma afirmação de que Smith é alguém perigoso. Temos aqui a tese de que emoções envolvem algum tipo de conteúdo intencional, elas envolvem a afirmação por parte do agente que determinado estado de coisas é o caso. Sentir medo envolve a caracterização de algo próximo como

sendo perigoso. Por fim, temos o terceiro estado, que afirma a culpa de Smith. A inferência que se faz é entre a afirmação de Smith como uma pessoa perigosa para a afirmação de sua culpa. Percebe-se que, do ponto estritamente lógico, não estamos diante de uma argumentação válida, não há nexos causal entre o fato de Smith ser alguém perigoso e amedrontador e sua culpabilidade no caso concreto, entretanto, tal argumentação ilustra o processo interno de convencimento do ouvinte.

Deve-se chamar atenção para o mecanismo intencional envolvido nas emoções. O fato de se sentir uma determinada emoção não é o que irá levar o sujeito a aprovar uma conclusão, mas sim o conteúdo daquela emoção, ou seja, a associação entre sentir determinadas emoções e certos dados da realidade. Não é, portanto, por sentir medo de Smith que se irá afirmar sua culpa, mas porque esse medo tem um conteúdo proposicional, a saber, que Smith é um homem perigoso, o qual irá funcionar para o ouvinte como justificativa para a aceitação da conclusão. Ou seja, ao sentir um determinado tipo de emoção, é necessariamente pressuposta a aceitação, ainda que inconsciente, de uma determinada proposição. Salta aos olhos o forte pressuposto que essa explicação encerra. Ao substituir o fato de se sentir uma emoção pelo seu conteúdo intencional, está sendo afirmado que emoções têm um referencial externo, que elas envolvem representações do mundo, não se resumindo à mera experiência fisiológica,⁴⁸ nem sendo fechadas em si. Parece estarmos aqui diante de um forte argumento a favor de uma interpretação cognitivista das emoções aristotélicas. Esta querela, no entanto, é foco de nosso segundo capítulo.⁴⁹ Podemos apenas avançar aqui certos comentários gerais.

De maneira a adequarem-se às exigências relativas ao seu papel como prova, as emoções aristotélicas precisam constituir a aceitação de determinado conteúdo representacional como sendo verdadeiro, serem passíveis de avaliação com relação a sua adequação com a evidência avaliável no momento, além de serem capazes de conferir garantias para a aceitação da conclusão, ou seja, participarem do processo inferencial. Significa dizer que as emoções envolvem tanto uma representação do mundo, quanto uma atitude por parte daquele que as sofre, de afirmação, de aceitação,

⁴⁸ Ou seja, não haveria possibilidade do modelo de Aristóteles ser aparentado ao modelo fisiológico de William James. Sobre este tema, ver Introdução.

⁴⁹ Como será estabelecido posteriormente, defendemos a necessidade tanto do elemento representacional das emoções, como da implicação de uma atitude de assentimento ao conteúdo destas representações.

dessa representação. O exemplo que torna mais claro este aspecto fundamental das emoções refere-se ao fenômeno das emoções recalcitrantes. Nestes casos, há a afirmação do conteúdo de uma crença pela parte racional da alma, a qual entra em conflito com a afirmação de outro conteúdo, de cunho oposto, pelas emoções (2015: pp. 103-106).⁵⁰

A leitura da *Rhetorica* aqui apresentada encontra-se em forte débito para com a tradição dos comentadores árabes medievais, que juntavam o tratado da oratória com o *Organon*, em muitos casos unificando-as em um único volume, considerando esta a parte da obra de Aristóteles dedicada a lógica e ao raciocínio. Ou seja, a *Rhetorica* teria como propósito central estudar a lógica do discurso persuasivo (2015: pp. 86, 90).⁵¹ O que importa entender para nossos propósitos é que, dentro do plano geral da *Rhetorica*, há um papel específico representado pelas emoções, a saber, o de contribuir como prova capaz de gerar uma convicção fundamentada.

As emoções não existem enquanto objeto dos discursos e deliberações, trata-se de provocá-las nas audiências, pois estar em determinado estado emocional leva a pessoa a ter convicção da veracidade de determinado conteúdo intencional, a afirmar determinada proposição. Portanto, o discurso deve ser capaz de gerar a disposição dos sujeitos em determinado estado emocional, sendo necessário para isso que o orador possua um conhecimento verdadeiro, ainda que não completo, sobre as emoções existentes. Dada ser esta a justificativa para se estudar as emoções no segundo livro, isto não apenas permite que avancemos sobre o tratamento dado lá a elas em busca do pensamento aristotélico sobre o tópico, mas também nos compromete com alguns elementos (a representação e sua afirmação) que devem estar presentes em sua constituição. Com isso em mente, podemos deslocar nossa visão para os diversos pontos

⁵⁰ Outro exemplo, mais próximo do universo conceitual de Aristóteles, é o da ἀκρασία, caso em que o desejo e a razão se contradizem. Entretanto, o exemplo aqui é mais complicado para o nosso propósito, pois envolve as relações, nem sempre claras, entre desejos e emoções. Sobre isso, ver Capítulo 4.

⁵¹ Existe outra visão, que insere a retórica dentro do escopo da ética e da política, tendo ela surgido muito provavelmente por volta do século XIII. Diversas são as maneiras com que esta última tradição se apresenta, seja considerando que o bom exercício da retórica necessita ou produz a virtude moral (Wörner, 1990; Garver, 1994; Irwin, 1996), seja considerando que a retórica a serviço de um fim bom é sempre superior, ou até mesmo entendendo que este fim bom é parte constitutiva do fim da retórica. A questão aqui é saber se o saber retórico aristotélico é moralmente neutro (Oates, 1963; Cooper, 1993; Halliwell, 1994; Rapp, 2002a, 2002b, 2009) ou não (Dow, 2015: pp. 86-87).

do *corpus* em que são feitas menções ao nosso objeto de interesse, sem temer estar cometendo uma confusão das áreas do saber.

Parte 2: As diversas definições espalhadas pela obra.

Tendo passado pelas discussões relativas ao aspecto semântico do termo πάθος, e avançado sobre aspectos importantes da metodologia do conhecimento aristotélica, é possível fazer agora um apanhado geral das ocorrências principais do termo dentro do *corpus*. O objetivo aqui é coletar elementos e evidências que nos permitam chegar a uma definição das emoções, a qual seja capaz de explicar estas mesmas aparições, além de permitir que se distinga quando o termo πάθος refere-se ao fenômeno emocional e quando diz respeito a outras coisas. Abordaremos aqui quatro campos do conhecimento: a metafísica, a psicologia, a ética e a retórica.

De forma a orientar a leitura das próximas seções do texto, apresentamos aqui a principal definição dada por Aristóteles para as emoções. Ela se encontra no capítulo 1 do Livro II da *Rhetorica*. Lê-se:

As paixões são aquilo em virtude do qual nós somos alterados e diferimos em relação aos nossos julgamentos, sendo acompanhadas de dor e prazer, por exemplo, raiva, pena, medo e outras paixões similares e seus contrários. (*Rhet.* II, 1, 1378a19-21)⁵²

O olhar sobre os diversos tratados aristotélicos deverá ter sempre em mente essa definição. A última é um tanto quanto lacônica tendo em mente a complexidade do fenômeno das emoções. Por conta disso, faz-se necessário aclarar seus detalhes e dificuldades. A busca pelas diversas aparições da questão das emoções dentro do *corpus* permite que criemos uma base evidencial a que tal definição deve ser capaz de explicar, ou, ao menos, não ser contraditória com. Aqui incluem-se, principalmente, as digressões

⁵² ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

do Livro II da *Rhetorica* e as listagens de emoções da *Ethica*. Além disso, é preciso ter em mente os conceitos conexos fundamentais para a compreensão das emoções. As análises sobre a dimensão metafísica da passividade, presentes nas *Categoriae* e na *Metaphysica*, e sobre as tipologias da alma, presentes no *De Anima* e na *Ethica*, incluem-se nesse último rol.

Categoriae, Metaphysica Δ e Θ : a dimensão passiva do ser.

Das dez categorias em que se divide o ser, listadas por Aristóteles no tratado homônimo, duas interessam diretamente ao nosso objetivo. Trata-se do par ποιεῖν e πάσχειν. Os dois termos, o primeiro significando o polo ativo e o segundo o polo passivo, se encontram diretamente correlacionados. Mesmo que as duas noções não se confundam, elas são dependentes uma da outra, a definição da primeira fazendo referência à da segunda e vice-versa. As duas categorias apresentam, ainda, uma singularidade. Todas as outras oito categorias, substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição e posse, são apresentadas a partir de termos “estáticos”, como nomes, advérbios ou interrogações. Já ποιεῖν e πάσχειν são gramaticalmente apresentados com base em termos “dinâmicos”, no caso, o infinitivo verbal. Sua morfologia aponta que os dois termos são referentes para os constituintes verbais de sentenças. Semanticamente, ποιεῖν e πάσχειν denotam movimento ou atividade. O que difere os dois termos é que um se encontra na voz ativa e o outro na voz passiva (OELE, 2012: pp. 86-87)

No *De Generatione et Corruptione*, ποιεῖν e πάσχειν são termos antônimos, opostos, ἀντιήσομεν (*GC.* I, 6, 323a18, 323b30–324a9), responsáveis por explicar os processos recíprocos que ocorrem entre qualidades contrárias, sendo tais processos os responsáveis pela geração e corrupção dos “corpos primários” e dos elementos (I, 7, 323b30-324a5; II, 3, 330b7, 330b8). Entretanto, dada a proximidade existente entre os termos ποιεῖν e πάσχειν, muitos foram os que se perguntaram pelo porquê de Aristóteles separá-los em duas categorias distintas. Não seria esse um caso de contrários “diferentes em espécie, mas similares em gênero” (I, 7, 323b30–4)?

Caso a resposta seja positiva, qual seria a categoria de que eles fariam parte? Plotino, que, na sua obra *Enéadas* (VI.1.11; VI. 3.28), parece ter sido o primeiro a chamar atenção à questão, aponta dois possíveis candidatos: a categoria da relação e a categoria do movimento. Há, efetivamente, base textual capaz de justificar ambas as leituras. De um lado, os objetos a que se referem ποιεῖν e πάσχειν são sempre correlativos, já, do outro, Aristóteles usa as expressões em uma pluralidade de contextos como forma de explicar os aspectos *ativo* e *passivo* envolvidos no movimento (*Metaph.* V, 15; *Phys.* III, 1, 200b29, b32-4; *DA.* II, 5, 417a4–5; III, 2, 425b26).

O projeto reducionista, porém, encontra dificuldades nas sutilezas dos dois conceitos. Ποιεῖν e πάσχειν não significam meras perspectivas envolvidas em um dado processo, mas têm cada qual o seu próprio papel causal. Há uma causa ativa e uma causa passiva, a ação de ambas sendo condição necessária para a constituição do movimento único. Tomemos como exemplo o ato de esquentar. Ποιεῖν não indica apenas o processo ativo de esquentar, mas assinala também o papel da coisa, por exemplo, o fogo, que gerou essa mudança dentro da cadeia causal. Πάσχειν, da mesma forma, implica tanto o processo passivo de ser esquentado, quanto a suscetibilidade do *substratum* a sofrer aquele tipo de alteração (*cf. GC.* I, 7, 324a16-23).

Ainda que haja razões para se defender a unificação dos conceitos em uma mesma categoria, esse tipo de procedimento perde de vista a importância que Aristóteles atribui à independência de cada um deles. Os conceitos têm cada qual a sua esfera semântica própria, já que, além de serem correlacionais, são também princípios causais, participando do processo de uma maneira específica. Resulta desse processo um movimento único, mas que é formado pela ação distinta do princípio ativo e do passivo. Não se trata do mesmo caso de, por exemplo, esquerda e direita, noções cuja existência é meramente correlativa, não possuindo significado algum afora a sua referência a outro conceito. O que é característico da relação entre ποιεῖν e πάσχειν é uma tensão inconciliável entre *identidade* e *diferença*, sua dinâmica sendo a da *atração* e da *repulsão* (OELE, 2012: pp. 94).

As emoções são apresentadas como afecções, encontrando-se no espectro passivo do ser, interconectadas com seu agente causador dentro de uma relação. Quando abordarmos o tratamento dado pelo *De Anima*, veremos que lá as emoções são tratadas

como afecções da alma, abrindo espaço para que compreendamos melhor a dinâmica metafísica envolvida no conceito, além de nos dar bases para determinarmos o que ocupa o polo ativo nesta relação, algo que não se encontra explicitamente presente no tratamento mais detalhado proposto na *Rhetorica*.

O Livro Δ da *Metaphysica*, costumeiramente entendido como um dicionário pedagógico que engloba as diversas formas de se dizer os conceitos metafísicos (Zingano, 2009: pp. 149), possui o seu “verbete” sobre o termo πάθος. Lá se encontram as seguintes acepções:

“Πάθος” significa, em um sentido, a qualidade em virtude da qual a alteração é possível; isto é, o branco e o preto, o doce e o amargo, o peso e a leveza, etc. A atualização dessas qualidades, ou seja, as alterações já realizadas. Mais particularmente, penosas alterações e movimentos, especialmente aquelas dores que causam sofrimento. Casos extremos de azar e sofrimento também são chamados “πάθος”. (*Metaph. V, 21, 1022b15-22*)⁵³

Zingano (2009: pp.146), comentando este trecho, após afastar o interesse pela definição c), que pode ser reduzida à primeira, e a definição d), típica do tratamento da tragédia (*Poet. 1452b9-13*), e que pode ser também reduzida a outra definição mais nuclear, além de considerar que a diferença entre a definição a) e a b) é de um matiz metafísico, podendo ser provisoriamente ignorada, nos traz um tratamento detalhado e cheio de implicações para o trecho:

O sentido geral (i), o de ser uma qualidade de um sujeito que pode então sofrer uma alteração em direção ao oposto, interessa-me sobremaneira. Neste sentido geral, falamos sobretudo de afecção de algo, ou de seu atributo, em especial quando não faz parte de sua essência. Isto não nos faz avançar muito, pois, 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, afecções que lhes dizem diretamente respeito enquanto agente. Todavia,

⁵³ πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα: ἓνα δὲ αἰ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἰ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἰ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.

a noção de afecção nos fornece o quadro geral onde localizaremos as *pathé* que buscamos. Visto que são afecções do sujeito que age, é questão antes de sentimentos, emoções ou paixões.

(...)

Em comparação com (i), vê-se claramente que se trata de uma certa alteração, de um certo ser afetado, salvo que, contrariamente a (i), a emoção parece ser mais decisiva a respeito da natureza prática do agente do que (i) o é em relação à natureza do objeto que ele qualifica. Há algo em (v)⁵⁴ que concerne diretamente à natureza prática do agente, enquanto em (i) os atributos que são as afecções são acidentes do objeto e permanecem exteriores à sua essência. Convém também observar que a afecção se acompanha sempre do par ação / 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. (ZINGANO, 2009: pp. 147-148)

No trecho, há a afirmação de que as emoções são afecções que se distinguem por serem parte da ação. Não nos é necessário, ainda, adentrar nessa seara. O que nos importa ter claro é que as emoções ocupam o polo passivo de uma relação. Elas são algo que o sujeito sofre. Mas o que ocuparia o polo ativo? A dinâmica segue o seguinte roteiro: algo ativa o polo passivo do sujeito, o qual por sua vez leva o polo ativo do sujeito à ação. As emoções geram impulsos que direcionam o polo ativo do sujeito à ação. Assim, elas funcionariam como algo intermediário, mediador, entre algo que age sobre o sujeito e a própria ação deste último. Falta, portanto, esclarecer qual tipo, ou tipos, de coisa(s) que é(são) capaz(es) de gerar a reação emocional. Os principais candidatos são a crença e a *φαντασία*. Este tema, no entanto, somente será abordado no próximo capítulo.

Antes disso, devemos tecer algumas palavras sobre um outro tema, também presente na *Metaphysica*, e de suma importância para a nossa investigação. Há na filosofia aristotélica a distinção entre a potência (*δύναμις*) e o ato (*ἐνέργεια*). Devemos

⁵⁴ (v) corresponde a emoções.

focar nossa atenção para a discussão sobre a primeira delas, a potência, a qual diz respeito àquilo de que dado ente é capaz. Como veremos a seguir, existem potências ativas e passivas, estando as emoções incluídas entre as últimas.

Aristóteles nos afirma que, tal como já determinado anteriormente, referindo-se provavelmente ao livro Δ (12, 1019a15-19), δύναμις se diz de vários modos. Dentre eles, há os usos que coincidem por mera homonímia linguística, que devem ser deixados de lado, e aqueles que agrupam fenômenos que apresentam certa vinculação. Sobre os últimos, o ponto parece ser que tais fenômenos constituem certa unidade em virtude do fato de todos eles se relacionarem com um primeiro sentido, o de origem da mudança em algo outro ou em si próprio enquanto algo outro (BEERE, 2010: pp. 35-37). Vejamos o seguinte trecho.

Pois bem: foi por nós delimitado, em outras discussões, que a capacidade e o “ser capaz de” se enunciam de vários modos. Entre esses, deixem-se de lado todas as capacidades que assim se denominam de maneira homônima (de fato, algumas assim se denominam por uma certa semelhança, tal como na geometria dizemos “potências” e “não-potências” por serem ou não serem de um certo modo); por outro lado, são princípios de um certo tipo todas as que se reportam à mesma forma, e elas assim se denominam em relação a uma primeira, que é princípio de mudança em outra coisa ou na própria coisa enquanto ela é outra. De fato, há uma capacidade que é capacidade de padecer: ela está no próprio padecente e é princípio de mudança passiva por ação de outro ou pela ação de si enquanto outro. Outro tipo de capacidade, por sua vez, é a condição de insuscetibilidade a uma mudança para pior ou a uma corrupção por ação de outro, ou por ação de si mesmo enquanto outro, por ação de um princípio de mudança. De fato, em todas essas definições, encontra-se presente o enunciado definitório da primeira capacidade.

Por outro lado, essas mesmas capacidades assim se denominam como capacidades apenas de fazer (ou de padecer), ou como capacidades de fazer apropriadamente. Por conseguinte, também nas definições destas últimas estarão de certo modo presentes as definições das capacidades anteriores. (*Metaph.* IX, 1, 1046a4-19).⁵⁵

⁵⁵ ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, διώρισται ἡμῖν ἐν ἄλλοις: τούτων δ' ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν (ἔναι γὰρ ὁμοιότητί τιμι λέγονται, καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναι πῶς ἢ μὴ εἶναι),

Ainda que o tópico seja objeto de controvérsias, podemos ver que existem três sentidos presentes no trecho. Os dois primeiros são correlatos, sendo o de uma potencialidade para afetar (*cf.* V, 12, 1019a15-19) e o de uma potencialidade para ser afetado (*cf.* 1019a19-23); o terceiro seria o de uma potencialidade para resistir (*cf.* 1019a28–32, b11-13) a ser afetado (BEERE, 2010: pp. 38; 42). Dentre as potências, interessa-nos especialmente as potências passivas visto as emoções se encontrarem no plano do ser afetado. A ideia de potências passivas envolve a noção de que nem todo ente pode ser afetado de determinada por outro ente. Para que um ente *x* cause a um ente *y* a afecção *z*, é necessário que *y* possua a potência, a capacidade, de sofrer a afecção *z*.⁵⁶ Como exemplos de casos em que o ente não pode sofrer certa afecção podemos falar que pedras não podem ser dissolvidas em água ou recém nascidos aprenderem a matemática (*ibidem.* pp. 43). O trecho em que tais capacidades são tratadas é o seguinte:

Assim, é manifesto que, de certo modo, são uma só a capacidade de fazer e a de padecer (pois algo é “suscetível de” ou “capaz de” porque ele próprio possui capacidade de padecer, ou porque outra coisa possui capacidade de padecer sob sua ação), mas, de outro modo, são diversas. De fato, uma está no padecente (pois o padecente padece, isto é, algo padece sob ação de outro, por possuir um certo princípio, e porque também a matéria é

ὄσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαὶ τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἢ ἔστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. ἢ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἢ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ’ ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο: ἢ δ’ ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χειρὸν καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ’ ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ’ ἀρχῆς μεταβλητικῆς. ἐν γὰρ τούτοις ἔνεστι πᾶσι τοῖς ὄροις ὁ τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος. πάλιν δ’ αὐταὶ δυνάμεις λέγονται ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ τοῦ παθεῖν ἢ τοῦ καλῶς, ὥστε καὶ ἐν τοῖς τούτων λόγοις ἐνυπάρχουσι πως οἱ τῶν προτέρων δυνάμεων λόγοι. Tradução de Lucas Angioni.

⁵⁶ De maneira a exemplificar o que está em questão, podemos apontar o seguinte trecho presente no seu tratado *Meteorologica*: “Comecemos enumerando as qualidades que são atribuídas em virtude do poder ou da inabilidade. Elas são: solidificável ou não solidificáveis, derretível ou não derretível, amaciável pelo calor ou não amaciável pelo calor, amolecível pela água ou não amolecível pela água, dobrável ou não dobrável, quebrável ou não quebrável, fragmentável ou não fragmentável, impressionável ou não impressionável, moldável ou não moldável, apertável ou não apertável, táctil ou não táctil, maleável ou não maleável, divisível ou não divisível, cortável ou não cortável, coeso ou quebradiço, compressível ou não compressível, combustível ou não combustível, capaz de ser esquentado de forma a ser fumado ou não. Estas propriedades diferenciam a maior parte dos corpos uns dos outros.” (385a10–20)

εἶπωμεν δὲ πρῶτον τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν, ὅσα κατὰ δύναμιν καὶ ἀδυναμίαν λέγεται. ἔστιν δὲ τάδε, πηκτὸν ἄπηκτον, τηκτὸν ἄτηκτον, μαλακτὸν ἀμάλακτον, τεγκτὸν ἄτεγκτον, καμπτὸν ἄκαμπτον, κατακτὸν ἀκάτακτον, θραυστὸν ἄθραυστον, θλαστὸν ἄθλαστον, πλαστὸν ἄπλαστον, πιεστὸν ἀπίεστον, ἐλκτὸν ἄνελκτον, ἐλατὸν ἀνήλατον, σχιστὸν ἄσχιστον, τμητὸν ἄτμητον, γλίσχρον ψαθυρόν, πιλητὸν ἀπίλητον, καυστὸν ἄκαυστον, θυμιατὸν ἀθυμίατον. τὰ μὲν οὖν πλεῖστα σχεδὸν τῶν σωμάτων τούτοις διαφέρει τοῖς πάθεσιν.

um certo princípio: aquilo que é gorduroso é combustível, ao passo que aquilo que cede de tal e tal modo é quebrável, e semelhantemente nos demais casos), ao passo que a outra está no agente, por exemplo, o quente (que está naquilo que esquentam) e a arte de construir casa (que está no construtor de casa). Por isso, uma mesma coisa, sob o aspecto em que é naturalmente coesa, não padece por ação dela mesma, pois, neste aspecto, ela é uma só, e não outra. (IX, 1, 1046a19-29)⁵⁷

A distinção entre capacidades para agir e para sofrer remete a Platão (*Sofista*, 247c–e), ainda que em Aristóteles ela se apresente de maneira hierarquizada, com as capacidades ativas representando um papel primário. O que temos aqui é que, sempre que um dado ente afeta outro, gerando movimento, transformação, temos a presença de duas capacidades, uma ativa e uma passiva. Elas são ativadas quando do movimento, de modo que podemos dizer que a potência de sofrer dada transformação encontra-se em ato, sendo atividade, quando tal transformação ocorre. Essa última informação é central, pois nos mostra que, de um ponto de vista metafísico, a ocorrência de uma emoção, fenômeno que concerne àquilo que o ente sofre, pressupõe a presença de duas capacidades em ato, uma ativa, representando aquilo que causa a afecção, o qual pode ser ou outro ente ou o mesmo ente enquanto outro, e uma passiva, a suscetibilidade do ente de ser afetado. Assim, vale salientar, as emoções podem ser ditas atividades de uma potência passiva.

Nesta seção, estabelecemos que as emoções são afecções, encontrando-se no espectro passivo do ser, além de termos discorrido brevemente sobre o funcionamento das potências, destacando a dinâmica existente entre as potências ativas e passivas, e afirmando serem as emoções atividades dessas potências passivas. Importa agora ir fundo na investigação dessas afecções, desvendando de que tipo e do que são elas são. Tratam-se, adiantando as conclusões que veremos a seguir, de afecções da alma (*ψυχή*).

⁵⁷ φανερόν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατὸν γὰρ ἔστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ), ἔστι δὲ ὡς ἄλλη. ἢ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι (διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου: τὸ λιπαρὸν μὲν γὰρ καυστὸν τὸ δ' ὑπεῖκον ὡδὶ θλαστόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), ἢ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ἡ οἰκοδομική, ἢ μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ ἢ δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ: διὸ ἢ συμπεφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ: ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο. Tradução de Lucas Angioni.

A última, como é sabido é profundamente estudada tratado *De Anima*, sendo, portanto, importante que nos voltemos agora a ele.

***De Anima* e a psicologia natural: quatro causas e a interação entre corpo e alma na definição das emoções.**

O livro III do *De Anima* é notoriamente conhecido por suas inúmeras dificuldades, oriundas tanto da complexa natureza da doutrina em questão, quanto das precárias condições de transmissão do texto. O mesmo, é verdade, não é algo incomum para quem trabalha com o *corpus* aristotélico, entretanto no caso do livro III a questão é especificamente dramática. A sua estrutura interna confusa, o seu modo de dividir a investigação em tópicos, suas abordagens que, em muitos casos, parecem mais uma coletânea de notas do que uma análise sistemática, sua relação com as outras partes da obra, tudo isso parece indicar uma certa arbitrariedade na composição do texto.

Nussbaum (1995: pp. 6), ao introduzir os problemas da tradição dos manuscritos do *De Anima*, nos conta que as dificuldades exegéticas dessa parte do trabalho são tantas que um de seus intérpretes, Torstrik (1862), chegou mesmo a veicular a possibilidade de Aristóteles ter escrito duas versões do livro III que, por alguma razão obscura, se tornaram conflitantes. A tese não teve muita aceitação, entretanto. Em uma chave mais recente, Nuyens (1948) distinguiu três períodos cronológicos da teoria da alma aristotélica: o primeiro, presente nos primeiros diálogos, seria marcado pelo dualismo platônico; no segundo, cujos indícios poderiam ser encontrados nos *Parva Naturalia* e no *De Motum Animalium*, sua visão teria evoluído para um ‘dualismo instrumental’; só na terceira fase, em que se encontraria o *De Anima*, é que sua posição se tornaria hilemorfista. Entretanto, a visão de Nuyens acabou por ser fortemente atacada e, com o passar do tempo, abandonada, pois, ainda que seja sedutora, sua rígida divisão do pensamento do Estagirita acaba por entrar em conflito com certas evidências textuais.

Sem querer adentrar nos problemas que as hipóteses desenvolvimentistas trazem para a interpretação, e pressupondo ser possível algum tipo de coerência textual dentro da obra, urge procurar no tratado aquilo que Aristóteles pensava, dentro da perspectiva

da psicologia natural, sobre as emoções. A frustração, no entanto, já é conhecida: temos no *De Anima* apenas algumas observações fragmentárias. Entretanto, apesar de poucas, elas são bastante iluminadoras.

A principal delas se encontra já na parte inicial do tratado. Tendo estabelecido que é a alma (*ψυχή*) o objeto de estudo do tratado, e que esse estudo se insere dentro da filosofia da natureza (*DA. I, 1, 402a6-7*), Aristóteles faz algumas observações metodológicas que explicam porque, no momento seguinte, ele irá tratar das emoções. Alcançar a definição, ou *τί ἐστὶ*, de maneira a, a partir dela, demonstrar os acidentes essenciais⁵⁸ da substância, é importante, mas o é também apreender os acidentes essenciais da substância, pois isso contribui para alcançar o conhecimento do *τί ἐστὶ* (402b16-25). Conhecer os acidentes essenciais de *x* nos dá um *φαινόμενα*, um *explanandum*, que qualquer tentativa de definir *x* deve ser capaz de dar conta (ROSSI, 2019: pp. 181).

Parece razoável pressupor que o procedimento seguinte seguirá esta lógica. E o que sucede confirma nossas expectativas. Aristóteles tenta alcançar algum conhecimento da alma a partir dos acidentes essenciais dela, a saber, as afecções (*πάθη*). Assim, a definição da alma deverá ser capaz de dar conta delas. O que são, entretanto, estas afecções da alma (*πάθη τῆς ψυχῆς*)? Sobre elas, nos diz Polansky:

The affections (*πάθη*, *pathe*) of the soul that he has particularly in mind are the operations or works (*ἔργα*) referred to before when he asked whether the parts of the soul, their operations, or their objects should be investigated first (402b10–16). The affections of soul are the operations of the various faculties or parts of the soul. (Polansky, 2007: pp. 50)⁵⁹

Discutindo se existe alguma afecção exclusiva (*ἴδιον*) da alma, ou, pelo contrário, se todas são comuns (*κοινά*) ao ente que possui alma (*DA. I, 1, 403a4-5*),

⁵⁸ *cf.* “This is the kind of accidents that belong per se to a substance—for this reason Aristotle calls them ‘essential’ (*καθ’ αὐτό*)—, like ‘having the interior angles equal to a right angle’ belongs to the triangle. These accidents can be demonstrated from the definition of the substance; *cf. APo. I 10, 76b12–22; Metaph. V, 30, 1025a30–35.*” (ROSSI, 2019: pp. 181)

⁵⁹ *cf.* “Polansky 2007, p. 50, claims that the affections mentioned here are actually operations (*ἔργα*) of the soul. All these have in common, also, that they are temporary and not permanent; this is what distinguishes affections from other sorts of qualities according to *Cat. 9b28–35, 10a6–10.*” (ROSSI, 2018: pp. 182)

envolvendo, portanto, também o corpo,⁶⁰ Aristóteles apresenta, na sequência, a título de exemplo, uma pequena lista de afecções da alma, que inclui “encolerizar-se, ser ousado, sentir apetites e perceber, em geral” (*DA.* 403a7-8). O autor aqui parece usar o termo afecções em um sentido amplo, genérico, de maneira a incluir uma pluralidade de estados psicológicos (SHIELDS, 2016: pp. 95). A lista é apresentada para afirmar que nenhuma das afecções da alma se dá sem o corpo. Até mesmo o entender, por pressupor sempre a presença da φαντασία, necessita da presença do elemento corpóreo.

Ocorre então um salto no argumento. Falando originalmente de afecções da alma, o autor passa a tratar de um tipo dela, as emoções, parecendo serem elas uma espécie de caso paradigmático destas afecções (ROSSI, 2018: pp. 181). Aristóteles nos diz:

Parece, do mesmo modo, que todas as afecções da alma se dão com um corpo - a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a ousadia e ainda a alegria, amar e odiar -, pois em simultâneo com aquelas o corpo sofre alguma afecção. Indica-o o fato de sucederem, por vezes, afecções violentas e visíveis sem que se sinta ira ou temor, ao passo que, outras vezes, somos movidos por pequenas e fracas afecções, por exemplo, quando o corpo está em tensão semelhante à que experimenta quando nos encolerizamos. Esse exemplo torna-o ainda mais claro: por vezes, ainda que nada de assustador aconteça, sentimos as afecções de quem está com medo. Se assim é, as afecções são, evidentemente, formas implicadas na matéria e as definições serão, por consequência, deste tipo: “encolerizar-se é certo movimento de certo corpo, ou de certa parte ou faculdade do corpo, suscitado por causa e em vista de tal fim”. Daí que pertença, desde já, à esfera do físico ter em vista a alma, seja toda a alma, seja especificamente esse tipo de alma. Ora o físico e o dialético definiriam de forma diferente cada uma dessas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia como um desejo de vingança, ou algo desse tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de

⁶⁰ *cf.* “After mentioning being angry, being bold, and desiring, Aristotle says “generally perceiving” perhaps because all these other affections are built upon cognition provided by perception or they are even types of perception. Notice that so far Aristotle leaves it open whether these affections, though this name suggests they are passions undergone, are due to passion and/or action of the soul (a6–7). Talk of being “with the body” or “not without body,” as in 403a6, a9–10, and a15–17, conveniently leaves open exactly what the relationship is of soul and body.” (Polansky, 2007: pp. 51)

alguma coisa quente à volta do coração. Destes, um deles dá conta da matéria, o outro da forma específica e da definição. (DA. 403a16-403b2)⁶¹

Temos aqui uma lista maior, entretanto, do ponto de vista fenomenológico, menos abrangente. A lista inclui: “a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a ousadia e ainda a alegria, amar e odiar” (403a16). Ou seja, emoções, sendo elas as mesmas que aparecem na *Ethica* e na *Rhetorica* (apesar de lá a listagem ser mais extensa). São as emoções, portanto, vinculadas ao corpo e à alma conjuntamente. A dimensão corpórea nos interessa sobremaneira, pois ela se encontra praticamente ausente dos outros tratamentos das emoções presente no *corpus*. Transformações materiais encontram-se, assim, presente sempre que ocorre uma reação emocional. A questão que resta é saber qual a natureza deste vínculo e a dinâmica causal envolvida.

Aristóteles nos aponta certos casos idiossincráticos que ilustram a dinâmica interacional existente. Há vezes em que se dá uma forte afecção sem que ocorra a reação emocional, por outro lado, há afecções fracas que, ainda assim, geram reação emocional, em virtude do corpo se encontrar predisposto a essa ocorrência. No primeiro caso, ainda que ocorra a afecção, ela não é suficiente se não houver a contrapartida material, que é condição necessária. Caso, por alguma razão, o corpo se encontre disposto em tal estado que impossibilite a modificação material, a emoção não se dará. Funciona a matéria, nesses casos, como um fator de resistência ou incitação⁶² às afecções. O seguinte comentário explicita bem o que está em jogo:

⁶¹ ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. μηνύει δὲ τὸ ποτὲ μὲν ἰσχυρῶν καὶ ἐναργῶν παθημάτων συμβαινόντων μηδὲν παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἐνίοτε δ' ὑπὸ μικρῶν καὶ ἀμαυρῶν κινεῖσθαι, ὅταν ὀργᾷ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχη ὥσπερ ὅταν ὀργίζεται. ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτο φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαινόντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου. εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν· ὥστε οἱ ὄροι τοιοῦτοι οἷον "τὸ ὀργίζεσθαι κίνησις τις τοῦ τοιοῦδι σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε", καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης. διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς [τε] καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργὴ τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιληψέως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. Tradução de Ana Maria Lóio.

⁶² cf. “(...) the body’s affinity with the affections is greater than that of the organs with the sense. For when these organs are in an unnatural state, they just impede the activities of perception, whereas a degenerate temperament in the body, far from impeding affections, arouses and intensifies them, since they are more closely attached to the nature of the body.” (Themistius *In de an.* 7,15–23 *apud*. Polansky, 2007: pp. 55)

What can explain the lack of response to strong incidents are the condition and readiness of the body. When the body is prepared for anger, fear, or other passions, it takes little, and in the case of fear really nothing fearful at all, to provoke the passion. Aristotle can utilize the linguistic and physical connection of ὀργάω, the longing and excitability of the body, with ὀργίζω, the animal's being angry, to support his point. Agitation makes the animal prone to anger. Even more convincingly the body intervenes when those in certain conditions take fright without any real external provocation. By contrast, when the bodily condition opposes a passion, it may not occur, as a very cold condition of body will not allow for anger despite an insulting incident or a very hot condition of body inhibits fear in spite of a threatening incident. Therefore it seems that the bodily condition readies the animal to experience a passion or prevents it from experiencing it, and therefore clearly the body is intimately connected with the affective life of animals, and presumably psychical life generally. (Polansky, 2007: pp. 54)

Portanto, as disposições do corpo influenciam na maneira como somos afetados. Não apenas as condições de curto prazo presentes no momento da afecção, mas também as disposições naturais e aquelas desenvolvidas ao longo do tempo impactam de forma decisiva na constituição da emoção. Nos tratados zoológicos, existem alguns comentários que convergem com essa linha de raciocínio. Animais de sangue frio, por exemplo, tendem a ser mais medrosos do que aqueles de sangue quente e a finura do sangue tem envolvimento com maior ou menor habilidade cognitiva (*PA.* 648a2-11, 650b18-651a2). A tese de que as disposições do corpo são relevantes para a constituição da emoção, podendo refreá-las ou provocá-las, abre um caminho, que será por nós explorado no quarto capítulo deste trabalho, a saber: ela nos permite explicar como a virtude é capaz de guiar as emoções. Por hora, apenas tenhamos esse ponto em mente.

Chama a atenção, prosseguindo, a formulação de que as emoções são “formas implicadas na matéria”. A tradução de Lóio (2013) encerra aqui uma forte tomada de posição. O trecho é muito complicado, pois os manuscritos trazem duas formulações distintas: λόγοι ἔνυλοι ou λόγοι ἐν ὕλῃ (Polansky, 2007: pp. 56). A polêmica diz respeito a saber se estamos falando de formas implicadas na matéria, tal como na tradução, ou de definições que incluem matéria dentro delas (HICKS, 1907: pp. 199; cf.

Metaph. 1033a4-5). De todo modo, o que nos importa aqui é o envolvimento tanto da forma quanto da matéria nas emoções.

Vão se somar aos dois elementos já apresentados, forma e matéria, mais dois, o que nos permite vislumbrar as quatro causas aristotélicas envolvidas na emoção. Sobre isso, nos diz Polansky (2007: pp. 56):

Aristotle offers an example of how an affection should be defined: “Being angry is a sort of motion of such a body or part or faculty by this for the sake of this” (403a25–27). This is the paradigm for any such definition since it is formulated in terms of genus and difference and sets out the four causes: form, substratum, mover, end. Other emotions and most likely other affections of the soul should be similarly defined. An affection is a motion in genus, and the rest of the definition – of some sort, of something, by something, for the sake of something – supplies the difference. The sort of motion is the form, that which is in motion is the substratum, what gives rise to the motion is the moving cause, and that for the sake of which is the final cause. Strictly, motions take place in bodies, and Aristotle prominently mentions body to confirm that passions of soul are enmattered, but if an affection is just a motion of body, then it is questionable how it is an affection of soul. Hence he has carefully stated that it is some sort of motion of a certain kind of body or its part or a faculty. It is motion of an ensouled body, or of some part of ensouled body or soul, or of some faculty, which part or faculty could be psychical, so that the affection may be a motion in body and soul, and even the definition of thinking might conform to the model.

Aparece aqui, partindo do exemplo da cólera, uma possível definição para as emoções: “encolerizar-se é certo movimento de certo corpo, ou de certa parte ou faculdade do corpo, suscitado por causa e em vista de tal fim”. O gênero é o movimento. A forma é o tipo de movimento; o corpo (que possui alma) que se move é a matéria e o substrato; a causa eficiente é aquilo que provoca a afecção, o responsável por gerá-la; e a causa final, aquilo para que tende o movimento, sendo no caso da cólera, a vingança.

Poderíamos, então, generalizar esse modelo de definição para todas as outras afecções que são mencionadas por Aristóteles dentro do *corpus*?

Ethica Nicomachea e Ethica Eudemia: ruína e ação.

O estudo da alma também deve ser feito pelo homem político, mas ele deve estudá-la em função destes objetivos e tanto quanto for suficiente em relação ao que analisa, pois examinar com minúcia talvez seja por demais laborioso para o que se propõe. (*EN. I, 13, 1102a22-25*)⁶³

Causa espanto constatar que, apesar da centralidade possuída pelas emoções dentro do esquema conceitual responsável por explicar o funcionamento da ação humana no pensamento do Estagirita, tal noção jamais recebe um tratamento teórico adequado dentro dos tratados de filosofia prática, não se preocupando Aristóteles em prover-nos com algum tipo de definição, mesmo que precária, para o conceito. De que a emoção é um conceito importante para o seu esquema conceitual, não resta dúvida. Diógenes Laércio (V, 31), na Antiguidade, por exemplo, afirma ser de Aristóteles a sentença que profere que “o sábio não é sem emoções, mas moderado em suas emoções” (*in Zingano, 2009: pp. 143*). Ainda que possamos discutir a autenticidade desta e de outras sentenças atribuídas ao filósofo grego, a ideia parece de fato estar presente, ainda que implicitamente, no seu pensamento.

Há indícios textuais da importância das emoções para a teoria que está sendo exposta nas *Éticas*, chegando elas mesmo a serem abordadas de forma residual em alguns momentos. Além disso, em muitos casos parece ser fundamental pressupor alguma definição, ou pelo menos certos predicados, sobre elas para que o pensamento se torne coerente. Efetivamente, as emoções são um dos dois únicos conceitos psicológicos a partir dos quais a ética se erige aos quais o pensador grego não dedica um tratamento exaustivo, sendo o outro o desejo (COOPER, 1996: pp. 238; 1999: pp 406). Destes dois, que estão tão intrinsecamente relacionados - aparentando, às vezes, até mesmo se confundirem - só existem algumas listas espalhadas pelas obras.⁶⁴

⁶³ θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ' ὅσον ἰκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα: τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶ τῶν προκειμένων. Tradução de Marco Zingano.

⁶⁴ O desejo é discutido de forma detalhada no Capítulo 4.

Resta, por conta disso, a impressão de uma lacuna insuperável na teoria aristotélica da ação, fazendo recair sobre as *Éticas* a suspeita de se estar perante uma monumental ruína.⁶⁵ Reconstruir esse complexo edifício é o objetivo daqueles que vão explorar as afirmações da *Rhetorica* sobre as emoções, visando exportá-las para o contexto da filosofia moral. Preenchem-se, assim, os espaços vazios. A questão é saber até que ponto tal empreitada é possível. Posto que os objetivos visados são distintos, deve-se questionar se a teoria das emoções da *Rhetorica* é coerente com as afirmações sobre a participação do fenômeno emocional na vida prática presentes na *Ethica*. Além disso, responderia a teoria das emoções da *Rhetorica* a todas as necessidades conceituais demandadas pela *Ethica* para completar sua teoria? Seguindo a argumentação da seção anterior, acreditamos que a resposta para o primeiro seja sim, ou seja, podemos considerar coerentes aquelas obras dado que em ambos os casos Aristóteles precisa trabalhar com o que as emoções são e não apenas com o que elas aparentam ser. Na *Rhetorica* isso se dá porque é preciso saber o que as emoções são para que se possa produzi-las nos ouvintes, enquanto na *Ethica* aquela se insere nas investigações metaéticas dos conceitos envolvidos na ação.

Há três pontos centrais que devem ficar claros na leitura da *Ethica*: a relação entre virtude e emoções; as listagens de emoções; a divisão da alma em partes e a inserção das emoções dentro desse esquema. Além disso, o último capítulo da *Ethica Nicomachea* traz um argumento sobre a natureza composta do homem que reverbera no nosso tópico, sendo necessário mencioná-lo.

As emoções estão profundamente vinculadas com um dos conceitos centrais da filosofia da *πράξις*, a virtude (*ἀρετή*). Aristóteles reiteradamente afirma concernir a última não somente às ações, mas também às emoções. Isto se dá no momento exato em que ele nos revela sua definição de virtude, localizando-se no mesmo lugar a mais extensa das listagens de emoções que se pode encontrar em qualquer uma das duas *Éticas* (*EN*. II, 4, 1105b21-25). O sentido em que é possível afirmar que a virtude diz

⁶⁵ A metáfora da ruína para descrever as lacunas de uma filosofia moral ancestral é inspirada pelo início da obra *After Virtue* de MacIntyre (1981 in 2007: pp. 1-5). Lá é sugerida a hipótese de um mundo onde todas as ciências foram destruídas por uma revolta anti-científica. Passado certo período, os homens resolvem tentar reconstruir a ciência, entretanto, eles não sabem mais o que ela realmente é, só possuindo fragmentos da ciência do passado (por exemplo, o conhecimento de experimentos descolado do conhecimento do contexto teórico que os atribuía sentido) como meio de guiá-los.

respeito às emoções, entretanto, ainda precisa ficar claro, pois a primeira é uma disposição para um determinado tipo de escolha deliberada, enquanto que aparenta ser um contrassenso imaginar que emoções possam ser objeto de algum tipo de tomada de decisão. Mais do que isso, Aristóteles, discutindo se as virtudes seriam emoções, capacidades ou disposições, afirma categoricamente que elas não são emoções e que emoções não envolvem escolha deliberada. Lê-se:

A seguir, deve-se investigar o que é a virtude. Dado, pois, que os estados que se geram na alma são três: emoções, capacidades, disposições, a virtude será um deles. Entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor; por capacidades, os estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções: por exemplo, aqueles em função dos quais somos capazes de encolerizar-nos, afligir-nos ou apiedar-nos; por disposições, aqueles em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções. Então, nem as virtudes nem os vícios são emoções, porque não nos dizemos virtuosos ou viciosos em função das emoções, mas nos dizemos em função das virtudes e dos vícios, e porque nem elogiamos nem censuramos em função das emoções (pois o homem que teme não é elogiado nem o que se encoleriza, tampouco é censurado o que se encoleriza sem outra qualificação, mas o que se encoleriza de um certo modo), mas elogiamos ou censuramos em função das virtudes e dos vícios. Além disso, encolerizamo-nos e tememos independentemente de uma escolha deliberada, ao passo que as virtudes são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada. Acrescente-se a estas considerações que dizemos que somos afetados em função das emoções, porém não dizemos que somos afetados em função das virtudes e dos vícios, mas que nos dispomos de um certo modo. (EN. II, 4, 1105b20-1106a7)⁶⁶

⁶⁶ ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἔξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπειτα ἡδονὴ ἢ λύπη: δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι: ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ: ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα. πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὔθ' αἱ ἀρεταὶ οὔθ' αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα (οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς), κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ

Sendo um estado da alma, a virtude deverá ser ou uma capacidade, ou uma emoção ou uma disposição. Temos aqui um argumento que depende da aceitação dessa divisão, pretensamente exaustiva,⁶⁷ dos tipos de estados da alma. Para definir o que é uma emoção, Aristóteles apela para uma listagem de estados e para uma afirmação ampla. Os estados são o desejo, a raiva, a pena, o medo, a confiança, a inveja, a alegria, o ódio, o anseio, o ciúmes e a pena. Chama a atenção a inclusão do desejo, da alegria e do anseio na listagem das emoções. A distinção entre desejos e emoções será trabalhada no capítulo 4, sendo necessário apenas salientar que, aparentemente, os dois conceitos não se igualam, nem podem ser reduzidos um ao outro. O anseio parece muito próximo semanticamente do desejo, sendo difícil entender em que ele se distingue. Já a alegria, que, no dia-a-dia, é tida como uma das emoções mais básicas, misteriosamente não se encontra citada na *Rhetorica*.

Curiosamente, ele também se utiliza do exemplo das emoções para definir as capacidades e as disposições. A primeira não nos interessa tanto, só querendo dizer que para que se sinta uma determinada emoção é pressuposta a capacidade de sofrê-la. Já a disposição tem pontos mais interessantes, visto que Aristóteles irá considerar que as virtudes são disposições. A disposição com relação às emoções, explica o autor, é um sólido estado de caráter responsável pela tendência de se sentir determinada emoção de determinada maneira (violentamente, moderadamente, de maneira fraca).

O que distingue as emoções das virtudes é que as últimas envolvem uma escolha, enquanto que não seria possível escolher sofrer uma determinada emoção. A

τὰς κακίας ἐπαινούμεθα ἢ ψεγόμεθα. ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. πρὸς δὲ τούτοις κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πως. Tradução de Marco Zingano.

⁶⁷ Conclui-se que só podem se tratar de disposições. Temos aqui um argumento por eliminação. Como nota Zingano (2008: pp. 96-98), alguém poderia objetar que a lista não é exaustiva e Aristóteles não apresenta nada para garantir que o seja. Entretanto, segue Zingano, é possível que apresentemos um contra-argumento. Como já foi dito anteriormente, a virtude se predica da categoria da qualidade. Nas *Categoriae*, ela é dividida em quatro tipos. O primeiro são as disposições e estados. Julia Annas nos informa que a diferença entre eles é o seu grau de durabilidade, sua estabilidade. Ela nota que a palavra usada, ἔξις, refere-se aos estados, enquanto as disposições são expressas pela palavra διάθεσις. Os estoicos, posteriormente, irão manter a ideia, mas farão uma inversão do sentido dos termos. As virtudes, portanto, seriam marcadas por uma estabilidade. O segundo tipo é aquele das capacidades naturais. O terceiro tipo são as afecções, das quais as emoções são partes. O quarto tipo é aquele das formas e figuras dos corpos, podendo ser excluídos da análise que fazemos aqui, pois as virtudes são qualidades da alma. Portanto, Aristóteles teria sim dado uma lista exaustiva dos tipos de fenômenos em que a virtude poderia ser classificada.

dificuldade que surge diz respeito a como se adquiriria essa disposição para ser afetado de determinada maneira, visto não ser a emoção passível de escolha, enquanto que a virtude, para se constituir, precisa da reiteração de certos atos (e, seguindo a mesma lógica, se a virtude também se refere às emoções, deve haver, também, a reiteração de certos sofrimentos). Tal precisa ser consequência das escolhas do agente, ainda mais que é dito que somos elogiados e censurados pela forma como sentimos determinada emoção. Como poderíamos ser responsabilizados por algo que foge ao nosso controle? Teremos tempo para discutir esses pontos no capítulo final.

Algumas linhas depois, Aristóteles irá afirmar novamente que a virtude concerne tanto as ações quanto as emoções e que existe uma forma adequada de sentir uma emoção. A formulação não é muito diferente da anterior, sendo incluído a afirmação de que o meio termo é sentir tais emoções no momento certo, na ocasião certa, com relação à pessoa certa, pelo propósito certo e da maneira correta. Vejamos o trecho:

Quero dizer a virtude moral, pois ela concerne a ações e emoções, nas quais há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude. (*EN.* II, 6, 1106b15-20; *cf.* *EE.* 1220b12-13)⁶⁸

Tendo esclarecido os dois primeiros pontos, podemos passar para o terceiro. Trata-se da tipologia da alma presente na *Ethica*. O último ponto pode parecer excessivamente preciosista, fugindo de nossos objetivos, entretanto ele terá importância central no debate que opõe os que defendem que as emoções envolvem o exercício da δόξα e os que consideram ser necessário apenas a φαντασία. A teoria da alma é avançada no primeiro livro da *Ethica Nicomachea*. O contexto em que essa teorização está inserida é o da investigação sobre o ἔργον do homem. Ali Aristóteles distingue

⁶⁸ λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν: αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὖ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. Tradução de Marco Zingano.

entre duas partes da alma, sendo o critério que permite essa divisão o tipo de vínculo que cada parte estabelece para com o λόγος.

A primeira é a parte racional, sendo caracterizada desta maneira por possuir ou exercer o λόγος; inversamente, a segunda parte é irracional por não incluir nenhuma dessas capacidades. Entretanto, há uma complexidade fundamental na apresentação desta segunda parte, pois ela possui um aspecto duplo. Há uma dimensão sua cujo acesso ao λόγος encontra-se inexoravelmente vetado; enquanto a outra, que não é propriamente racional, ainda assim é capaz de escutar o λόγος, podendo deixar-se persuadir e ser guiada por ele, obedecer aos seus ditames (EN. 11002b31-33; EE. 1219b30).

Tal doutrina na alma não é de todo original. Platão vai se dedicar profundamente ao tema. A sua doutrina é inicialmente exposta na obra *A República*, aparecendo de modos distintos posteriormente no *Filebo* e no *Timeu*, tendo sua formulação mais acabada naquele tido como o último dos diálogos, *Leis*. A doutrina que Sócrates apresenta em *A República* é deveras conhecida, sendo uma teoria tripartite da alma. Haveria o elemento *apetitivo* (ἐπιθυμητικόν), o *irascível* (θυμοειδής) e o *racional* (λογιστικόν). Cada um destes constituiriam um domínio próprio da alma, cindindo-a em três, sendo apresentados em analogia com cada uma das partes da cidade. Além disso, existiriam desejos específicos para cada parte da alma. Da parte apetitiva são frutos a fome, a sede, a concupiscência carnal, a ganância por riquezas; da parte irascível, o desejo por poder e honra; da parte lógica, o desejo pelo saber. Nesse primeiro modelo platônico as emoções encontram-se dispersas entre as três partes (Fortenbaugh, 2008: pp. 23-38). A versão mais rica da doutrina platônica encontra-se, no entanto, na obra tardia *Leis*. Nesse diálogo, a alma é tratada por um modelo bipartite. Esta bipartição não deve ser entendida como estabelecendo uma separação entre, de um lado, sensações e impulsos, e do outro, todos os tipos de cognição. Muito pelo contrário, aqui as emoções são fenômenos cognitivos, mas também são distintos da reflexão racional.

O modelo que nos é apresentado na *Ethica Nicomachea*, como vimos, é bipartite, seccionando a alma em parte racional e irracional. Buscando ser mais preciso no olhar para o texto, seria mais coerente com sua exposição dizer que a alma é dividida em parte diretamente vinculada ao λόγος e parte não diretamente vinculada a ele -

dividindo-se a última em não-vinculada e indiretamente vinculada. Não se deve interpretar o mecanismo de funcionamento desse segundo aspecto da segunda parte da alma como uma mera imitação do mecanismo da primeira parte, a racional, mas sim entender que a sua manifestação se dá tomando a outra como ponto de referência. Sobre o tema, Aristóteles nos diz:

Resta, então, uma certa forma de vida ativa inerente na dimensão da alma que no humano é capacitante de razão. A possibilidade capacitante de razão do humano manifesta-se de duas maneiras. Uma, através da obediência ao sentido orientador, a outra, quando já o possui, através da ativação do seu poder de compreensão. (EN. 1098a1-5)⁶⁹

Onde estariam, então, as emoções? Broadie (1991: pp.61-72) nos diz que tanto as sensações, quanto os desejos e as emoções se encontram na segunda parte. Há polêmicas sobre se os três tipos de desejo encontram-se na parte não diretamente vinculada, e dentro dessa, se só a βούλησις se encontraria naquela capaz de escutar a razão. Um aspecto que devemos salientar por ser de importância fulcral para nossa discussão é que, caso incluamos as emoções na parte da alma não possuidora do λόγος, fica difícil defender uma interpretação que diga que as emoções se constituem de exercícios da δόξα.

Uma das grandes dificuldades que foram percebidas pela literatura secundária é que, para provar a existência e explicar o funcionamento das duas partes da alma, o modo como a não-vinculada poderia vir a escutar ou não aos comandos da parte racional, Aristóteles se utiliza de dois argumentos problemáticos (Broadie, 1991: pp. 63-67). O primeiro consiste em atentar para a existência do fenômeno da ἀκρασία, o qual basicamente implica que alguém aja por desejo em desacordo com a sua escolha racional. Nestes casos, podemos ver o imperativo do λόγος ser subjugado pela outra parte, resistindo-lhe ou simplesmente ignorando-o. Já o segundo irá apelar para uma estranha metáfora, dando ele como exemplo a admoestação de um pai ao seu filho, citando a advertência, a censura e a exortação. O fato dela ser capaz de se tornar

⁶⁹ λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος: τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον: κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι.. Tradução de António de Castro Caeiro.

obediente, mostra analogicamente como poderia existir outro elemento na alma, além do racional, que pode escutar a razão. (EN. 1102b30-a3).

Outro ponto que precisa ser destacado antes que passemos a examinar a *Rhetorica* encontra-se no derradeiro livro da *Ethica Nicomachea*. Lá nos é dito que a vida contemplativa, dedicada exclusivamente ao intelecto, é a mais nobre de todas, entretanto, ela estaria além das capacidades do humano, sendo a vida prática regida pela virtude, aquilo de mais aproximado da perfeição a que o homem pode alcançar. O mesmo ocorre porque:

A existência vivida de acordo com as outras formas de existência é feliz, mas numa segunda ordem, porquanto as atividades que se produzem desse modo fazem parte do horizonte Humano enquanto tal. É que as ações justas ou corajosas ou conforme às restantes possibilidades de cumprimento da excelência que realizamos através do nosso relacionamento com os outros implicam uma atenção cuidada com as pretensões de cada um, seja em contratos comerciais, nos momentos de necessidade, seja em toda a espécie de situações em que se encontrem, seja em toda a espécie de paixões que os aflijam, tudo isto parece ser próprio do acontecimento do Humano. Algumas situações parecem resultar do fato de existirmos num corpo próprio e a respeito de muitas coisas parece haver um laço de estreita afinidade entre a excelência do caráter e as paixões que nos afligem. Por outro lado, também a *temperança* parece estar estreitamente conectada com a excelência do caráter, e esta por sua vez com a *sensatez*, se é que justamente se dá o caso de, por um lado, os princípios fundamentais da *sensatez* serem excelências constitutivas do caráter e, por outro, o sentido orientador das excelências caracterizadoras ser projetado segundo a *sensatez*. Estando as excelências do caráter por sua vez, elas próprias, intimamente ligadas às paixões que nos afligem, elas existem na nossa natureza composta; as excelências humanas fazem parte desse acontecimento composto. Assim também são a existência vivida de acordo com elas e a felicidade que com elas pode ser alcançada. Mas a felicidade que faz parte do poder de compreensão existe separadamente. Mas seja apenas dito isto acerca dela, pois um tratamento mais rigoroso desta questão sairia do âmbito do presente inquérito. (EN, X, 1178a9-23)⁷⁰

⁷⁰ δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρεῖαις καὶ πράξεσι παντοίαις ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστῳ: ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται

Ou seja, o homem nunca poderá viver a plenitude da vida contemplativa, pois ele não é intelecto puro, sendo de natureza composta, envolvendo tanto o intelecto quanto o componente físico, matéria. O homem é dotado de percepção sensorial, sendo por isso suscetível ao prazer e à dor. As paixões estão em estreita relação com essa natureza composta, não sendo puramente fruto do intelecto. A virtude moral também se vincula à natureza composta do homem. O que está em jogo aqui é que o homem tem uma natureza complexa, envolvendo tanto o intelecto quanto os afetos. A virtude harmoniza, modera, esses afetos, os quais jamais poderão ser extirpados, visto serem conseqüências da natureza humana.

Tendo terminado a leitura, podemos agora fazer um inventário dos pontos centrais. Estabelecemos que a emoção se vincula à virtude, sendo a últimas responsável por moderá-la. As virtudes diferem das emoções por serem disposições, ou seja, traços sólidos do caráter responsáveis por fazer o sujeito tender à algo, faltando determinar de que forma seria possível alcançar uma disposição para sofrer determinada emoção de determinada forma. Por fim, as emoções se vinculam à dimensão composta do homem, parte matéria, parte intelecto, não subsistindo sem a presença da primeira parte.

***Rhetorica*: a riqueza fenomenológica das emoções.**

The different modes of state-of-mind and the ways in which they are interconnected in their foundations cannot be interpreted within the problematic of the present investigation. The phenomena have long been well-known ontically under the terms “affect” and “feelings” and have always been under consideration in philosophy. It is not an accident that the earliest systematic interpretation of affects that has come down to us is not treated in the framework of “psychology.” Aristotle investigates the pathé [affects] in the second book of his Rhetoric. Contrary to the traditional orientation, this work of Aristotle must be taken as the first systematic

πάντα ἀνθρωπικά. ἕνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνφκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἤθους ἀρετῆ. συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. συνηρημέναι δ' αὐταὶ καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν: αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί: καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη: τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω: διακριβῶσαι γὰρ μείζον τοῦ προκειμένου ἐστίν. Tradução de António de Castro Caieiro.

hermeneutic of the everydayness of Being with one another. Publicness, as the kind of Being which belongs to the “they” not only has in general its own way of having a mood, but needs moods and “makes” them for itself. It is into such a mood and out of such a mood that the orator speaks. He must understand the possibilities of moods in order to rouse them and guide them aright. (Martin Heidegger, *Being and Time*: pp. 178)

A primeira metade, 1-11, do livro II da *Rhetorica* é notoriamente conhecida como o *Tratado das Paixões*, lá encontrando-se o tratamento mais detalhado sobre o fenômeno do πάθος existente na *opera* de Aristóteles. O contexto responsável por levá-lo a abordar as emoções já foi discutido anteriormente quando tratamos o problema do método. Trata-se do segundo tipo de prova existente na retórica, a prova emocional. Causa estranheza, já na primeira visada, a discrepância entre o tipo de abordagem dispensado para ela com relação àquele dado às outras duas outras espécies de prova. Por que Aristóteles privilegiaria a emoção, em detrimento do caráter e da argumentação? Não estaria ele se contradizendo com a censura que, já no começo do tratado, disparara contra os autores antigos que se dedicaram à escrita de manuais e tratados de retórica?

Uma possível resposta seria que, dado que o tema tinha se tornado tão hegemônico nas discussões pretéritas, era necessário aclarar, de uma vez por todas, o tópico, desfazendo seus erros. Sua intenção seria polemizar. Aristóteles não advoga pela supressão das emoções do discurso retórico, entendendo-as de maneira própria. Discorrer sobre elas, nesse sentido, não se opõe ao seu ataque frontal aos antecessores, mas o radicaliza, pois permite que se compare sua visão com a deles. Mas que visão é esta? O objetivo da retórica, nos seus dizeres, é a produção de um determinado juízo (ἐπει δὲ ἔνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορικὴ), devendo ela, portanto, cuidar dos elementos que conduzem a ele. Como já vimos, estes podem ser, em primeiro lugar, o raciocínio argumentativo, em segundo, o modo como o orador se apresenta perante a plateia (ele deve se mostrar prudente, virtuoso e benevolente), e, por fim, em terceiro, o tipo de disposição emocional em que se encontram os ouvintes (*Rhet.* 1377b). Sobre a última é dito:

A forma como o orador se apresenta é mais útil nos atos deliberativos, mas predispor o auditório de uma determinada maneira é mais vantajoso nos processos judiciais. Os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado ou para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza. Por um lado, quem ama acha que o juízo que deve formular sobre quem é julgado é de não culpabilidade ou de pouca culpabilidade; por outro, quem odeia acha o contrário. Quem deseja e espera alguma coisa, se o que estiver para acontecer for à medida dos seus desejos, não só lhe há de parecer que tal coisa acontecerá, como até será uma coisa boa; mas para o insensível e para o mal-humorado passa-se exatamente o contrário. (*Rhet.* II, 1, 1377b28-1378a5)⁷¹

Assim, as emoções são vistas em estrita relação com os julgamentos, estando sua importância vinculada à capacidade de afetá-los. O estado de espírito daquele que é levado a julgar o predispõe a alcançar determinado tipo de convicção. O orador deve saber se aproveitar da psicologia do jurado de modo a conseguir um resultado satisfatório. Para isso, ele fará uso de seu conhecimento sobre as emoções e a maneira de suscitá-las. Justifica-se, portanto, a análise cuidadosa das emoções que é levada a cabo durante grande parte do segundo livro.

O primeiro capítulo enuncia a definição geral das emoções, a qual, é de se imaginar, abarca todas as emoções aristotélicas. Diz o autor:

As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias. Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à ira, por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os irascíveis, contra quem costumam irritar-se e em que circunstâncias; é que, se não possui mais do que um ou

⁷¹ τὸ μὲν οὖν ποιὸν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα χρησιμώτερον εἰς τὰς συμβουλὰς ἐστίν, τὸ δὲ διακεῖσθαι πῶς τὸν ἀκροατὴν εἰς τὰς δίκας: οὐ γὰρ ταῦτα φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ' ὀργιζομένοις καὶ πρῶως ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ τὸ παράπαν ἕτερα ἢ κατὰ μέγεθος ἕτερα: τῷ μὲν γὰρ φιλοῦντι περὶ οὗ ποιεῖται τὴν κρίσιν ἢ οὐκ ἀδικεῖν ἢ μικρὰ δοκεῖ ἀδικεῖν, τῷ δὲ μισοῦντι τὸναντίον: καὶ τῷ μὲν ἐπιθυμοῦντι καὶ εὐέλπιδι ὄντι, ἐὰν ἢ τὸ ἐσόμενον ἡδύ, καὶ ἔσεσθαι καὶ ἀγαθὸν ἔσεσθαι φαίνεται, τῷ δ' ἀπαθεῖ ἢ καὶ δυσχεραίνοντι τὸναντίον. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

dois destes aspectos, e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire a ira. E o mesmo acontece com as outras emoções. Ora, como nas nossas análises anteriores fizemos a descrição das respectivas premissas, assim também procederemos em relação às emoções e distingui-las-emos segundo o método estabelecido. (*Rhet.* II, 1, 1378a19-29)⁷²

A definição pode ser dividida em duas partes: uma referindo-se às alterações cognitivas e outra aos prazeres e dores. Nos próximos dois capítulos deste trabalho dedico-me de maneira explícita às dificuldades relativas a cada uma dessas partes, não sendo necessário que nos alonguemos sobre isso aqui. Posterior à definição, Aristóteles apresenta um aprofundamento no tratamento das emoções. Cada uma delas envolve três aspectos centrais, aos quais sua abordagem das emoções específicas deverá prover: o estado de espírito em que se encontra aquele que padece da emoção, contra quem ela é direcionada e em que circunstâncias se manifesta.

Quais são as emoções reconhecidas por Aristóteles? A divergência nesse ponto por parte dos comentadores torna-se completamente compreensível quando atentamos para a aparente arbitrariedade com que ele aborda cada uma das emoções específicas. Não há padrão, método ou critério. Tudo é muito opaco, sendo difícil estabelecer os limites entre os conceitos apresentados, dizer o que é emoção e o que não é. Talvez seja efetivamente impossível dar uma resposta para esse problema, o que não impede que se beba dessa fonte, pois ela é rica em comentário e observações sobre a psicologia do homem.

Das emoções aristotélicas, seis são explicitamente definidas como sendo dores, enquanto três são afirmadas como sendo prazeres. Além disso, no trecho acima, o autor também afirma serem emoções os contrários daquelas citadas. Intuitivamente, portanto, os contrários das emoções definidas como dores seriam definidos como prazeres, e vice-versa. Entretanto, o ponto não é tão simples como parece. Há casos em que o

⁷² ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία. δεῖ δὲ διαιρεῖν περὶ ἕκαστον εἰς τρία, λέγω δ' οἷον περὶ ὀργῆς πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ, καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, καὶ ἐπὶ ποίοις· εἰ γὰρ τὸ μὲν ἐν ἧ τὰ δύο ἔχοιμεν τούτων, ἅπαντα δὲ μὴ, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ὀργὴν ἐμποιεῖν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ὥσπερ οὖν καὶ ἐπὶ τῶν προειρημένων διεγράψαμεν τὰς προτάσεις, οὕτω καὶ περὶ τούτων ποιήσωμεν καὶ διέλωμεν τὸν εἰρημένον τρόπον. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

contrário da emoção dolorosa não parece ser uma emoção prazerosa, mas sim uma supressão da dor. Chama a atenção que uma das emoções, o ódio, chega a ser explicitamente definida como ausente de dor (DOW, 2015: pp. 150-151). Além disso, há emoções, como a raiva, que parecem envolver tanto o prazer quanto a dor, sendo uma espécie de mistura deles (*cf.* FREDE, 1996). Seria o contrário dessas últimas emoções também uma mistura de prazeres e dores ou não?

De todo modo, a exposição é feita de forma quiástica, vindo em pares do tipo positivo/negativo, negativo/positivo. Como dissemos acima, repetem-se em todas as abordagens, ainda que não na mesma sequência e nem com o mesmo grau de detalhamento, os seguintes elementos: a razão que a acarreta, o estado mental da pessoa que a sofre, e para quem ela é dirigida. Tal divisão se assemelha com a teoria das quatro causas de *Physica* II, 3, faltando apenas a causa material (KENNEDY, 2006: pp. 114). Como vimos anteriormente, no *De Anima* também existe um esquema conceitual que remete às quatro causas, lá incluídas todas. A raiva tem como substrato material a fervura do sangue próximo ao coração. Entretanto, seríamos capaz de individuar esse substrato para todas as emoções?

Moss (2012: pp. 75) considera que, tirando quatro das emoções abordadas pelo autor, todas as outras seriam próximas em definição, permitindo que falássemos de uma classe natural das emoções.⁷³ As emoções cuja abordagem diverge do tratamento geral são a amizade, o ódio ou inimizade, a gentileza e a indelicadeza, ou seja, dois pares de contrários. A autora toma o caminho mais radical com relação a essas quatro últimas: ela as exclui do tratamento proposto, considerando que Aristóteles apenas as aborda em deferência com o senso comum. Entretanto, como vimos anteriormente, Aristóteles não busca analisar no livro II o que as pessoas pensam que as emoções são, ou seja, ele não busca lugares comuns sobre elas que poderiam gerar fácil adesão, mas ele busca conhecer o que as emoções efetivamente são de maneira a produzi-las. É de se perguntar, assim, por que ele se preocuparia em fazer essa deferência ao senso comum. Por conta disso, a proposta de Moss não parece satisfatória, sendo necessário encontrar uma explicação que dê conta daquela inclusão. Tal é uma das maiores aporias que a leitura do Livro II da *Rhetorica* gera. Infelizmente, solucioná-la ainda está longe das

⁷³ É preciso salientar que Moss considera que Aristóteles aborda apenas treze emoções. A termo de comparação, Dow considera existirem dezessete.

nossas capacidades, o que significa que teremos de deixar aqui intocado esse mistério perturbador.

Vejamos, então, em termos gerais, as emoções aristotélicas. O objetivo aqui almejado não é dar conta das inúmeras especificidades fenomênicas das emoções apresentadas por Aristóteles, mas sim termos uma base de fenômenos aos quais a definição geral citada anteriormente deve ser capaz de dar conta. Por conta disso, dois aspectos nos importam: o elemento cognitivo, ou seja, em virtude de que tipo de cognição, a emoção é constituída; e a presença de prazeres e/ou dores. Tais tópicos são o tema dos próximos dois capítulos, sendo necessário estabelecer aqui apenas a existência destas temáticas no tratamento específico das emoções.

A raiva (*ὀργή*) é a primeira das emoções a ser analisada. Afirma-se ser ela um desejo, acompanhado de dor, de vingança em virtude de uma insolência realizada por outrem (*Rhet.* II, 2, 1378a30-32). O elemento cognitivo é a percepção da insolência realizada. Deve-se atentar que aqui, assim como nas outras emoções, tal cognição envolve um elemento avaliativo. Não se trata apenas da percepção de um determinado ato ou gesto, mas sim do reconhecimento de que tal ato é uma insolência. Com relação à nossa segunda preocupação, vemos que a raiva é acompanhada de dor.

A abordagem dada para a raiva é a mais complexa e detalhada apresentada por Aristóteles. Em virtude disso os comentadores se acostumaram a tomá-la como um caso paradigmático. Entretanto, tal passo parece inconveniente. Isso se dá porque a raiva é a única das emoções a conter na sua definição a referência ao desejo (*Rhet.* II, 2, 1378a30). Dentro da Academia, houve um intenso debate sobre o tópico de estabelecer o *genus* da raiva (*Top.* 127b26–32, 150b27–151a19, 156a32–3). Uma hipótese de forte aceitação é a de que seria o desejo esse *genus*. Desta forma, seria a dor a *differentia*? Ainda que se tome tal como verdadeiro, ainda não chegamos a especificar a raiva, pois existem outros estados que também podem ser ao mesmo tempo desejos e dores (DOW, 2015: pp. 151). Assim, seria necessário incluir o conteúdo intencional da dor, ou seja, a insolência pública sofrida e o objeto do desejo na definição, a vingança. Dow discorda dessa última afirmação, pois, para ele, o tratamento feito por Aristóteles não distingue o conteúdo intencional do desejo daquele da dor. Ambos os conteúdos são imputados ao estado como um todo, e não especificamente à dor ou ao desejo. Ou seja, tanto o desejo

quanto a dor teriam como objetos intencionais a insolência sofrida e o fim almejado, a vingança. Dessa forma, a raiva seria um desejo doloroso por vingança, em virtude de um insolência realizada contra o sujeito.

Não seria somente a dor, no entanto, que se encontraria presente na raiva, pois “associado (ἔπεται) com cada ocorrência da raiva existem prazeres associados com a expectativa de alcançar a vingança (*Rhet.* 1378b21)” (DOW, 2015: pp. 151-152). Chama a atenção que o termo utilizado, ἔπεται, é o mesmo presente na definição geral das emoções citada acima. Isto pode indicar um forte contra argumento em relação à leitura robusta do termo no trecho, indicando um vínculo de *genus* entre os prazeres e dores, de um lado, e as emoções do outro (como em Aspásio) ou mesmo reduzindo-as aos primeiros (como Dow). O prazer da expectativa de vingança não parece aqui ser parte da definição da emoção, mas sim ser um dos seus acidentes essenciais. O argumento, porém, ainda precisa ser desenvolvido, o que será feito no próximo capítulo.

O oposto da raiva é a tranquilidade (πρότης). Ainda que se possa discutir se ela não seria melhor descrita como uma privação, a redação de Aristóteles indica uma atitude positiva, e não uma mera ausência (KENNEDY, 2006: pp. 121). Isso implicaria que à alma diz respeito também o prazer e não apenas a supressão da dor. Sua relação com a raiva é complexa, visto que Aristóteles parece tratá-la como um episódio que sucede a raiva, oriundo da percepção⁷⁴ de que não houve insolência, ou que ela foi feita de forma involuntária (1380a1-10). Tal percepção é o elemento cognitivo da tranquilidade.

No capítulo 4 ocorre a discussão de um dos pares de contrários excluídos por Moss, a amizade (φιλία) e a inimizade (ἔχθρά), a última parecendo se confundir com o ódio (μισεῖν). O elemento cognitivo da amizade parece ser a percepção de se estar na presença de um amigo e/ou que algo de bom ocorreu a um amigo, o que nos leva a sentir prazer, sendo o oposto o da inimizade (1381a3-6). Dow (2015: pp. 153) aponta que a φιλία não se aparenta de forma alguma com uma emoção, sugerindo a possibilidade de Aristóteles aqui estar tratando de uma disposição para a emoção, uma

⁷⁴ Nesta discussão sobre as emoções específicas, diversas vezes utilizo-me dos termos percepção e aparecer. Tais não devem ser lidos como implicando uma tomada de posição com relação a faculdade cognitiva responsável por produzir o tipo de avaliação geradora da emoção, mas em um sentido lato. Efetivamente, o vocabulário de Aristóteles no trecho faz menção tanto à aparições quanto crenças, sendo tal um aspecto fundamental da disputa entre os *doxásticos* e os *phantásticos*. cf. Capítulo 2.

disposição para sentir prazer com a presença do amigo. Esta leitura tem uma vantagem: ela é coerente com as afirmações feitas na *Ethica* de que a amizade é uma virtude (*EN*, VIII, IX). Além disso, como vimos na seção anterior, a *Ethica Nicomachea* efetivamente fala da existência de disposições para se sentir certas emoções..

Se com relação à amizade tal solução já é fortemente especulativa, visto que em nenhum momento na *Rhetorica* Aristóteles distingue emoções de disposições para emoção, não parecendo a última ser seu objeto de interesse nesse ponto, com relação à inimizade a solução não é nada satisfatória. Dow (2015: pp. 154) experimenta a possibilidade de se estar falando que a disposição é sem dor por não ser uma emoção, mas sim uma disposição, sendo apenas os episódios emocionais que ocorrem em virtude dessa disposição que possuem dor. Aristóteles, porém, compara a inimizade não com uma disposição para sentir raiva, mas com episódios de raiva, concluindo da comparação que a inimizade não possui dor. Não parece razoável supor que Aristóteles compararia dois estados da alma de tipos distintos, principalmente se nos lembrarmos que o Estagirita distingue explicitamente emoções de disposições. A solução de Dow, portanto, é brutalmente especulativa. Ele chega mesmo a assumir essa impotência, ao afirmar melancolicamente que está “inclinado a acreditar que é isto que Aristóteles deveria ter dito aqui” (*ibidem.*).

O capítulo cinco discute o medo (φόβος) e a confiança (θάραχος). O medo é a dor relativa à aparência de que um mal futuro, doloroso ou destruidor, irá atingir o sujeito (1382a21–2). Portanto, seu elemento cognitivo é a aparição de algo como uma coisa perigosa e próxima, estando acompanhado de dor. A confiança é o oposto do medo, envolvendo a aparição da segurança se encontrar perto, e as coisas perigosas distantes (1383a16-19). É discutível se ela realmente envolve prazer ou apenas a supressão da dor.

O capítulo sexto discorre sobre a vergonha (αἰσχύνη) e a indecência (ἀναισχυντία). A vergonha é a dor relativa à aparência das coisas levarem a uma perda de reputação (1383b12–13; 1384a22). A indecência, aparentemente, é a emoção daquele que realiza as atitudes vergonhosas. Deve-se ter cuidado para não confundir a vergonha dos gregos com aquela das sociedades de matriz hebraica. Os primeiros não possuíam desenvolvido um sentimento individual, privado, de culpa, mas referiam-se a um

juízo coletivo, a uma perda de reputação (KENNEDY, 2006: pp. 132). O caso da indecência é mais complexo. Primeiro, visto que o objetivo visado pelo autor é a produção das emoções, é difícil imaginar de que forma produzir sentimentos de indecência poderia ser útil ao orador (*ibidem.*: pp. 137). Segundo, a indecência⁷⁵ parece ser muito mais a ausência de qualquer sentimento de vergonha do que um sentimento propriamente dito. Seria ela uma percepção prazerosa de que o ato que se está a realizar é vergonhoso, capaz de gerar a perda da reputação? Ainda que saibamos que a psique humana é complexa, tal possibilidade parece destoar completamente do horizonte semântico da psicologia aristotélica. O tratamento lacunar dado à indecência por parte do autor, além disso, dificulta o trabalho do intérprete.

O sétimo se propõe a discutir a gratidão (*χάρης*) e a ingratidão (*αχαριστία*). Curiosamente, temos aqui uma abordagem distinta das outras. Aqui o foco não é o estado mental daquele que é grato ou ingrato, mas sim o ato de fazer um favor, e é suposto ser óbvio (*δῆλον*, 1385a16) como isso pode funcionar como uma explicação da emoção. Além disso, não há nenhuma referência aos prazeres e dores na sua abordagem. Por outro lado, parece intuitivo considerar que a gratidão envolve algum tipo de prazer, ainda que esse se misture com a dor da obrigação da reciprocidade e a ingratidão, algum tipo de dor (DOW, 2015: pp. 152-153). Com relação ao elemento cognitivo da gratidão, ele parece ser a percepção de que alguém nos fez um favor. Curiosamente, tal parece ser o mesmo da ingratidão.

O oitavo capítulo trata da pena (*ἔλεος*). Ela é a dor relativa à aparência de que um mal terrível irá cair sobre alguém que não o mereça (1385b13-16). O nono aborda a indignação (*νεμεσῶν*). Sentir indignação é sentir dor pelo fato de alguém ser bem-sucedido sem o merecer (1387a8). A inveja (*φθόνος*) é o objeto do capítulo que sucede. Ela é a dor relativa à aparência de que aqueles que nos são iguais estão alcançando melhores resultados do que os nossos. Já o capítulo onze trata da emulação (*ζῆλος*). Ela é a dor relativa à aparência de que há bens possíveis de serem alcançados por si próprio, mas que também podem ser alcançados por outro concorrente (1388a32).

Parece haver a também a justa satisfação, que se refere ao prazer sentido quando alguém sofre uma punição merecida (1386b27); a felicidade pelo outro, um prazer

⁷⁵ A tradução em inglês “shamelessness” é mais bem-sucedida em apontar esse ponto do que o termo indecência.

vinculado à aparência de que o outro alcançou um bem de forma justa (1386b30); e por fim aquilo que os alemães chamam de *Schadenfreude*, o prazer oriundo da dor sofrida pelo outro, em virtude de uma perda ou destruição (1387a1-3) (DOW, 2015: pp, 157). Entretanto, é difícil estabelecer se Aristóteles está realmente aqui falando de emoções individualizadas ou aclarando elementos das emoções tratadas nos capítulos anteriores.

Temos aqui um conjunto diverso de evidências fenomenológicas, discussões da psicologia do homem, do modo como ele se relaciona socialmente com os outros, as quais precisam ser integradas em uma teoria que aclare os detalhes da definição geral apresentada em *Rhet.* II, 1, – ou seja, que explique o tipo de alteração ocorrida, o impacto cognitivo da última, e o papel dos prazeres e dores. Dada a aparente multiplicidade de tratamentos apresentados pelo Estagirita, tal tarefa implica na discussão comparativa detalhada dos elementos textuais, os quais nos levam a diversas encruzilhadas, sendo hercúleo o trabalho de desfazer todas as aparentes contradições que lá florescem. Entretanto, nossos objetivos aqui são mais modestos. Devemos encontrar a coerência por trás dos elementos constitutivos da definição, tendo sempre em mente a necessidade de dar conta, pelo menos em linhas gerais, de todas, ou da maior parte, das emoções.

Neste capítulo, atingimos alguns elementos que devem nos guiar nas investigações posteriores. Determinamos que as emoções encontram-se no espectro passivo do ser, estando intrinsecamente relacionadas a uma contraparte ativa. Além disso, determinamos que a emoção é uma afecção da alma, pressupondo, entretanto, a presença do substrato material, já que ela não se dá sem o corpo. Elas envolveriam quatro causas: a formal, o tipo de movimento ocorrido na alma; a material, a transformação ocorrida no substrato; a eficiente, aquilo que gera a emoção; e a final, aquilo a que tende o movimento. Vimos também que as emoções se encontram em estreita relação com a virtude, sendo a última responsável por moderá-las. Com relação à tipologia da alma encontrada na *Ethica*, as emoções se encontram na parte não diretamente vinculada ao *lóγος*, sendo ainda necessário aclarar qual a relação delas com o último.

Por fim, vimos que a *Rhetorica* apresenta o mais completo tratamento para as emoções presente no *corpus*. Nela encontramos uma definição geral para as emoções, a

qual se constitui de dois elementos, o cognitivo, emoções envolvem a percepção de um dado algo como sendo de uma dada forma, e o acompanhamento dos prazeres e dores. Com relação às discussões específicas das emoções, tirando alguns poucos casos problemáticos, todas parecem envolver uma remissão a esses dois elementos. Entretanto, faz-se necessário, ainda, aclarar a natureza da cognição envolvida nas emoções e qual o vínculo estabelecido por elas com os prazeres e dores. Só depois de termos claro tal ponto, poderemos nos voltar para o papel das emoções na ação, termo final deste trabalho. Avancemos, portanto.

Capítulo 2: A dimensão cognitiva das emoções.

A pertinência da questão cognitiva para a definição das emoções: um debate atual.

A definição apresentada no trecho abaixo se constitui de duas partes: a primeira concerne à relação entre as emoções e as alterações cognitivas, enquanto a segunda aponta para o fato delas serem acompanhadas pelos prazeres e dores. O trecho em que a definição é apresentada, no entanto, não é dos mais claros, envolvendo ambiguidades semânticas da língua grega que parecem implicar em visões filosóficas distintas. Vejamos o que se encontra escrito no excerto em questão:

As paixões são aquilo em virtude do qual nós somos alterados e diferimos em relação aos nossos julgamentos, sendo acompanhadas de dor e prazer, por exemplo, raiva, pena, medo e outras paixões similares e seus contrários. (*Rhet.* II, 1, 1378a19-21)⁷⁶

O presente capítulo se dedica à abordagem da primeira parte da definição, enquanto a segunda será analisada no capítulo três desta dissertação. Nos meandros semânticos dos conceitos envolvidos nessa primeira parte do trecho, abre-se um caminho tortuoso, sendo por ele que irão se guiar as principais oposições recentes no debate das emoções na obra do Estagirita: a discussão do vínculo entre as emoções e as cognições. As mudanças nos juízos seriam somente uma consequência das reações emocionais, ou, pelo contrário, seriam as mudanças nos juízos que desencadeariam as reações emocionais, concluindo-se disso que a cognição é constitutiva da emoção? Mais

⁷⁶ ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

radical ainda, é possível aventar a hipótese de que as emoções se reduzam às cognições, sendo elas movimentos cognitivos do espírito?

O livro *Aristotle on Emotion* (1978 *apud.* 2008) de W. W. Fortenbaugh contribuiu de maneira decisiva para o estabelecimento da centralidade do problema da modificação dos julgamentos, defendendo ele que as emoções se distinguem em ser das alterações cognitivas, sendo a relação entre elas de causalidade, com as últimas causando as primeiras. Seduz autores da filosofia das emoções contemporânea, principalmente os que se incluem na corrente cognitivista, - Robert Solomon (2003) como exemplo mais óbvio -, a possibilidade de ter em mãos uma teoria que dê conta das dificuldades presentes na relação entre emoções e juízos. O conflito entre ambos não é um problema ultrapassado, encontrando-se bastante vivo em questões contemporâneas como, por exemplo, a das emoções recalcitrantes, noção usada para referir-se a casos em que a pessoa é atingida por uma experiência emocional a despeito de seus juízos indicarem-lhe o contrário. Por conta dos méritos filosóficos da teoria peripatética, autores atuais passaram a tentar aproximar seus pensamentos daqueles defendidos por Aristóteles, encontrando nele um aliado de peso, capaz de legitimar suas próprias posições perante à história da filosofia.

A leitura de Fortenbaugh, por outro lado, vem sofrendo contestação. Muitos têm afirmado que as emoções aristotélicas não envolvem necessariamente crenças ou opiniões, mas somente o exercício da faculdade da φαντασία, e que aceitar uma teoria que implique no exercício de faculdades como a δόξα ou a ὑπόληψις teria como resultado impor sem razão um viés excessivamente intelectualista às emoções. A solução intelectualista seria oposta ao princípio da parcimônia, e também geradora de diversas aparentes contradições. Esta última posição chama-se *phantástica*, enquanto aquela cuja linhagem remonta à Fortenbaugh é chamada de *doxástica* (MOSS, 2012: pp. 70).

A investigação neste capítulo se divide em dois momentos. O primeiro consiste em uma apresentação geral da teoria aristotélica da cognição (κριτικός), a qual aparenta incluir a percepção (αἴσθησις), a intelecção (νόησις) e a *phantasia* (φαντασία). Tal passo é necessário, pois a discussão posterior envolve detalhes dessa teoria. Em seguida,

tendo esclarecido o funcionamento das faculdades cognitivas, poderemos compreender melhor o debate e as aporias surgidas nas querelas entre os *doxásticos* e os *phantásticos*.

Κρίσις, cognição e estratos de intencionalidade em Aristóteles.

Ao falar de cognição, estamos nos utilizando de uma terminologia moderna. Dentro do grego antigo, o termo que traduz tal ideia é κρίσις (MOSS, 2012: pp. 3), o qual possui diversas acepções. O *Liddell and Scott* (2007: pp. 394) nos traz as seguintes:

(...) separating, distinguishing, decision, judgement, choice, election, interpretation of dreams or portents, judgement of a court, result of a trial, condemnation, trial of skill or strength, dispute, event, issue.

Em que consiste e como se estabelece a teoria aristotélica da cognição? Para dar uma resposta, é necessário ler o *De Anima*. No primeiro livro deste tratado, tendo acabado de realizar uma minuciosa investigação a respeito da doutrina de seus predecessores, Aristóteles conclui que existem duas características principais que a opinião geral parece imputar à alma: ser princípio do movimento (κίνησις), faltando estabelecer se ela move sendo imóvel ou estando em movimento; e ser capaz de conhecer os objetos da realidade, destacando-se o brocado de que o semelhante conhece o semelhante. Vislumbra-se então uma possibilidade de unificação entre as duas características, pois a própria cognição parece ser um certo tipo de movimento. Assim, é importante que iniciemos por uma abordagem de aspectos gerais da teoria aristotélica do movimento.

A doutrina do movimento pode ser encontrada espalhada pelas diversas partes do *corpus*, sendo investigada por excelência na *Physica*. Lá nos é dito que o movimento envolve três elementos. Há uma assimetria, pois um deles é o substrato (ὑποκείμενον), enquanto os outros dois são o par de contrários (*Phys.* I, 7, 190a13-21; 191a12-a20). A interação dos contrários se daria através da substituição de um pelo outro, tendo o substrato como *locus* do processo (ANGIONI, 2013: pp. 143-144). Assim, para que algo venha a ser, é preciso que outro algo se corrompa. Os contrários serão a *forma* (εἶδος) e

a *privação*. O movimento será definido como sendo o “ato daquilo que está em potência enquanto em potência” (*Phys.* III, 1, 214b4-5). Ainda que o trecho seja difícil, o aspecto principal parece ser o de que o movimento (κίνησις), em oposição à ἐνέργεια, é incompleto, subsistindo apenas enquanto ainda há alguma potencialidade a ser atualizada. Além disso, o movimento irá abranger diversos tipos: alteração qualitativa; crescimento e definhamento; geração e corrupção; e a locomoção ou deslocamento (*Phys.* II, 224b35-225b9).

No Livro II do *De Anima*, começa a ser esboçada a própria teoria da alma de Aristóteles, tendo ela como um de seus vértices a questão da divisibilidade da alma em partes, lá sendo trabalhado um modelo de tripartição. Partindo do princípio de que é a ‘vida’ (ζωή)⁷⁷ o que distingue o animado do inanimado, e levando em consideração que ‘vida’ se diz de vários modos, ou seja, possuir “o entendimento, a sensibilidade, o movimento de deslocamento e o repouso, e ainda o movimento relativo à nutrição, o envelhecimento e o crescimento” (*DA.* II, 2, 413a20-25; cf. REIS, 2012: pp. 210-211),⁷⁸ Aristóteles determina ser a *nutrição*⁷⁹ o critério mínimo de movimento para a presença da vida.

O argumento baseia-se em que seria possível separar esta faculdade de todas as outras nos seres percíveis, não podendo o mesmo ser dito de nenhuma outra (II, 2, 413a21-413b; II, 3, 415a1-5). Existiria, portanto, a alma vegetativa, comum a todos os entes vivos e responsável pela manutenção da vida através da nutrição, do crescimento, do perecimento e da reprodução (*DA.* II, 4, 415a20-415b); a alma perceptiva, exclusiva dos animais, responsável pela percepção sensorial, e que acarreta a presença do prazer e da dor, além de ser responsável por um dos tipos de desejo, o apetite (II, 2, 413b20-25; II, 3, 414b1-5); e a alma racional, que envolve a capacidade discursiva e a do entendimento, característica específica do ser humano (II, 3, 414b15-20).

A cognição parece estar presente em mais de uma faculdade, a saber, na percepção (αἴσθησις), na φαντασία e no intelecto (νοῦς). Franz Brentano encontra na

⁷⁷ Existem dois termos no grego que podem ser utilizados com o sentido de vida, ζωή e βίος. Keyt (1989 in POLANSKY, 2007: pp. 173) afirma que eles são usados de modo indiferenciado em muitos contextos, mas que o termo ζωή é mais apropriado para se falar sobre as capacidades da alma.

⁷⁸ Tradução de Ana Maria Lóio.

⁷⁹ Com isso, o Estagirita pode realizar um importante passo de sua biologia, incluir as plantas no escopo dos entes vivos, abrindo dessa maneira todo um novo mundo vital (*GA.* II, 3, 736b13; *PA.* IV, 5, 681a12).

teoria da cognição de Aristóteles um precursor histórico da sua própria noção de intencionalidade. A última trata-se da propriedade que determinados entes possuem de serem sobre outros entes. Significa dizer que ela é a característica presente nos desejos, crenças, e outros estados mentais, a qual permite que afirmemos que eles “referem-se a algo”, que são “direcionados a algo”, que possuem determinado conteúdo (JACOB, 2014). Para Brentano, tal noção se encontraria presente em Aristóteles no escopo da teoria da percepção apresentada no *De Anima* (CASTON, 1998: pp. 254). Vejamos o seguinte trecho:

Aristotle himself spoke of this mental in-existence. In his books on the soul he says that the sensed object, as such, is in the sensing subject; that the sense contains the sensed object without its matter; that the object which is thought is in the thinking intellect. (BRENTANO, 1995: pp. 88)

Aqui o autor nos dá três exemplos de que Aristóteles teria falado sobre a intencionalidade. Sua afirmação segundo a qual o objeto da sensação se encontra presente no ato de sentir (*DA*. III, 2, 425b26-426a13); a ideia de que o sentido recebe a “forma sem a matéria” (*DA*. II, 12, 424a17-20; III, 2, 425b23-24); e, por fim, sua defesa de que o que é pensado encontra-se no intelecto. Entretanto, não é só a percepção que possui um objeto intencional, mas também a φαντασία e o intelecto. Assim, reproduzindo o que já passara com a cognição, o fenômeno da intencionalidade parece encontrar-se presente nas três faculdades.

De maneira a testar a pertinência de tais afirmações, deve-se analisar cada uma das faculdades, começando por aquela que Aristóteles primeiro, e de maneira mais alongada, aborda, ou seja, a percepção. Tal parte inicia-se com a discussão da natureza dos objetos sensíveis e das diversas maneiras com que eles se apresentam. Há três tipos de objetos, sendo dois perceptíveis por si mesmo e um por acidente. Os perceptíveis por si mesmo se dividem em próprios de cada sentido (visão, audição, olfato, paladar, tato) e naqueles comuns a todos (*DA*. II, 6, 418a6-20). Existem também os objetos perceptíveis por acidente, os quais são de difícil definição. Aristóteles nos dá como exemplo o caso em que “percebemos certo objeto branco como sendo o filho de Diáres” (418a20-25).

O livro II irá debater os objetos sensíveis próprios, cabendo ao livro III o debate sobre os comuns. Mas o que justificaria um tratamento especial dado a estes últimos? A resposta parece ser a proximidade entre este tipo de percepção e a atividade intelectual. Sobre os sensíveis comuns, nos diz Aristóteles:

Tampouco é possível que exista algum órgão sensorial próprio dos sensíveis comuns, isto é, os que percebemos acidentalmente mediante cada sentido, como o movimento, o repouso, a figura, a grandeza, o número, a unidade. Percebemos todos esses, com efeito, pelo movimento. (...) É por acidente, de fato, que os sentidos percebem os sensíveis próprios uns dos outros. Não existe, porém, um sentido próprio deles, ou não perceberíamos esses objetos senão do modo que foi dito. É por acidente, de fato, que os sentidos percebem os sensíveis próprios uns dos outros. Não atuam, pois, enquanto os sentidos particulares que são, mas enquanto um único sentido, quando se dá, simultaneamente, sensação em relação ao mesmo objeto. (DA. 425a10-425b5)⁸⁰

O Estagirita irá considerar que a atividade do objeto sensível e do sentido é uma e a mesma, embora o seu ser não seja o mesmo. Do mesmo modo que o movimento existe no ente sobre o qual se agiu, o som e a audição em ato devem existir na audição em potência. A ação e a paixão se dão em ato no ente que é afetado, estando a atividade do objeto sensível e da faculdade perceptiva presentes na faculdade perceptiva (426a10-15).⁸¹ Ele também irá se pronunciar sobre um problema que até hoje motiva

⁸⁰ ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὃν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ· ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει (...). τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκός αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ' ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολῆς ὅτι πικρὰ καὶ ξανθὴ (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἅμφω ἔν). Tradução de Ana Maria Lóio.

⁸¹ Os intérpretes têm se dividido com relação ao modo de se entender o tipo de transformação ocorrida no sentido e no órgão sensorial durante o processo de percepção. Aqueles conhecidos como “literalistas” (POLANSKY, 2007: pp. 348-349), dentre os quais destacam-se Slakey, Sorabji e Everson, mais próximos de uma visão fisicalista, consideram que na percepção, o sentido, ao ver o vermelho, torna-se efetivamente vermelho. A percepção seria, portanto, um processo marcado por dois aspectos, de um lado ela teria um componente fisiológico, caracterizado pela alteração material do órgão sensorial, de outro seria a consciência perceptual dos objetos. Tal relação deve ser entendida do mesmo modo que a da matéria para a forma. A leitura de Sorabji (BURNYEAT, 2001: pp. 129-130) aproxima a percepção sensorial da descrição feita por Aristóteles do fenômeno da cólera, na qual ocorre simultaneamente uma fervura do sangue (aspecto material e fisiológico) e um desejo por vingança (aspecto formal) (DA. I, 1, 403a25-b12; *Rhet.* II, 2). Já os “espiritualistas”, como Burnyeat e Broadie, consideram que a percepção é exclusivamente um ato de tornar-se consciente, ocorrendo uma “alteração espiritual” no sentido, sem nenhuma contrapartida fisiológica no órgão sensorial. Seria uma questão exclusiva de forma, sem a

debates acalorados, o da autoconsciência. O sujeito seria consciente de que está percebendo enquanto percebe, sem que isso implique em um novo sentido ou em algum tipo de regresso ao infinito (POLANSKY, 2007: pp. 393).

Cada um dos cinco sentidos particulares teria um âmbito próprio de objetos sensíveis, sendo capaz de discriminar as diferenças no interior dessa classe de entes. Para fazer tais distinções, o sentido se engajaria em *'quasi-julgamentos'*. Não só somos capazes de perceber e estabelecer discriminações dentro de cada uma das classes de sensíveis, avança o argumento, mas também somos capazes de discriminar os diversos sensíveis entre si, como o branco do doce. Mas qual dos órgãos sensoriais que é responsável por essa distinção? Somente os órgãos sensoriais separadamente não parecem ser o suficiente para dar conta desse aspecto da percepção, pois cada órgão só percebe aquilo de seu âmbito, e para fazer esse tipo de distinção é necessário que se perceba objetos de mais de um âmbito.

Assim, a possibilidade da carne (426b15-17) ser o último órgão sensorial é abandonada, sendo necessário para Aristóteles defender a existência de uma faculdade sensorial unificada, a qual teria de ser capaz de perceber objetos de todos os âmbitos, só assim sendo possível estabelecer as distinções entre os diversos tipos de sensíveis. Trata-se de uma faculdade que “diz, entende e percebe” (426b10-20). A unificação dos sentidos nessa faculdade perceptiva abrangente é o que faz a vida animal possível. No *Teeteto* (184d), Platão considera os cinco sentidos como sendo totalmente separados entre si, cabendo à alma pensar sobre as distinções entre os objetos sensíveis. Aristóteles precisa se afastar dessa posição, pois tal significa colocar a capacidade de estabelecer distinções entre os tipos de sensíveis no plano do intelecto, o que geraria contradição com suas afirmações de que os animais não possuem alma racional e ainda assim são capazes de discriminar os vários objetos sensíveis.

A teoria da sensibilidade de Aristóteles, nos aponta Sorabji (1995: pp. 194-195), representa uma importante expansão em relação àquela exposta por Platão no *Teeteto*.

presença da matéria. A expressão ‘alteração espiritual’ não encontra contraparte no grego antigo, mas já está presente nos debates escolásticos (BURNYEAT, 2001: pp. 129-130). Sorabji enxerga nisso um dos passos de um processo de “desmaterialização” da teoria da percepção aristotélica, levada a cabo pelos aristotélicos da Antiguidade tardia e do período medieval, que negaram, por conta da sentença “aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria”, que seria necessária a presença de uma contrapartida material.

Neste último, como dito anteriormente, a alma se utiliza dos sentidos para perceber as qualidades sensíveis. Entretanto, não é a partir deles que ela é capaz de fazer distinções e comparar qualidades, de estabelecer se algo é o caso (οὐσία), ou verdadeiro (ἀλήθεια), sendo necessário para tanto a presença da razão (συλλογισμός) e da crença (δοξάζειν). Já a teoria de Aristóteles permite que a percepção possua conteúdo proposicional, sendo por isso que se costuma enxergar nela uma teoria da intencionalidade. A ideia de que o objeto sensível se encontra de algum modo presente no ato da sensação parece ter sua formulação em III, 2, afirmando-se lá que a atividade do objeto sensível é “uma e a mesma” que o funcionamento da sensação (425b26-27; 426a15), e que ambas ocorrem juntas naquele que percebe (426a10-11). O objeto pareceria, assim, ser constitutivo do ato perceptivo.

Entretanto, a posição aristotélica não é ausente de dificuldades já que ele parece afirmar que a percepção julga, fala e raciocina. Um caminho possível é ler tais afirmações de modo mais flexível, considerando que o sentido, enquanto λόγος, é capaz de dizer, sem que isso implique comprometimento com linguagem, já que os animais não a possuem, e vendo a referência ao pensamento como um apontamento a respeito da proximidade entre o sentido e o intelecto (POLANSKY, 2007: pp. 393-402).

O capítulo três do terceiro livro introduz um dos conceitos mais importantes e disputados da psicologia aristotélica, o segundo estrato de cognição, a φαντασία. Em linhas gerais, ela pode ser entendida como a potência existente na alma responsável pela produção de representações mentais (REIS, 2012: pp. 285). A dificuldade principal do texto encontra-se no fato de que Aristóteles utiliza-se de uma pluralidade de termos, νοεῖν, φρονεῖν e διανοεῖσθαι de modo indiscriminado na sua abordagem, sendo quase impossível estabelecer as sutilezas semânticas presentes.

A φαντασία tem importância central para o debate sobre a intencionalidade já que ela parece ser a chave para solucionar as questões sobre como é possível que algo ausente possa ainda assim ser pensado, estando, portanto, de certa forma, presente; sobre como podemos pensar sobre aquilo que não existe, já que o mesmo não poderia ser produzido por uma forma exterior; além de sobre como poderíamos pensar sobre aquilo que é falso. Tais questões não encontram resposta na teoria da percepção

sensorial e Aristóteles efetivamente formula questões desse tipo em alguns momentos de sua obra (*MR.* 450a25-451a14; *DA.* I, 1, 403a23-b2).

Caston (1998: pp. 258-259) irá apontar que a *φαντασία* será o elemento que permitirá que tais fenômenos ocorram, pois ela funciona como uma espécie de imagem que permite que lembremos daquilo que foi anteriormente experienciado. A tese é expressa por Aristóteles no contexto de seu tratado sobre a memória, encontrando-se, porém, dificuldades para adaptá-la aos outros casos. Caston também defende, de maneira polêmica, que tal abordagem implica numa preferência de Aristóteles por uma posição representacionista com respeito ao que é apresentado na *φαντασία*. A representação não envolveria necessariamente a instanciação de todas as propriedades do que se representa, mas simplesmente a instanciação literal de algumas delas. O que estaria em jogo seria uma similaridade parcial e não total.

É preciso, portanto, entender a caracterização feita por Aristóteles da *φαντασία*. O texto inicia pela discussão a respeito da semelhança da percepção com o entender e o pensar. Em todos estes casos a alma discrimina e conhece um ente, sendo por conta disso que os antigos (*DA.* III, 3)⁸² teriam dito que perceber e pensar são a mesma coisa. Para Aristóteles, tal hipótese deve ser afastada, e isto por dois motivos: o primeiro sendo o fato de que todos os animais percebem, mas nem todos⁸³ são dotados do pensamento; enquanto que o segundo refere-se ao problema do erro. A percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira, enquanto o pensamento é passível de enganos, podendo ser verdadeiro ou falso. Assim, perceber também se diferencia do entender, já que há o entender corretamente (a sensatez, a ciência e a opinião verdadeira) e o entender de modo incorreto.

Com relação à percepção sensível, está é necessária para que possuamos *φαντασία*, mas as duas não se confundem. Aristóteles nos dá quatro argumentos que bloqueiam tal identificação. O primeiro alude ao fato de que a *φαντασία* atua enquanto dormimos, produzindo os sonhos, mesmo sendo claro que os sentidos não se encontram

⁸² As citações de Empédocles e Homero não parecem apoiar a afirmação de Aristóteles sobre seus predecessores, sendo as opiniões dos comentadores contraditórias. De qualquer modo, Aristóteles parece atribuir, aqui e em outros lugares, a Empédocles, Demócrito, Parmênides e Anaxágoras, tais teses. (REIS, 2012: pp 287-288).

⁸³ Aristóteles parece atribuir algum tipo de *phronesis*, entendimento ou experiência (*EN.* 1141a26; *Metaph.* 980a28-981a3) a outros animais além do homem.

em atividade (III, 3, 428a5). O segundo aponta que a *φαντασία* não poderia ser um dos sentidos em potência, pois tal é sempre encontrado nos animais, enquanto que a *φαντασία* não; também não poderia ser em ato, pois algum ato da sensibilidade subsiste nos animais, o que faria com que, caso o igualássemos à *φαντασία*, a última teria que subsistir em animais inferiores, como formigas, abelhas e vermes. Este argumento causa estranheza aos que estão familiarizados com os textos aristotélicos, visto serem diversos os pontos que ele parece deixar claro que todos os animais, inclusive os inferiores, possuem *φαντασία*. O terceiro remete ao fato de que os sentidos jamais se enganam em relação aos seus objetos próprios, enquanto que a *φαντασία* é frequentemente falsa. Já o quarto e último aponta que as imagens, tanto aquelas que perduram após a visão, quanto as desvinculadas a um ato recente de visão, podem ocorrer mesmo quando o sentido da visão não está sendo utilizado, como quando estamos de olhos fechados (REIS, 2012: pp. 289-290)

Aristóteles continua sua análise discorrendo sobre se a *φαντασία* poderia se confundir com o intelecto, a ciência ou a opinião. Quanto às duas primeiras opções, a hipótese é afastada, pois ambas são disposições sempre verdadeiras e já nos foi dito que a *φαντασία* em muitos casos é falsa. Já com relação à última, a convicção (*πίστις*) que ela envolve pressupõe a persuasão racional, o que inviabilizaria a presença da *φαντασία* na maior parte dos animais. A *φαντασία* também não deve se confundir com a suposição (*ὑπόληψις*). A última, a qual pressupõe a *φαντασία* para que possa se realizar, se dá em referência a objetos que independem de nós. O pensar inclui a imaginação e a suposição. Aristóteles parece querer nos dizer que o ato de pensar combina uma imagem presente na mente com uma suposição relativa a ela. Existe também a possibilidade de considerar que o pensar se trata de um conceito amplo, que abrangeria a imaginação e a suposição como suas espécies (REIS, 2012: pp. 288-289).

Faz-se necessário chamar a atenção para o trecho em que Aristóteles distingue a *φαντασία* da suposição, e isso porque a argumentação desemboca no nosso tópico central, as emoções. Distinguindo os dois conceitos citados, Aristóteles parece sugerir que somente a *φαντασία* sozinha não seria suficiente para causar a reação emocional, sendo necessária a participação da faculdade racional. Por conta disso, o trecho será reivindicado pelos defensores da tese *doxástica* como prova cabal de que Aristóteles

tinha uma concepção mais robusta do mecanismo emocional, envolvendo sempre a presença do λόγος. Diz o Estagirita:

É evidente que a imaginação não é pensamento e suposição. Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens), e ter opinião não depende somente de nós, pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira. Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras. (DA. 427b16–24)⁸⁴

A parte negativa do capítulo é concluída com uma refutação de que a φαντασία possa ser uma espécie de combinação entre percepção sensível e opinião, em claro debate com as posições apresentadas por Platão em seus diálogos *Timeu* (52a), *Sofista* (264a-b) e *Filebo* (39b). A definição da φαντασία só nos é dada na parte final do capítulo. Sendo certo que é possível um movimento provocar outro movimento secundário e conexo ao primeiro, a atividade dos órgãos sensoriais parece fazer parte desse grupo de fenômenos, pois gera uma alteração secundária, similar à original. A φαντασία é justamente essa alteração. Isso explica porque ela necessita da percepção sensorial e só pode ocorrer em seres dotados de alma sensitiva.

Aristóteles retoma aqui a discussão sobre os diversos tipos de objetos sensíveis, próprios, acidentais e comuns, presente no capítulo 6 do livro II, inserindo uma hierarquização baseada no seu grau de falibilidade. A percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira, a dos acidentais tem maior possibilidade de engano, enquanto a dos comuns é aquela mais passível de erro. O movimento gerado pela ação da percepção sensível em ato será diferente em virtude de pertencer a cada um dos três

⁸⁴ ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ [νόησις] καὶ ὑπόληψις, φανερόν. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλόμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ καὶ θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

tipos: o primeiro é verdadeiro quando a sensação está presente, os outros dois podem ser falsos tanto na presença quanto na ausência, sendo maior a probabilidade de erro quando o sensível se encontra mais distante. Por fim, Aristóteles nos apresenta sua definição:

Assim, se nenhuma outra faculdade possui as características referidas a não ser a imaginação e ela é o que foi dito, a imaginação será um movimento gerado pela ação da percepção sensorial em atividade. Ora, uma vez que a visão é o sentido por excelência, a palavra “imaginação” (φαντασία) deriva da palavra “luz”, porque sem luz não é possível ver. E, pelo fato de as imagens permanecerem e serem semelhantes as sensações, os animais fazem muitas coisas graças a elas. Acontece isso a uns – por exemplo, aos animais selvagens – por não terem entendimento; a outros, porque se lhes tolda, por vezes, o entendimento, por estarem doentes ou durante o sono. Esse é o caso, por exemplo, dos homens. (DA. 428b30-429a5)⁸⁵

Por fim, o funcionamento da faculdade intelectual, aquela com a qual a alma discorre e faz suposições, terceiro estrato de cognição, estrutura-se de modo semelhante ao da perceptiva, ainda que em 427b7 tenha sido estabelecido que os dois processos não são idênticos. Entender é o ser afetado pela ação do objeto entendível, captando sua forma inteligível, do mesmo modo que perceber é o ser afetado e receber a forma dos objetos sensíveis (III, 4, 429a13-15). Essa parte da alma é impassível (ἀπαθής), embora capaz de receber a forma inteligível, e é, em potência, tal como tal forma, mas não é ela mesma (a16-18). Por fim, como se complicações já não bastassem, diz-se que, para que entenda todas as coisas, o intelecto precisa ser separado (a20).

A formulação é obscura. Com relação à impassibilidade, o ponto retoma *Timeu* 50a-51a, sendo aquela característica necessária para que não se altere as formas que se apreende. Reis (2012: pp. 294-295) reconstrói toda a estrutura do argumento, sendo tal:

⁸⁵ εἰ οὖν μηθὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ φαντασία (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λεχθέν), ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη. ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι. Tradução de Ana Maria Lóio.

(...)

- a) pensar é como perceber, no sentido de receber a forma do que é pensado sem a matéria, e de tornar-se, de alguma maneira semelhante a ela;
- b) se o que pensa já tiver uma forma, não será possível que adquira a forma alheia;
- c) não há nada que não se possa pensar;
- d) logo, o que pensa não tem qualquer forma, exceto esta: ser potencial, isto é, capaz de receber formas.

O texto segue nos dizendo que a distinção entre as duas faculdades, a sensorial e a intelectiva, se daria justamente em virtude de a primeira envolver os sentidos e o órgão sensorial, sendo por isso inseparável do corpo (a29). Quando do ato de conhecer, caso o objeto a ser inteligido seja imaterial, seja uma forma, então o que entende e o que é entendido serão o mesmo, visto que a ciência teórica e o objeto cientificamente cognoscível são o mesmo (430a3-5). Aristóteles, tal como na ética (*EN.* I, 13, 1103a5-10), irá distinguir entre dois tipos de intelecto: um passivo, capaz de se tornar todas as coisas, e outro ativo, capaz de fazer todas as coisas (430a13-16). É preciso lembrar que o intelecto não trabalha sozinho durante a intelecção, pois “a alma nunca entende sem uma *φαντασία*” (7, 431 a17). Ele irá entender as formas nas *φαντασία* (b3).

Tendo determinado o funcionamento das três capacidades cognitivas apresentadas por Aristóteles (percepção, *φαντασία* e intelecção), podemos adentrar ao tópico mais polêmico do debate sobre a filosofia das emoções na obra do Estagirita. Trata-se da querela que divide os *doxásticos* e os *phantásticos*. Tal querela está intimamente relacionada com a natureza das faculdades cognitivas, sendo necessário guardar os detalhes da sua caracterização de forma a analisar a cogência dos argumentos propostos pelos intérpretes.

Δόξα e φαντασία: o problema das faculdades.

Aspecto central para a nossa problemática, os filósofos (e também os linguistas, artistas, *etc.*) têm se dedicado de maneira incansável aos problemas que emergem no âmbito da representação. Quando adentramos o campo da filosofia das emoções, de

maneira recorrente acabamos por esbarrar neste conceito, parecendo ser ele essencial para que se estabeleça o vínculo existente entre as emoções e o mundo. Envolveriam as primeiras, necessariamente, uma representação do último - estando aberta até mesmo a hipótese de elas reduzirem-se à estas representações, sendo os fenômenos mentais que chamamos de emoções apenas uma forma, ou elemento, ou mesmo manifestação do liame entre a consciência e o mundo externo - ou haveria um outro tipo de mecanismo em ação mediando a relação entre o mundo dos sentimentos e o concreto? Os comentadores têm dado preferência à leitura representacional. A partir daí, entretanto, o consenso se esvai. O que é responsável por gerar essa representação, de que maneira ela é capaz de desencadear ou mesmo ser uma reação emocional, se as emoções envolveriam ou não alguma forma de assentimento ao conteúdo destas representações, além de como se dá a estruturação deste processo, são algumas das perguntas sem resposta.

Tais representações, além disso, tem caráter avaliativo, sendo responsáveis por identificar e atribuir àquilo que nos aparece as qualidades de bom ou mal, prazeroso ou doloroso. O modo como se dá essa atribuição é, no entanto, objeto de intensa polêmica. A disputa central gira em torno de duas correntes de análise, as quais se preocupam em determinar qual o tipo de faculdade da alma que tem o exercício vinculado à constituição das emoções. A primeira considera que toda emoção envolve ou é consequência de algum tipo de juízo ou crença. O exercício da δόξα, da ὑπόληψις, ou da πίστις, faz-se necessário. Com isso, o mecanismo emocional se torna inexoravelmente dependente da faculdade intelectual, νοῦς, capaz de exercer o λόγος, sendo esta uma dimensão exclusivamente humana. Entretanto, temos aqui uma contradição com aquilo que é apresentado na *Ethica*, a saber, que as emoções pertencem à parte da alma não diretamente vinculada ao λόγος. Como poderiam elas, então, se constituírem a partir do exercício dele?

Já a segunda corrente exegetica vai encontrar na φαντασία, entendida no sentido técnico do *De Anima* de ‘aparicção quasi-perceptual’, a chave para evitar os pouco palatáveis corolários da primeira leitura. A existência de emoções não implica necessariamente a utilização da faculdade racional, estando acessível a todos aqueles entes dotados de alma sensorial. O último ponto é importante, pois, apesar de não

possuírem alma racional, Aristóteles descreve o comportamento dos animais imputando-lhes emoções. Trata-se de uma leitura de cunho deflacionista, minimalista, cuja consequência maior é evitar os comprometimentos ontológicos a que a outra parece levar, tornando menor o conjunto das propriedades necessárias para que o fenômeno emocional se realize.

A interpretação que entende as emoções como fenômenos constituídos pelo exercício da φαντασία é chamada de *phantástica*. Entre os que a defendem estão Cooper (1996), Sihvola (1996), Striker (1996), Nieuwenburg (2002), Price (2009) e Moss (2012). O vocabulário do segundo livro da *Rhetorica*, como nos aponta Moss (2012: pp. 70-71), traz uma importante evidência da solidez da posição. Discorrendo sobre as diversas emoções, é comum que Aristóteles se utilize do nome φαντασία e das diversas variações do verbo φαίνεσθαι na apresentação de cada uma delas. Entretanto, este não é um ponto definitivo. Todo cuidado deve ser tomado para se evitar fazer aqui uma inferência tentadora. Não é só porque o vocabulário se assemelha com aquele utilizado nos tratados científicos de psicologia que os conceitos a que os nomes se referem possuem o mesmo sentido. Encontram-se frescas ainda em nossa mente as afirmações metodológicas sobre a ἀκρίβεια, que nos impedem de adotar uma postura ingênua com relação à importação de conceitos de um tratado para o outro apenas levando em conta similitudes linguísticas, sendo necessário buscar outras evidências antes que possamos imputar o sentido técnico aos termos. A língua grega é rica de nuances e possibilidades, a polissemia sendo um fenômeno recorrente. As palavras se dizem de vários modos, e com o termo φαντασία as coisas não são diferentes (MOSS, 2012: pp. 69-70).

Os proponentes da leitura rival, a *doxástica*, como Fortenbaugh (2008) e Nussbaum (1994), irão dizer que no caso do livro II da *Rhetorica* as expressões são utilizadas em um sentido não-técnico, vindo a significar que *algo parece ser de determinada maneira para alguém*, ou seja, significando que a pessoa tem a crença de que as coisas são de tal maneira. O que caracteriza a δόξα como um estado psicológico distinto da φαντασία é sua dependência do λόγος, encontrando-se, assim, exclusivamente na alma racional (*DA*. 428a20-24). Os termos derivados de φαίνεσθαι referem-se ao ato de aparecimento de um dado objeto ou estado de coisas à consciência de uma determinada maneira, sendo escolhidos com o objetivo de salientar o caráter

subjetivo, a expressividade e a vividez da coloração com que essas crenças se manifestam. Utilizando uma expressão anacrônica, o que se visa é apontar para o *qualia*⁸⁶ da crença.

Aristóteles chega a utilizar termos mais claramente ligados ao vocabulário das crenças, como *δοκεῖν* e *οἶεσθαι* para dissertar sobre as emoções. A interpretação *doxástica* parece encontrar respaldo, por exemplo, na abordagem do medo feita no *De Anima* (427b21-24) que citamos na seção anterior. Lá é dito que tememos aquilo que acreditamos ser perigoso, e não a mera aparição de algum perigo, parecendo isto querer implicar que a experiência emocional pressupõe algum tipo de assentimento, de afirmação do conteúdo da representação tal como ela se apresenta para o sujeito. Os *doxásticos* entendem que este tipo de afirmação só poderia ser realizado através da faculdade racional, não sendo a percepção e a *φαντασία* suficientes.

Pretendo, entretanto, defender aqui a leitura *phantástica*. Ela é filosófica e exegeticamente mais interessante, tendo em vista o papel das emoções na ética e na teoria da ação. A tese *doxástica* tem o inconveniente de localizar as emoções no plano do racional, o que gera contradição com a afirmação da *Ethica Nicomachea* de que as emoções não se encontram na parte racional da alma, mas sim na parte não-racional que é passível de escutar a razão. Além disso, ela intelectualiza de forma excessiva um processo que, intuitivamente falando, se entenderia da maneira oposta. Postular uma explicação para as emoções que pressuponha necessariamente o uso da faculdade racional parece ir de encontro com a experiência corriqueira em que as pessoas tomam decisões ou meramente reagem movidos por afecções imediatas e impensadas. Seria possível realmente encontrar uma crença funcionando como premissa oculta em toda ocorrência emocional? Mais ainda, de que forma individualizar esta crença e revelar seu mecanismo de funcionamento? Para que se possa defender a posição *phantástica*, entretanto, não é suficiente apontar para os usos do vocabulário da aparição no texto aristotélico, mas encontrar outras evidências, textuais e conceituais, que a sustentem. O

⁸⁶ “Feelings and experiences vary widely. For example, I run my fingers over sandpaper, smell a skunk, feel a sharp pain in my finger, seem to see bright purple, become extremely angry. In each of these cases, I am the subject of a mental state with a very distinctive subjective character. There is something it is like for me to undergo each state, some phenomenology that it has. Philosophers often use the term ‘qualia’ (singular ‘quale’) to refer to the introspectively accessible, phenomenal aspects of our mental lives.” (TYE, 2018)

caminho para tanto é a análise detalhada da oposição entre as duas correntes. Passo, agora, a isso.

Jamie Dow (2015: pp. 182-183) resume o ponto em um conjunto de quatro perguntas essenciais a que os autores têm tentado dar resposta. São elas:

1. In virtue of the exercise of what psychological faculty do passions have their representational contents?
2. What type of attitude towards their representational contents do passions themselves involve (for the subject herself, for a part of her soul)?
3. If the passions involve phantasia, how do they fit within Aristotle's views on the role of (evaluative and non-evaluative) phantasia in the psychology of humans and other animals?
4. What kinds of conflict does Aristotle recognize as occurring between passions and beliefs, and what resources does he have for explaining these?

A primeira das questões é a mais importante de todas, estando as outras condicionadas ao tipo de resposta que é dada a ela. Trata-se da oposição entre emoções como forma de exercício da δόξα e como forma de exercício da φαντασία. Devemos esclarecer que não se tratam de opções excludentes, não se pretende afirmar que ou se tem uma emoção em virtude da φαντασία ou se tem em virtude da δόξα, mas sim de estabelecer as condições psicológicas mínimas para a constituição da emoção. Ou seja, a pergunta que temos diante de nós é se a φαντασία é condição suficiente para a constituição da emoção ou se a δόξα é necessária. Com isso, ao apostar na leitura *phantástica*, não excluimos a possibilidade de certas emoções específicas, ou em certos contextos específicos, serem produzidas pela δόξα. Tratam-se de emoções intelectualmente mais elaboradas, existindo também as mais simples, produzidas apenas pela φαντασία.

A segunda questão concerne ao tipo de afirmação, de consentimento que é dado ao conteúdo da representação. Cooper (1993: pp. 191–2; 1996: pp. 246–7; 1999: pp. 416–17), Striker (1996: p. 291), e Sihvola (1996: pp. 59–60) consideram que uma das características mais sedutoras da posição *phantástica* é que ela permite uma melhor explicação para fenômeno das paixões não endossadas pelo sujeito. Trata-se das

emoções recalcitrantes, aquelas em que se experiencia uma emoção em desacordo com a própria avaliação racional sobre a situação. Exemplos contemporâneos apontam o medo que se sente ao voar, andar de avião, ainda que se tenha a total consciência de que é um meio extremamente seguro, ou aquele que sentimos ao olhar para baixo da janela de um arranha-céus, como casos de emoções recalcitrantes. O que caracteriza este tipo de emoções é que o seu conteúdo é conflitante com o conteúdo da avaliação racional. Nesse caso, a emoção aparenta consistir na aceitação por parte do sujeito de um determinado conteúdo avaliativo que já fora anteriormente rejeitado (BRADY, 2008).

Já outros, alinhados com a posição *doxástica*, afirmam que esses tipos de ocorrência emocional são desautorizados por Aristóteles, entendendo, assim, que as paixões humanas não são capazes de persistir caso o seu conteúdo seja rejeitado intelectualmente pelo agente. As paixões só seriam capazes de se manifestar quando as crenças da pessoa concordam, em algum nível, com o conteúdo que aparece para ela. O trecho sobre o medo, anteriormente citado, no qual Aristóteles (*DA*. III, 3, 427b21-24) parece nos dizer que, caso a pessoa tenha a certeza de que o medo em questão é completamente sem justificativa, ou seja, que não existe perigo real, ela não irá experimentar tal sentimento, mesmo estando na presença de um *phantasmata* que representa coisas temíveis, parece autorizar este tipo de leitura, sendo apresentada como evidência pelos propositores desta posição. (DOW, 2015: pp. 183-184).

Jamie Dow (2015: pp. 183), por outro lado, irá defender uma posição mista, na qual as emoções envolvem sim um exercício da *φαντασία* - sendo esta última a faculdade responsável por gerar as representações -, mas que, além disso, elas se constituem necessariamente afirmando que as representações apresentam o mundo tal como ele efetivamente é. Entretanto, para Dow, essa afirmação envolverá a participação da faculdade racional, a qual, como Aristóteles diz, sempre pressupõe a *φαντασία*. A posição do autor tem um inconveniente, por ele mesmo assumido, que é o fato dos animais, em virtude da impossibilidade de darem consentimento racional, terem as emoções em um sentido precário, não pleno, do termo, acentuando, assim, de modo desnecessário, a distância entre a constituição afetiva do homem e dos outros animais.

Apesar de aceitar que as emoções envolvem tanto o exercício da *φαντασία*, quanto o assentimento ao seu conteúdo representacional, discordamos da posição de

Dow de que seria necessária a presença da faculdade racional. A φαντασία, defendo, é suficiente para constituir as emoções. Há um conjunto de vantagens que esta posição nos traz. A primeira é que ela não restringe a ocorrência de emoções aos homens adultos, mas a estende para as crianças e para os outros animais, considerando as emoções destes não como versões precárias do primeiro, mas como emoções plenamente realizadas. Mais do que isso, as emoções de todos estes entes se realizariam através do mesmo tipo de processo, do exercício da mesma faculdade, – pois é preciso lembrar que, tirando o homem adulto, todos os outros seres a que Aristóteles atribui vida emocional, só dispõem da capacidade cognitiva da αἴσθησις e da φαντασία (*DA.* III, 3, 427b7-8, b11-14, 428a21-24) -, e não de maneira meramente análoga, o que é coerente com as afirmações que o autor faz em seus tratados biológicos, como, por exemplo, aquelas presentes em *Historia Animalium* VIII, 1, 588a18-30.

A segunda vantagem está na concordância que esta leitura tem com aquilo que é dito na ética, ou seja, as emoções não se encontram na parte racional da alma, e sim naquela que não é racional, mas é capaz de escutar a razão (*EN.* 1098a4; 1102b33; *EE.* 1219b30-31, 1220a10-11). A parte passional deve ser entendida como exercendo uma capacidade representacional capaz de concordar – ou não, como no caso dos acráticos e dos incontinentes (1102b26), - em conteúdo com aquela oriunda da alma intelectual, sendo muito mais do que um *input* motivacional. A maior confirmação da solidez desta leitura encontra-se na referência feita à ἀκρασία em *De Anima* III, 10, 433b7-10, onde é afirmado que tanto o νοῦς quanto a ἐπιθυμία (uma das formas de desejo, e, portanto, localizada nesta parte não racional da alma) realizam asserções, sendo o conflito entre as duas oriundo da incapacidade da ἐπιθυμία em representar e calcular o futuro (DOW, 2015: pp. 186).

A terceira vantagem é que tal interpretação também é coerente com aquilo que é afirmado na e com o projeto da *Rhetorica*. Como vimos no capítulo anterior, a razão pela qual a prova emocional é aceita advém do fato das emoções aristotélicas serem entendidas como oriundas ou constituídas por determinado conteúdo representacional, ou seja, delas possuírem intencionalidade, de maneira que incitar tais emoções na audiência é uma forma de convencer-lhes daquele conteúdo intencional (*Rhet.* 1355a3-6, 1356a1-4, 1377b20-24, 1378a19-20; Dow, 2015: Capítulo II). Dentro de

nossa interpretação, isso permite entender que o orador necessita apenas gerar o assentimento a determinados φαντάσματα, sem que isso implique em uma participação da faculdade racional, leitura que aponta para um maior realismo com relação às dinâmicas envolvidas no convencimento oratório, onde nem sempre a audiência é movida por premissas que são racionalmente criticadas, mas, em muitos casos, simplesmente adere inconscientemente a certas noções subliminares presentes no discurso.

Não queremos dizer que a razão está excluída do processo de convencimento, visto existir a prova emocional, mas sim que existem formas de convencimento que não envolvem a participação direta da razão, sendo possível entender o caso concreto a partir da interação entre estes tipos de convencimento, de modo que se adere a certos conteúdos em virtude de uma prova emocional, a outros, por conta da prova racional, outros mesmo pelas duas vias (há, também, obviamente, a prova ética, que participa igualmente desta dinâmica). É possível assim que a pessoa seja convencida da veracidade⁸⁷ de certa proposição em virtude de uma prova emocional - por exemplo, aceitar a proposição de que x é perigoso, em virtude de se incitar o medo a x -, e que esta proposição seja utilizada como premissa dada para determinada prova racional. Portanto, outra vantagem da leitura é que ela delimita de forma mais forte a distinção entre a prova racional e a emocional.

Afirmção ou neutralidade representacional? O problema das atitudes perante conteúdos cognitivos.

A posição por nós defendida, entretanto, possui uma grave desvantagem. Visto que as emoções envolvem a afirmação do conteúdo de uma representação como sendo de tal maneira, precisamos atribuir à φαντασία a capacidade de realizar avaliações. Ora, não seria o mecanismo avaliativo exclusivo dos animais racionais, visto que só eles possuem o domínio da linguagem, parecendo serem os únicos capazes de estabelecer proposições, de realizar a cópula lógica? Se tal não é verdadeiro, então de que forma a

⁸⁷ E aqui é indiferente a veracidade objetiva das proposições, importando apenas sua veracidade subjetiva, ou seja, aquilo que se toma como sendo verdadeiro.

φαντασία seria capaz de realizar este procedimento? Como se vê, a solução proposta não é das mais intuitivas, entretanto, há evidências textuais que nos permitem sustentá-la.

De que as emoções efetivamente envolvem não apenas uma representação do mundo, mas uma atitude afirmativa, uma aceitação, perante estas representações, fica claro quando nos lembramos do exemplo da tranquilidade. Ela sucede a raiva, sendo seu elemento cognitivo a percepção de que a insolência que se achava ter sofrido não ocorrera, ou que ela foi feita de forma involuntária (*Rhet.* 1380a10-12). Não seria razoável acreditar que a raiva se dissiparia pela mera representação da pessoa enquanto inocente. Muito pelo contrário, a raiva se dissipa porque o sujeito aceita que a acusação era falsa, ou que ela foi feita involuntariamente. A mesma linha de raciocínio pode ser utilizada para as outras emoções, ainda que tal não seja exposto de forma tão clara (DOW, 2015: pp. 202).

Moss (2012: pp. 91) nos aponta quatro trechos em que Aristóteles diz ser a φαντασία capaz de causar a ação, induzindo emoções e desejos. São eles:

Φαντασῖαι εἰς τὰς ἀποφάσεις καὶ τὰς ἐπιθυμίας ἀλλάττουσι τὰς ἀποφάσεις (assim iniciando as mudanças que levam à locomoção). Pois as percepções são uma forma de alteração, e a φαντασία e o pensamento possuem o poder das coisas atuais. (*MA.* 701b16-19)⁸⁸

A origem do movimento, como foi dito, é o objeto que se persegue ou afasta na esfera prática. Por necessidade, calores e arrepios seguem-se do pensamento e da φαντασία destas coisas. (*MA.* 701b33-35)⁸⁹

As afecções adequadamente preparam as partes orgânicas, e o desejo as afecções, e a φαντασία o desejo. (*MA.* 702a17-19; *cf.* 700b17-21, 701a29-36)⁹⁰

⁸⁸ ἄλλοιοῦσι δ' αἱ φαντασῖαι καὶ αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ ἔννοιαι. αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις εὐθὺς ὑπάρχουσιν ἄλλοιώσεις τινὲς οὖσαι, ἡ δὲ φαντασία καὶ ἡ νόησις τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν.

⁸⁹ Ἀρχὴ μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, τῆς κινήσεως τὸ ἐν τῷ πρακτῷ διωκτὸν καὶ φευκτὸν· ἐξ ἀνάγκης δ' ἀκολουθεῖ τῇ νόησει καὶ τῇ φαντασίᾳ αὐτῶν θερμότης καὶ ψύξις.

⁹⁰ τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἡ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἡ φαντασία.

O objeto do desejo...move, estando imóvel, ao ser pensado ou representado pela φαντασία. (DA. 433b11–12)⁹¹

Em todos esses trechos, a φαντασία é vista como capaz de representar as coisas de determinada maneira e motivar um agente a persegui-la. Ora, ninguém iria atrás de algo, ninguém seria motivado, organizaria a própria ação para alcançar tal objeto, sem achar que o último efetivamente exista e seja digno de se perseguir. Além disso, em nenhum dos trechos Aristóteles parece dizer que é preciso que a faculdade racional dê o seu assentimento ao conteúdo da φαντασία.

Os *doxásticos*, entretanto, apontam para um trecho que, segundo eles, tornaria claro que as emoções não implicam apenas um exercício da φαντασία, mas que o seu assentimento deve ser dado pela parte racional. Trata-se do excerto do *De Anima* (427b16–24) por nós citado anteriormente, no qual Aristóteles distingue a φαντασία da ὑπόληψις.⁹² Parece ser o sentido do trecho que somente quando nós temos a crença de que algo é perigoso é que efetivamente nós sentimos a emoção, enquanto que nos casos em que apenas há a φαντασία, nos mantemos impassíveis, tal como se estivéssemos observando uma pintura.

O trecho parece ser decisivo. Como poderíamos afastar essa objeção? Moss (2012: pp. 90-91) nos diz que não devemos ler o excerto como se Aristóteles estivesse fazendo uma afirmação geral sobre a φαντασία, mas sobre certos tipos de φαντασία. Efetivamente, nas primeiras linhas o autor nos diz que a φαντασία é voluntária, que ela está em nosso poder de controle, o que não parece ser verdadeiro para todos os tipos de φαντασία. Se é verdade que tal é o caso quando temos a φαντασία ativa, na qual conjuramos voluntariamente uma imagem aos nossos olhos, nos episódios de ilusões ou sonhos, no entanto, que explicitamente são definidos pelo Estagirita como exercícios da φαντασία, não podemos afirmar o mesmo. Temos então que o uso do termo φαντασία aqui não deve ser entendido como fazendo referência a uma afirmação geral sobre o

⁹¹ (...) τὸ ὄρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι.

⁹² “É evidente que a imaginação (phantasia) não é pensamento e suposição (hypolêpsis). Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens), e ter opinião (doxazein) não depende somente de nós, pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira. Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras.”

fenômeno, mas sim sobre algum tipo dele. Outra possível resposta, é ler φαντασία aqui como sendo utilizada em um sentido metafórico, tal como Aristóteles parece sugerir algumas linhas depois (428a15). De toda forma, tal trecho não deve funcionar como impedimento para a nossa tese de que emoções pressupõem exclusivamente a φαντασία.

Uma pergunta, no entanto, se mantém: como é possível que a φαντασία seja, sozinha, responsável pela aceitação da parte do sujeito de um dado conteúdo representacional como sendo verdadeiro? Para responder a essa questão, Moss (2012: pp. 92) faz uma comparação com a teoria das emoções proposta pelos estoicos. A teoria dos filósofos do Στοά difere bastante da de Aristóteles, entretanto, as distinções entre os dois modelos permitem aclarar certas dificuldades da posição aristotélica. De acordo com os estoicos, as emoções se constituiriam de φαντασία e assentimento (συνκατάθεσις). Todos os seres dotados de sensibilidade estão sujeitos à φαντασία. Entretanto, os animais racionais possuiriam algo a mais, a capacidade de criticar e questionar tais aparências. Caso consideremos a aparência verdadeira, nós assentiremos a ela, já se a considerarmos falsa, nós a rejeitaremos. Ao assentir a uma φαντασία, nós constituímos uma crença. Isso significa dizer que, para os estoicos, a crença é a afirmação do conteúdo de uma da φαντασία. Como este esquema, entretanto, poderia dar conta das emoções dos animais? Ocorre que os últimos, por não possuírem faculdade racional, não podem questionar as aparências. Isto não implica que eles não sejam afetados por elas, mas apenas que eles não podem rejeitar ou afirmá-las, sendo sua tendência natural simplesmente a aceitação de tais aparências. O animal é movido pela φαντασία, sem se questionar se ela é verdadeira ou falsa. Há um pressuposto não consciente (já que o animal não possui λόγος), por parte do animal, de que a φαντασία é verdadeira. Experimentar uma φαντασία, nesses casos, é o mesmo que aceitá-la. Vale lembrar que, para os estoicos, somente as φαντασία cujo assentimento é dado pela faculdade racional podem ser chamados de emoções, enquanto aquilo que os animais sofrem deve ser chamado de tendência.

Para a autora, aquilo que os estoicos chamam de tendência é justamente o que Aristóteles chama de emoções. Elas não são frutos do assentimento racional, visto estarem localizadas na parte irracional da alma, mas da mera φαντασία. Moss (2012: pp. 93) resume o ponto dessa forma:

But we have seen now that this distinction only makes sense with reference to a rational being: someone who can distinguish between how things appear and how they really are, and thus can be subject to an appearance as of *p* without accepting that *p*. For a non-rational part of the soul, as for a non-rational animal, there is no meaningful distinction between being subject to an appearance and accepting it. Of course this acceptance will not be rational acceptance – not reflective acceptance on the basis of reasons grasped as reasons, as we might put it: it will be a default, automatic, unreflective acceptance. But it makes sense to view it as a kind of acceptance: just as the rational soul takes it that *p* in believing that *p*, so the non-rational soul takes it that *p* in being appeared to as if *p*. And when the appearance is an evaluative one, this acceptance will be or cause a feeling of fear or shame or pity or the like – a feeling which the Stoics would call a mere protopassion (since it is not the product of rational assent) but which Aristotle calls a passion.

Mais do que isso, continua a autora (pp. 94-99), nos casos normais a φαντασία automaticamente leva a uma determinada crença. Ou seja, crenças podem ter sua base causal na φαντασία, no modo como as coisas aparecem para alguém. Tal está de acordo com as afirmações de Aristóteles de que o pensamento pressupõe a presença da φαντασία (*DA*. 431a14-17; 432a3-9). O seguinte trecho parece confirmar a tese:

Se alguém não estiver ciente de que um dedo foi pressionado sob seus olhos, uma coisa não irá apenas aparecer como sendo duas, como também ele irá acreditar que efetivamente o são, enquanto que se ele estiver ciente, ainda irá aparecer, mas ele não irá crer. (*De Insomn.* 461b31-462a2)⁹³

A posição de Moss fica mais clara quando atentamos para a análise que a autora faz do trecho acima. Vejamos suas palavras:

The perceiver in this case begins with a phantasia as of two objects before him; if he rejects the phantasia he does not form the belief that there

⁹³ Καθώς λοιπόν, εάν τις πιέξη τον δάκτυλον υπό τον οφθαλμόν του χωρίς να το αντιληφθή, το έν πράγμα όχι μόνον φαίνεται, αλλά και πιστεύεται ότι είναι διπλόν, αν όμως το αντιληφθή, τότε το πράγμα θα φαίνεται μεν διπλόν, αλλά εκείνος δεν θα το πιστεύση (...).

are two objects there, but otherwise he does. In other words, unless the perceiver has reason to doubt the phantasia, he forms a belief in accord with it. And this suggests that Aristotle did indeed hold thesis (b): in standard cases, a phantasia as of p automatically triggers a belief that.

The *Insomn.* passage thus offers an implicit proto-Stoic account of what we might call appearance-based beliefs, beliefs which have their causal basis in how things appear. This will be a wide class, including all quasi-perception-based beliefs (e.g. the belief one has, on the basis of seeming to see a red rose in the vase, that there is a red rose in the vase). Such beliefs, the passage implies, are to be construed as what the Stoics would call assents – most of them automatic or unreflective – to appearances. (MOSS, 2012: pp. 97)

Portanto, a mera presença da φαντασία é suficiente para que as emoções se constituam. Tais emoções envolvem, efetivamente, o sujeito achar que as coisas são do modo como a representação lhe apresenta, mas isso não é fruto da faculdade racional, mas do fato de que normalmente a φαντασία induz a uma crença. Não é necessário, no entanto, que essa crença se constitua, mas simplesmente que a φαντασία ocorra, pois o sujeito, caso não a rejeite ativamente pela faculdade racional, normalmente tende a tomar a φαντασία como verdadeira.

Uma vantagem que tal interpretação possui em relação a *doxástica* é a de que ela acorda melhor com as motivações que levam Aristóteles a discutir as emoções na *Rhetorica*, a saber, influenciar as crenças e juízos dos ouvintes. Dado que as emoções são exercícios da φαντασία, e que esse exercício é responsável por fazer o sujeito tender a determinada crença, fica fácil entender porque incitar as paixões nas pessoas é uma forma eficiente de levá-las a acreditar em determinado conteúdo proposicional. A autora resume, assim, esta vantagem:

And – to turn to Aristotle’s specific concerns in that work – one can predict that a person’s passions will usually influence her beliefs in a way that makes appeal to passion a useful device for influencing juridical opinions. In fact, this interpretation accords much better with Aristotle’s discussion of the role of passions in persuasion than does the doxastic one: he speaks of passions as affecting judgments (*krisis*) made in lawcourts or assemblies –

by which he plausibly means a species of belief – rather than as themselves being (or being entailed by) those judgments. (MOSS, 2012: pp. 99)

Neste capítulo, abordamos de que forma emoções envolvem alterações cognitivas e como elas influenciam os juízos, dando conta, assim, da primeira parte da definição geral apresentada em *Rhet.* II, 1. Para isso, investigamos a teoria da intencionalidade aristotélica e sua caracterização das faculdades cognitivas do homem (sensação, φαντασία e intelecto). Nossa conclusão é a de que emoções se constituem, de forma suficiente, de exercícios da φαντασία. A presença da φαντασία, naturalmente, tende a pessoa a tomá-la como sendo verdadeira, a menos que ocorra a rejeição dela por parte da faculdade racional. A φαντασία e as emoções são, portanto, indutoras de crenças, tornando-se claro, deste modo, como elas podem ser úteis para o orador. Falta agora discorrermos sobre a segunda parte da definição, aquela que propõe que as emoções sempre são acompanhadas (ἔπειτα) de prazer e dor. É preciso esclarecer, portanto, a natureza dos prazeres e dores e o significado da expressão “acompanhadas” dentro da definição.

Capítulo 3: Aristóteles e o prazer: muito mais que um “mero balbucio”.

As teorias do prazer na *Ethica* e na *Rhetorica*.

Agora que já foram analisadas as relações entre emoções, juízos e crenças, pode-se partir para a segunda parte da definição apresentada em *Rhet.* II, 1. Ela aponta para um vínculo entre emoções, de um lado, e prazeres e dores, do outro. A solidez deste ponto é atestada pelo fato de as emoções serem recorrentemente conectadas com os prazeres e dores dentro do *corpus* (*EN.* II, 5; 1105b21-23; *EE.* 1220b12-14; *MM.* I, 8, 1186a33-36), tal vínculo sendo costumeiramente introduzido pela expressão *ἔπεται*.

A real natureza deste vínculo, entretanto, é fonte de intensa polêmica. Para alguns, a terminologia deveria ser lida como expressando um elemento constitutivo da essência das emoções, enquanto outros enxergariam aqui apenas uma observação sobre a fenomenologia delas (DOW, 2015: pp. 146-147). Nas versões mais radicais, as emoções poderiam se reduzir aos prazeres e dores, seja considerando o par como *genus* da emoção, tal qual a interpretação de Aspásio (*in EN.* 42, 7- 43, 1), ou mesmo fazendo uma identificação completa, tal como defende Dow (2015: Capítulo 4). Outros, entenderiam os prazeres e dores como propriedades acidentais das emoções. Existem também aqueles para os quais haveria um nexos de causalidade (eficiente) entre as emoções e os prazeres e dores.

Muitas dificuldades emergem em virtude da listagem de emoções tratadas por Aristóteles incluir diversas que envolvem não apenas prazer ou dor, mas uma mistura de ambos (FREDE, 1996). Surge assim um problema para os que tentam reduzir as emoções aos prazeres e dores: a qual destes dois, prazer ou dor, a emoção em questão deve ser reduzida? Ou seria necessário postular um *genus* superior que englobaria tanto prazeres e dores e ao qual cada emoção funcionaria como espécie? Mesmo na última opção o problema se mantém, pois, ainda que haja um *genus* que inclua os prazeres e dores, a formulação não é a de que as emoções compartilham do mesmo *genus* que os

prazeres e dores, mas sim que os últimos são o *genus* delas, havendo, portanto, uma hierarquização ontológica. Postular um *genus* definido como mistura de prazeres e dores tampouco parece uma solução razoável para o problema.

Nossa investigação deve levar em consideração os comentários feitos por Aristóteles na sua discussão das emoções específicas, sendo tal o critério que permitirá nos orientarmos pelas inúmeras interpretações possíveis. Nela, o autor parece indicar que os prazeres e dores envolvidos nas emoções são prazeres e dores sobre algo. O medo, por exemplo, é uma dor vinculada à aparição (através da φαντασία, como vimos no capítulo anterior) de algo como sendo perigoso (*Rhet.* II, 5). Sentir medo envolve necessariamente sentir dor, a última faz parte da essência do medo, lhe é constitutiva; e não se trata de qualquer dor, mas sim de uma dor vinculada à representação da situação como perigosa. Representar e assentir à representação da situação como perigosa implica sentir dor, e tal constitui a experiência do medo. Seria a concepção aristotélica do prazer capaz de dar conta desta dinâmica envolvida nas emoções?

Além de todos esses problemas relativos ao vínculo das emoções com os prazeres e dores, a própria teoria do prazer do Filósofo não é de todo clara. Anscombe (1958 *in* 2010 : pp. 21) chega a desdenhar dela, considerando que o conceito do prazer “surpreendentemente reduziu Aristóteles a balbuciar, visto que, por boas razões, ele quis tanto que o prazer fosse idêntico como diferente da atividade em que se tem prazer”, afirmação essa que se busca pôr em xeque aqui. As dificuldades são muitas. Intérpretes têm apontado, primeiro, para divergências entre a teoria exposta nas *Éticas* e na *Rhetorica* (I, 11), visto que, enquanto na última o prazer é apresentado como um movimento, nos textos de filosofia prática se nega que o prazer seja alguma forma de movimento. Segundo, que a própria *Ethica* parece discorrer em pontos distintos sobre a natureza do prazer, um presente em *EN.* VII, 11-14 (*EE.* VI), o outro exposto em X 1-5. Nos encontramos, portanto, perante uma pluralidade de concepções, não sendo possível tratar a definição como algo já dado e passível de pressuposição (OWEN, 2010: pp. 103-104). Por conta disso, ao tema do vínculo entre as emoções e o prazer se vem a somar a questão de encontrar uma definição do prazer que seja consistente com o que foi por nós dito nos capítulos anteriores.

Vejam, então, até que ponto é possível conciliar estas concepções, aparentemente contraditórias, ou se, em caso da impossibilidade de conciliação, possuímos mecanismos suficientes para estabelecer o privilégio de uma das concepções apresentadas. Nossa finalidade, é certo, refere-se ao liame conceitual dos prazeres e dores com as emoções, estando esse objetivo no centro de nossa leitura. Cremos que nosso fim não irá obscurecer os detalhes da concepção aristotélica do prazer, o princípio de caridade interpretativa não sendo justificativa para uma leitura fortemente enviesada, a qual faz vista grossa para as contradições textuais e de pensamento, visando encontrar, a qualquer preço, sustentação para seu próprio ponto. Desta forma, analisaremos primeiro as três visões de Aristóteles sobre o prazer (e as dores) para, no segundo momento, vinculá-las às emoções.

Ethica Nicomachea VII e X: Atividade ou complemento?

A *Ethica Nicomachea* nos traz não apenas uma, mas duas abordagens diferentes para a temática do prazer. A primeira ocorre no Livro VII, 11-14, texto comum à *Ethica Eudemia*, enquanto que a segunda se dá no Livro X, 1-4, exclusivo do tratado dedicado a Nicômaco. Muita tinta já foi derramada em conflitos exegéticos visando esclarecer a compatibilidade dos dois tratamentos. A discussão se concentra no fato de que, no primeiro, Aristóteles parece indicar que as atividades (ἐνέργεια) prazerosas são idênticas ao prazer, enquanto no segundo o prazer é visto como um complemento, ou aperfeiçoamento, da atividade (ἐνέργεια), mas não se confundindo com ela (Owen, 2010: pp. 85). Vejamos então de que forma tal é encontrado nos textos, e qual, se alguma, a relevância desta aparente contradição para nossa problemática.

Toda a argumentação sobre o prazer no Livro VII se organiza como uma refutação das opiniões comuns sobre o tema do prazer e sua relação com o bem. Estas opiniões podem ser agrupadas da seguinte forma: a) a crença de que nenhum prazer é um bem, em si ou acidentalmente, visto que o bem e o prazer não são o mesmo; b) a crença de que alguns prazeres são bons, mas a maior parte é má; c) a crença de que, mesmo que todos os prazeres sejam bons, ainda assim o bem supremo jamais poderá ser um prazer (EN. 1152b8-20).

Aristóteles irá aventar uma série de argumentos que lhe permitem rejeitar os três tipos de opiniões expostas no parágrafo anterior, sendo essa a configuração do tratamento do prazer no Livro VII. Muitos, como Stewart (1892: pp. 221-222), Ross (1923: pp. 228) e Hardie (1968: pp. 304) leram a argumentação do Livro VII como exclusivamente negativa. Nela o objetivo seria refutar as concepções antigas, não havendo preocupação da parte de Aristóteles em apresentar uma visão própria sobre o tema. Entretanto, esta interpretação colide com a evidência textual. Como aponta Owen (2010: pp. 86), o Estagirita parece expor em 1152b33-1153a17 e em 1154b33 uma visão positiva sobre o que é o prazer.

No Livro VII, o autor busca afastar as visões que enxergam o prazer como uma γένεσις ou como um processo direcionado a determinado fim. Todos os prazeres são atividades que constituem um fim em si mesmo. Segundo ele, o prazer é a “atividade desimpedida de um estado natural do homem” (ἀνεμπόδιστος ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως) (1153a14-15). Qualquer exercício, portanto, desse tipo de nossas faculdades naturais ou propensões é dito prazer (OWEN, 2010: pp. 88-91). Tendo identificado o prazer com esta atividade, Aristóteles poderá argumentar a favor da tese de que a melhor vida para o homem possa ser um prazer, explicando de que forma isso se dá (1153b9-13). Dado que a felicidade (εὐδαιμονία) é a atividade da alma segundo a virtude completa (EN. I, 10, 1101a14-15), ou a melhor e mais completa, (I, 7, 1098a16-18), a virtude sendo uma disposição (ἔξις), esta atividade deve ser também prazerosa, visto satisfazer as condições apresentadas na definição acima para que algo seja prazer.

Apesar desta primeira abordagem possuir o seu valor, não sendo descartável, nem exclusivamente aporética, é a discussão encontrada no Livro X que presenteia o leitor com uma grande riqueza de detalhes, sendo, por conta disso, privilegiada na maior parte das interpretações sobre a temática do prazer na *Ethica*. Ross (1923: pp. 228), por exemplo, chega mesmo a dizer que, onde houver controvérsia, deve ser dada diretamente a preferência para o tratamento do Livro X. Quais são, portanto, as características principais desse tratamento e no que ele difere do anterior?

Novamente, encontramos Aristóteles buscando argumentos que lhe permitam contestar as visões anteriores sobre o que é o prazer (X, 1-3), sendo as teses aqui

contestadas as mesmas presentes no Livro VII (OWEN, 2010: pp. 86). O seu argumento visa estabelecer que o prazer não é um movimento, um processo que ocorre no tempo, divisível em partes, e que vai de um ponto inicial até um determinado fim. Muito pelo contrário, o prazer seria uma totalidade em si, tal como um ponto no espaço. Assim como a visão é completa em cada momento do tempo, ou seja, não lhe falta nada que complete sua forma, o prazer também é uma totalidade em cada instante de tempo. Nos processos, cada parte é incompleta, diferindo em forma tanto da totalidade do processo, quanto das outras partes, já no prazer temos uma totalidade com sua própria forma completa em cada instante temporal (*EN. X, 4, 1174a12-15*).

Aristóteles inclui neste livro um comentário a respeito da faculdade perceptual e do objeto percebido, explicando de que maneira eles contribuem para a constituição (e caracterização, visto que em X, 5 ele irá defender que existem diversos tipos de prazeres e dores) dos fenômenos em questão. Lê-se:

Se toda percepção aciona a sua atividade na sua relação com o seu perceptível [específico], o que acontece na perfeição quando a capacidade perceptiva se encontra em boas condições e se relaciona com o que de mais excelente pode cair no seu campo específico (pois é qualquer coisa deste gênero aquilo a que corresponde a atividade completa na sua possibilidade plena, e não há diferença nenhuma dizer-se que é a percepção ou o órgão do qual ela faz uso a acionarem a atividade perceptiva), então, a atividade mais excelente, de acordo com cada campo perceptivo particular, é a que se verifica quando o órgão que se encontra em boa condição se relaciona com o objeto mais excelente dos que caem sob o seu campo perceptivo. O acionamento desta atividade é o mais completo que existe e o que dá um prazer extremo. Todo e qualquer campo perceptivo tem um prazer que lhe corresponde, tal como o pensamento teórico e a contemplação têm os seus prazeres específicos. A atividade que chega à máxima completude é a que dá um prazer extremo. Uma atividade [perceptiva] chega à sua completude máxima quando o seu órgão de acesso, em boa condição, se relaciona com o objeto mais sério dos que caem sob a sua ação perceptiva. O prazer leva a atividade a uma maior completude.

(...)

O prazer leva a atividade a uma maior completude, não da mesma maneira que a disposição o faz, estando já disponível de modo imanente, mas

como uma espécie de finalização superveniente a um processo de desenvolvimento, semelhante ao modo como a força e o vigor sobrevêm aos que estão na flor da idade.

Enquanto o objeto da compreensão intuitiva e da percepção sensorial são tais como devem ser, e do mesmo modo o sujeito do discernimento ou o da contemplação, haverá prazer no acionamento dessa atividade, pois, sendo o elemento passivo e ativo semelhantes entre si e comportando-se do mesmo modo um relativamente ao outro, produz-se pela própria natureza das coisas um e o mesmo resultado. (*EN. X, 4, 1174b13-20; b25-1175a3*)⁹⁴

O prazer, portanto, está vinculado ao exercício da faculdade da percepção ou da inteligência. Não temos, entretanto, uma identificação do prazer com o uso desta faculdade. O prazer é aqui definido como um complemento ou aperfeiçoamento da atividade. Ele a complementaria como um espécie de fim superveniente ao fim natural da atividade.

Qual é, então, a grande distinção entre os dois tratamentos? Seriam eles incompatíveis? A principal contradição parece ser que, enquanto no primeiro Aristóteles identifica o prazer com a atividade prazerosa, no segundo o prazer surge como um complemento, há uma superveniência do prazer em relação a tal atividade (*EN. VII, 1153a9-15; X, 1174b14-1175b1, 1175b32-35*). Owen (2010: pp. 85) tenta nos mostrar que não estamos diante de uma real contradição, aventando que se tratam de respostas distintas para contextos distintos. Discutindo os dois usos, presentes tanto no grego quanto no português, que se pode fazer da palavra prazer (“jogar é um dos meus prazeres”, “jogar me dá prazer”), Owen irá, assim, resumir sua posição:

Os filósofos, algumas vezes, tem atentado a um desses usos em detrimento quase absoluto do outro. Aristóteles põe ênfase quase exclusiva

⁹⁴ (...) ὄλον γάρ τι. αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν (τοιοῦτον γὰρ μάλιστα εἶναι δοκεῖ ἡ τελεία ἐνέργεια: αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἐν ᾧ ἐστί, μὴτὲν διαφερέτω), καθ' ἑκάστην δὴ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ' αὐτήν. αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δ' ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ' αὐτήν: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. (...) τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενον τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. ἕως ἂν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ἢ οἷον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή: ὁμοίων γὰρ ὄντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταῦτο πέφυκε γίνεσθαι. Tradução de António de Castro Caeiro.

no primeiro em A e no segundo em B. Assim, o que ele pretende rejeitar em A é uma tese sobre aquilo que nos causa deleite ou aquilo com o qual podemos nos deleitar (em inglês: um prazer): ele quer negar que aquilo com o qual nos deleitamos é sempre, em última análise, um processo como convalescer ou aliviar a fome. Porém, o que ele pretende rejeitar em B é um equívoco a respeito da natureza do deleitar-se ou do ter prazer em: ele nega que os verbos equivalentes em grego compartilham a lógica de verbos processuais como construir algo ou caminhar em algum lugar. Uma rejeição não implica a outra. Cada uma determina a forma da tese positiva que introduz. (OWEN, 2010: pp. 87)

Seja como for, o próprio Aristóteles estava ciente da dificuldade do tópico. Ele chega mesmo a afirmar que os prazeres se encontram tão profundamente vinculados às atividades que surge a disputa para se estabelecer se eles não seriam a mesma coisa. Diz o autor:

Porque um anseio delimita-se de uma atividade segundo a ordem temporal e de acordo com a sua natureza essencial. Os prazeres, contudo, estão tão próximos das suas atividades que parecem ser indissociáveis delas, de tal sorte que se pode duvidar se a atividade não será o mesmo que o prazer. Mas certamente que o prazer não parece ser o mesmo que o pensamento teórico nem uma percepção (porque seria absurdo). É apenas pelo fato de serem indissociáveis que parecem ser o mesmo para alguns. (*EN. X, 5, 1175b30-35*)⁹⁵

Seguimos aqui a leitura de Owen de que a contradição que salta aos nossos olhos é simplesmente a consequência dos objetivos distintos que levam o Estagirita a tratar do prazer em cada local. A polêmica, entretanto, está longe de dissipada, estando além de nossas pretensões dar conta dela. O que nos importa salientar é que, a despeito da controvérsia sobre ser uma atividade ou um complemento desta, as duas formulações são compatíveis, convergindo em vincular o prazer ao exercício da faculdade perceptual ou intelectual.

Vejam, agora, a análise feita na *Rhetorica*.

⁹⁵ τῶν ὀρέξεων: αἱ μὲν γὰρ διωρισμένα εἰσὶ καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει, αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταῦτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεταιί τισι ταῦτόν.
Tradução de António de Castro Caeiro.

***Rhetorica* I, 11: Restauração e representação.**

Dow (2015: pp. 162) considera que o tratamento dado ao prazer na filosofia prática não é exaustivo, referindo-se a um subconjunto dos prazeres, o qual seria caracterizado por conter apenas aqueles vinculados às atividades. Para o autor, o mesmo não seria adequado para dar conta dos prazeres e dores das emoções, os quais se caracterizam pelo seu aspecto representacional, por serem prazeres e dores sobre algo, uma insolência, um perigo iminente, por exemplo. Como sabemos, as emoções estão no espectro passivo do ser, são uma afecção da alma, algo que o ente sofre, e não uma atividade. O escopo do prazer não se limitaria àqueles elementos envolvidos nas atividades, mas também a fenômenos de diversos outros tipos (como os prazeres vinculados ao ato de desejar, de imaginar, de contemplar, *etc.*).

Em virtude deste argumento, Dow irá privilegiar o tratamento dado ao prazer na *Rhetorica*. Tal procedimento soa, à primeira vista, escandaloso, dado que a discussão sobre o prazer do tratado da oratória parece se resumir a lugares comuns sobre a temática, cuja finalidade é dar material para argumentações que explicam as motivações do acusado, seja para defendê-lo ou condená-lo. Vejamos, então, como se constitui tal tratamento, sua estruturação, para, a seguir, determinarmos qual deles deveremos usar, ou mesmo se, dado que nossa finalidade não é apresentar uma abordagem exaustiva do prazer, mas sim entender seu vínculo com as emoções, precisamos mesmo fazer este tipo de escolha.

O tratamento apresentado na *Rhetorica* para a temática do prazer é mais lacônico do que o presente nos textos de filosofia prática. A abordagem se dá no livro I após a discussão dos três gêneros retóricos: o deliberativo, o epidíctico e judicial. O prazer é dito ser um tipo de movimento (κίνησις) da alma, no qual ocorre um retorno sensível e massivo a um estado natural, a dor sendo justamente o movimento inverso. Produzir o prazer é o que caracteriza o agradável, enquanto o doloroso realiza o oposto. Lê-se:

Admitamos que o prazer é um certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao seu estado natural, e que a dor é o contrário. Ora, se esta é a natureza do prazer, é evidente que o que produz a disposição

referida é agradável, e o que a destrói ou produz o movimento contrário é doloroso. É, portanto, em geral, necessariamente agradável tender para o nosso estado natural, e principalmente quando recuperam a sua própria natureza as coisas que se produzem conforme ela. Os hábitos são igualmente agradáveis; porque o que é habitual acontece já como se fosse natural, pois o hábito é de algum modo semelhante à natureza; com efeito, o que acontece muitas vezes está próximo do que acontece sempre; a natureza é própria do que acontece sempre, e o hábito do que acontece muitas vezes. É agradável também o que não resulta da coação, pois a coação é contrária à natureza. Por isso o que é necessário é doloroso, e com razão se disse: “Toda a ação imposta por necessidade é naturalmente penosa.” (*Rhet.* I, 11, 1369b23-1370a6)⁹⁶

Costuma-se imputar ao tratamento dado na *Rhetorica* a condição de visão primitiva, muito provavelmente uma *ἔνδοξα* oriunda das discussões sobre o prazer realizadas na Academia. Kennedy (2007: pp. 87) nos informa que esta *ἔνδοξα* pode ser atribuída a Espeusipo, o qual encontrava-se, muito provavelmente, no comando da instituição platônica durante as ausências do próprio Platão. Efetivamente, a doutrina apresentada no capítulo do tratado da oratória parece ter semelhanças com a que é exposta nos diálogos *Filebo* (31b-36c) e *Timeu* (DOW, 2015: pp. 163-165). Rist (1989: pp.84) enxerga esse ponto, assim como a aparente inconsistência entre o tratamento da *Rhetorica* e aquele presente nas *Éticas*, como evidências de que a *Rhetorica* seria um tratado datado de um período inaugural do pensamento de Aristóteles. O seguinte trecho do *Timeu* deixa claro o parentesco entre as doutrinas, estando sua linguagem muito próxima daquela usada por Aristóteles na *Rhetorica*:

A natureza do prazer e da dor deve ser concebida da seguinte maneira: toda impressão violenta e contra a natureza, que se produz de repente, é dolorosa, enquanto a súbita volta ao estado normal é agradável; a

⁹⁶ ὑποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοῦναντίον. εἰ δ' ἐστὶν ἡδονὴ τὸ τοιοῦτον, δῆλον ὅτι καὶ ἡδὴ ἐστὶ τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως, τὸ δὲ φαρτικὸν ἢ τῆς ἐναντίας καταστάσεως ποιητικὸν λυπηρόν. ἀνάγκη οὖν ἡδὴ εἶναι τὸ τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ μάλιστα ὅταν ἀπειληφότα ἢ τὴν ἑαυτῶν φύσιν τὰ κατ' αὐτὴν γιγνόμενα, καὶ τὰ ἔθῃ (καὶ γὰρ τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται: ὅμοιον γὰρ τι τὸ ἔθος τῆ φύσει: ἐγγὺς γὰρ καὶ τὸ πολλάκις τῷ αἰεὶ, ἐστὶν δ' ἡ μὲν φύσις τοῦ αἰεὶ, τὸ δὲ ἔθος τοῦ πολλάκις), καὶ τὸ μὴ βίαιον (παρὰ φύσιν γὰρ ἡ βία, διὸ τὸ ἀναγκαῖον λυπηρόν, καὶ ὀρθῶς εἴρηται “πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμα ἄνιάρων ἔφω). Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

impressão leve e gradual não é percebida, ao passo que a contrária a essa é de efeitos contrários. (*Timeu* 64c7-d3)⁹⁷

De todo modo, seja originalmente aristotélica, seja platônica, a definição parece consistir em apresentar o prazer como sendo um movimento de retorno e estabelecimento do ente em seu estado natural. O hábito é equiparado à natureza, o que faz com que retornar ao estado habitual também seja prazeroso. Além disso, aquilo que não se é forçado a fazer também é prazeroso, visto que a força é contrária a natureza, explicando-se, assim, a razão de aquilo que fazemos por necessidade ser doloroso (DOW, 2015: pp. 164).

Chamam a atenção alguns pontos. Primeiro, os prazeres, tal como as emoções, são vistos como movimentos da alma (algo que é negado nas *Éticas*). Segundo, o aparecimento de um forte postulado a respeito da natureza (φύσις) do homem, a saber, que é ela, em última instância, a causa final do prazer. Afinal, o autor parece dizer que o prazer é um movimento (de restauração), o qual se dá tendo em vista o estado natural. Terceiro, o hábito e a ausência de coação ocupariam uma função analógica à da natureza. Fariam estas afirmações efetivamente jus à concepção de Aristóteles ou haveria outra forma de interpretação possível?

A primeira leitura do capítulo I, 11, chamada de visão da *restauração da natureza* (DOW, 2015: pp. 165), lê 1369b33-34 como uma afirmação de que o prazer nada mais é do que a restauração da condição harmoniosa do sujeito, adicionando-se a isso as condições de que tal restauração seja suficientemente massiva para que possa ser percebida pela pessoa, ou seja, para que cause o movimento perceptual da alma. Ou seja, o prazer consistiria na percepção da restauração do estado natural. “Φύσις”, no trecho, seria um termo cuja leitura deveria se dar no sentido de indicar ou algo naturalmente bom, ou algo bom para o sujeito em virtude de sua natureza (DOW, 2015: pp. 165).

Dow (pp. 165-166) salienta a importância de se afastar tal leitura. A razão está em que, caso tomemo-na como verdadeira, estaremos minando o papel ocupado pela dimensão representacional na definição do prazer. Nesta primeira concepção, o prazer não passa de um procedimento de restauração do estado natural do organismo, tendo a

⁹⁷ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

percepção, e seu elemento cognitivo, apenas de papel secundário, trivial, visto sobrar para ela meramente a geração da consciência da ocorrência do processo restaurativo. Vale lembrar que a razão de Dow salientar o elemento representacional do prazer está na sua tentativa de unificar a definição do prazer com a das emoções, projeto ao qual, até o presente momento, não aderimos. Efetivamente, este tópico será tratado na última seção deste capítulo.

Apesar de sua intenção em afastar a leitura restauracional estar envolta nas pretensões maiores de seu projeto exegético, Dow nos apresenta boas razões para entendermos que a primeira leitura não é capaz de dar conta de tudo que é possível dizer sobre os prazeres, sendo, portanto, deficitária. Ela transforma a afirmação inicial de que os prazeres são movimentos da alma em algo supérfluo, visto que todo processo de percepção é *a priori* um movimento da alma. Mais ainda, os exemplos de coisas agradáveis apontadas por Aristóteles incluem não só as que são feitas por natureza, mas também as que o são em virtude do hábito e aquelas em que não há coação. Em nenhum dos casos se realiza a restauração da natureza do agente. Se o caso do hábito permite que se tente estabelecer uma leitura em que o hábito ocupa um papel analógico ao da natureza, o caso das ações que não são frutos da coação é mais difícil de se harmonizar dentro da primeira leitura.

Seria preciso entender que, primeiro, sempre que alguém é forçado a realizar determinada ação, a última é contrária à natureza do agente; segundo, que em todos os casos em que tais forças se encontram ausentes, ocorreria a restauração da natureza (ou algo analógico) e que isto conduziria ao prazer. Tais teses são difíceis de se sustentar. Afinal, não é o caso que todas as vezes que não somos forçados a fazer algo experienciamos o não ser forçado como restauração da natureza, tal como seu prazer exigiria. O que parece estar em jogo aqui não é que todos os três casos necessitam envolver certo tipo de restauração da natureza de forma a serem prazerosos, mas sim que o que eles possuem em comum é, justamente, serem prazerosos (pp. 167).

Como forma de se contrapor a esta posição, Dow postula uma visão *representacionista* do prazer (*ibidem.*). O que é característico dessa leitura é que ela toma os prazeres como sendo estados representacionais, possuindo determinado conteúdo. Tal conteúdo seria duplo, envolvendo tanto o objeto externo causador do

prazer, quanto a natureza do impacto deste objeto sobre o sujeito (pp. 168). Esta leitura tem um forte caráter platonizante, o qual é assumido pelo intérprete, que chega mesmo a utilizar a similitude de vocabulário, por nós já apontada anteriormente, entre esse capítulo da *Rhetorica* e o *Timeu* de Platão, para justificar tomar um certo trecho do diálogo platônico para aclarar a teoria do prazer de Aristóteles:

Todos os corpos em que é gradual a mudança de sua condição normal ou a depleção, e cujo ressarcimento é súbito e abundante, são insensíveis à depleção, porém sensíveis ao enchimento, com o que só ensejam prazeres intensos à parte mortal da alma, sem nenhum sofrimento. (65a1-6)⁹⁸

O que se encontra em jogo aqui é que os prazeres e as dores são definidos como estados perceptuais, cujo conteúdo incluiria o objeto externo, fonte do prazer e da dor, e a desintegração ou restauração da natureza causada por este objeto (pp. 169). Não importa aqui se essa restauração ou desintegração é verdadeira, mas sim que ela o seja percebida como tal. Ou seja, o que transforma a experiência sensorial em um caso de prazer ou dor é o modo como os efeitos externos do objeto no sujeito são representados. Na formulação de Dow, hábitos e ações não forçadas poderiam ter seu prazer explicado por partilharem com os processos reais de restauração da natureza uma característica em comum: o seu conteúdo representacional. Isso significa dizer que em todos esses casos nós acreditamos efetivamente estar passando por um processo de restauração da própria natureza.

Surge o questionamento: por que deveríamos tomar a concepção platônica como *explanans* da aristotélica? Caso esta leitura fosse a única possível, o procedimento seria facilmente justificável, entretanto, dada a existência da primeira leitura, a qual é mais simples, torna-se necessário justificar a tomada do caminho mais árduo. Dow nos traz um bom argumento para assim proceder. Este se baseia nos exemplos dados por Aristóteles de coisas prazerosas. Tais incluem ser vencedor (1370b32-34), gozar de boa reputação (1371a8-10), ser amado (1371a18-21), ser admirado (1371a21-22) e ser bajulado (1371a22-24). A listagem aponta cada vez mais para coisas que são prazerosas

⁹⁸ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

em virtude da maneira que as pessoas representam aqueles objetos (vitória, honra, amor, admiração, bajulação) e como representam o impacto destes sobre si do que para coisas que realmente restaurariam a natureza do agente. Desta feita, é difícil para uma explicação que não aborde o aspecto representacional do prazer dar conta do modelo aristotélico. A mera referência ao estado natural não é suficiente para explicar casos como o da bajulação, visto ser pouco provável que alguém creia realmente que ser bajulado é parte da natureza de uma pessoa.

Outro aspecto importante é que Aristóteles parece voltar a sua atenção em diversos trechos não só aos objetos verdadeiramente prazerosos, mas também aos que aparecem como objetos prazerosos, imputando aos últimos a capacidade de gerar real prazer (1370b32-34; 1371a22-24). Além disso, a explicação representacional está em maior acordo com os propósitos do tratamento do prazer nesse capítulo da *Rhetorica*, a saber, no contexto judicial, explicar as motivações para o réu ter agido de forma contrária ao direito.

Dow não quer dizer com isso que todos os prazeres envolvem necessariamente crenças, mas sim que todos eles compartilhariam do mesmo conteúdo representacional, a restauração da natureza. Mesmo nos casos dos prazeres primitivos ou imediatos, compartilhados por crianças e animais, trata-se de um processo perceptivo cujo conteúdo intencional inclui o ser restaurado à sua condição natural (pp. 172). Tal, como espero ter ficado claro da explicação, não precisa ser verdadeiro, ou seja, não é necessário que haja uma real restauração da natureza, mas somente que o sujeito represente a ocorrência como sendo uma restauração da natureza. Isto seria suficiente para gerar o prazer.

A principal dificuldade em conciliar o tratamento da *Rhetorica* com os apresentados nas *Éticas* é que o primeiro define o prazer como um movimento, enquanto o segundo nega categoricamente que ele o seja. Como é lembrado, na *Ethica* o prazer é dito ser uma totalidade completa, e não um processo com partes e fim definido (algo que o movimento o é). Entretanto, ainda que esse tópico possa ser de forte interesse exegético, ele não parece comprometer a interpretação que estamos desenvolvendo. Caso aceitássemos a leitura da restauração da natureza, tal dificuldade se tornaria insolúvel, visto que, nesse caso, o prazer seria reduzido ao processo de

restauração da natureza, o qual, obviamente, é um movimento. Entretanto, a leitura representacional nos afasta dessa contradição, pois nela o prazer não se vincula ao movimento de restauração da natureza, mas sim à representação de um determinado estado de coisas ou objeto como realizando o processo de restauração da natureza.

Como vimos anteriormente, na *Ethica*, o prazer se vincula ao bom funcionamento de uma faculdade da alma em relação a um objeto nobre. Tal visão não é tão distante, e muito menos incompatível, com a que temos na *Rhetorica*. Em ambos os casos é necessária a presença do bom funcionamento da faculdade natural. Mais do que isso, a leitura representacionista inclui dentre os objetos intencionais do prazer tanto o objeto prazerosos quanto o efeito deste sobre o sujeito que percebe, sendo possível fazer um paralelismo destes com o objeto nobre e o bom funcionamento da faculdade que o apreende.

O tratamento da *Rhetorica*, além disso, é compatível tanto com a interpretação de que o prazer é idêntico à atividade, ou seja, é uma atividade que a alma realiza, quanto a que considera que o prazer é um elemento que emerge em virtude da realização de uma atividade pela alma (DOW, 2015: pp. 176). Não há portanto razões que nos obriguem a escolher entre uma das concepções antes que passemos ao estabelecimento do vínculo entre emoções e prazeres e dores, sendo possível trabalhar com os principais elementos destas abordagens.

Como ler ἔπεται no Livro II da *Rhetorica*?

A expressão utilizada para estabelecer o liame entre as emoções e os prazeres e dores, οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, vem sendo fruto de fortes disputas exegéticas. Aristóteles não parece estar preocupado em determinar com rigor a natureza do vínculo por ele estabelecido em sua definição geral, passando diretamente pelo tópico sem tecer comentários. O mesmo é compreensível quando atentamos para as finalidades do tratado em questão, ou seja, a produção do convencimento pela oratória, mas acaba por lançar o intérprete em um abismo especulativo. Alguns entendem sua terminologia como expressando uma propriedade essencial que deve estar presente na definição de um certo ítem, enquanto para outros trata-se de um acidente que ocorre em virtude de

uma essência. Já outras leituras afirmam termos aqui um caso de causalidade eficiente, com as emoções gerando prazeres e outros; por fim, na mais deflacionária das interpretações, alguns defendem que aqui temos apenas um caso de coextensionalidade.

Ao fazer um recenseamento das aparições do termo ἔπεται, somos confrontados com uma pluralidade de formas com que o termo é utilizado. Há vezes em que seu uso se dá como mero termo de transição para um próximo tópico (*EN*. 1111b5, 1172a19) ou marcando uma sequência temporal (*EN*. 1168a21). Ele também pode surgir para indicar uma forma de generalização contingente (*Rhet.* 1390b32). Outro uso, o mais importante para nós, é apontar uma relação lógica do tipo *sempre que B é verdadeiro, também teremos que A é verdadeiro* (*A ἔπεται B*). Nesse caso, a afirmação é feita em sentido forte, ou seja, que B, *por sua própria natureza*, implica A. Efetivamente, ἔπεται é um termo padrão usado com relação a premissas dentro dos *Analytica Priora*.

Esta última acepção não é somente a mais comum nos tratados voltados à lógica e às questões metodológicas, mas o é também nas outras obras de Aristóteles (*DA*. III, 3; *EN*. 1120a14, a 26, b32) (DOW, 2015: pp. 147-148). Introduzir a implicação a partir do uso do ἔπεται coincide em muitos trechos com o apontar para uma relação entre dois itens, dos quais um pertence à essência do outro. Tomemos o seguinte trecho da *Rhetorica* (I, 7, 1363b28ff) como exemplificação:

O mesmo acontece quando um bem é sempre acompanhado por outro, mas nem sempre o acompanha (a consequência pode ser concomitante, subsequente ou potencial), pois o uso da segunda coisa está implícita na primeira. Assim, a vida acompanha a saúde, mas não a saúde a vida; o conhecimento acompanha subsequentemente o estudo; e o roubo acompanha potencialmente o sacrilégio, pois quem comete sacrilégio também pode roubar.⁹⁹

Ignorando o exemplo do ladrão de templos, os outros dois, o primeiro sobre estar vivo e ser saudável, o segundo sobre a compreensão e aprendizado, apresentam uma

⁹⁹ καὶ ὅταν τόδε μὲν τῷδε ἔπεται, ἐκεῖνο δὲ τούτῳ μὴ, ἔπεται δὲ ἢ τῷ ἅμα ἢ τῷ ἐφεξῆς ἢ τῇ δυνάμει: ἐνυπάρχει γὰρ ἢ χρῆσις ἢ τοῦ ἐπομένου ἐν τῇ θατέρου. ἔπεται δὲ ἅμα μὲν τῷ ὑγιαίνειν τὸ ζῆν, τούτῳ δὲ ἐκεῖνο οὐ, ὕστερον δὲ τῷ μανθάνειν τὸ ἐπίστασθαι, δυνάμει δὲ τῷ ἱεροσυλεῖν τὸ ἀποστερεῖν: ὁ γὰρ ἱεροσυλήσας κἂν ἀποστερήσειεν. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

conexão em que um dos elementos é parte da essência do outro. Estar vivo é parte da essência de ser saudável, do mesmo modo que é da essência do aprendizado que se acabe por apreender algo (pp.148). A relação entre as emoções e os prazeres e dores, na leitura que propomos, deve seguir a mesma lógica.

De maneira a melhor compreender a intenção do Estagirita, é preciso atentar para as razões que o levaram a incluir a menção aos prazeres e dores na definição das emoções dada em *Rhet.* II, 2. O procedimento se justifica como forma de distinguir as emoções de outras condições da alma que também são capazes de explicar as mudanças de julgamento, como, por exemplo, pensamentos, sensações, opiniões, crença e, talvez, alguns desejos. O que as paixões têm de específico é que elas incluem, entre suas propriedades essenciais, prazeres e dores que estão conectados de maneira correta com a outra característica presente na definição das emoções, a saber, seu elemento cognitivo. Dito isso, temos que o que distingue as paixões destes outros estados da alma é que os seus prazeres e dores possuem um conteúdo intencional, ou seja, representam a realidade como sendo de uma determinada forma (DOW, 2015: pp. 136).

Dow vai mais além em sua posição, defendendo que, mais do que um vínculo essencial, a relação das emoções com os prazeres e dores é de identidade, ou seja, emoções *são* prazeres e dores. Ele apresenta três vantagens filosóficas dessa leitura. A primeira é a parcimônia na explicação dos fenômenos mentais; a segunda é que ela permite abordar o fenômeno emocional como uma unidade, igualando seus principais aspectos; a terceira é que esta teoria será compatível com qualquer explicação das emoções recalcitrantes. Desta forma, um acontecimento como, por exemplo, sentir pena de alguém pode ser melhor descrito da seguinte maneira: sentir pena é o doloroso assentimento à φαντασία de que determinada pessoa está sofrendo sem o merecer (DOW, 2015: pp. 177-1)

Sua tese, que pode soar escandalosa para os ouvidos contemporâneos, se aproxima de uma interpretação bem mais tradicional, a de Aspásio. O comentador da Antiguidade não chega a defender a mesma tese que Dow, a de que emoções são prazeres e dores, mas sim que os prazeres e dores são o *genus* das emoções (vale lembrar que Platão efetivamente defendia que os prazeres e dores são o *genus* das emoções; cf. FREDE, 1996: pp. 279). Diz ele:

It is worth investigating the following, too, namely how pleasure and pain are said to attend on every emotion. For some have believed that these two emotions are the most generic according to Aristotle, and generic in such a way that emotion is divided into two emotions, pleasure and pain, and all the other emotions are referred to pleasure and pain. For example anger and fear are referred to pain, while confidence is referred to pleasure, and appetite is something in common deriving from pain and pleasure. For pain is present in one who is appetitive on account of lack, and pleasure on account of hope: if a human being were completely without hope of attaining what he has an appetite for, then pain would attend on appetite as its genus. (Aspasius. *EN*. 42, 27- 43, 1)¹⁰⁰

A visão de Aspásio, entretanto, é fortemente problemática, não tendo sido muito aceita. No mínimo, parece que Aristóteles não se encontrava interessado em se posicionar, em nenhum dos trechos do *corpus*, sobre a temática do *genus* das emoções, discussão essa típica da Academia (*cf. Top.* 127b26-32, 150b27-151a19, 156a32-3; *Rhet.* 1378a30-32). Além disso, como vimos anteriormente, há emoções que são definidas em termos tanto de prazeres quanto de dores (FREDE, 1996: pp. 258-259). Não é possível que uma dada coisa tenha mais que um *genus*, sendo portanto muito difícil acomodar tal tese com a evidência textual.

Efetivamente, como afirma Dow (pp. 148-149), se é possível envolvermos os prazeres e dores na essência das emoções sem ter que postulá-los como *genus* das emoções, não há razão para que o postulemos. Devemos adicionar que também não encontramos razões textuais, ou necessidades conceituais, que nos obriguem a aderir à interpretação de Dow de que as emoções *são* prazeres e dores. A argumentação que o último desenvolve para justificar sua posição, ainda que rica em análises sobre diversos aspectos do fenômeno emocional, não apresenta nenhuma evidência cogente de sua veracidade. Parece muito mais estarmos diante da vontade de que tal seja a posição de Aristóteles (dadas as suas diversas vantagens), do que de argumentos que nos mostrem que essa é efetivamente a posição de Aristóteles. Na falta de maiores razões, preferimos ficar com a leitura mais cautelosa, a qual considera ser necessário a ocorrência dos

¹⁰⁰ Tradução de David Konstan.

prazeres e/ou dores para que a emoção se constitua, mas sem com isso implicarmos algum dito de identidade, seja de *genus*, seja total.

O tema do prazer é muito complexo para que possamos discutir aqui todos os seus detalhes e controvérsias. Acreditamos ter estabelecido que, apesar das diversas distinções entre os três tratamentos presentes no corpus, todos eles convergem na ideia de que o prazer envolve o bom funcionamento desimpedido de uma faculdade natural em relação a um objeto adequado. Os prazeres e dores possuem um elemento representacional, seu conteúdo intencional sendo aquilo no qual se sente prazer. É possível, assim, imaginarmos uma forma de unificá-lo com as emoções, entretanto, não achamos necessário, nem seguro, dar esse passo, visto faltar evidência textual para tanto.

Capítulo 4: Motivações não-rationais da ação: a constituição da ἀρετή.

O papel do elemento irracional na teoria da ação.

Após ancorar em um território relativamente seguro com relação ao conceito das πάθη empregado por Aristóteles em suas investigações, podemos avançar rumo ao nosso objetivo final. Toda a discussão até aqui realizada visa a desenvolver uma definição aristotélica das emoções tendo em vista aclarar o mecanismo motivacional envolvido na teoria da ação do Estagirita. As emoções são parte das motivações não-rationais do agente, tendo papel central na constituição da virtude, e estão profundamente vinculadas ao desejo, sendo turvos os limites entre os dois conceitos. Aristóteles contribui profundamente com a dúvida dos comentadores, visto ele, às vezes, incluir o desejo na listagem das emoções, falando de ambos os fenômenos de maneira indiferente, enquanto em outros trechos parecem claramente tratar-se de noções distintas. Há, portanto, uma variação de rigor da parte de Aristóteles em seu emprego da terminologia concernente ao fenômeno desiderativo.

Nossa tarefa neste derradeiro capítulo é, portanto, explicar o funcionamento do mecanismo motivacional envolvido na ação, sendo necessário, de maneira a sermos bem sucedidos em nossa empreitada, determinar com clareza o vínculo entre as emoções, o desejo e a virtude. A virtude, é afirmado por Aristóteles, refere-se às ações e emoções (*EN*. 1106b15-20). Mas de que modo seria isto possível? Visto que a virtude envolve escolha deliberada (προαίρεσις) (1106b35-1107a3), como pode ela referir-se às emoções, as quais se caracterizam pela passividade, não parecendo tratar-se de algo que se encontra no âmbito da escolha do agente? É possível afirmar que alguém deliberadamente escolha sofrer algo (KOSMAN, 1980: pp. 106)? A chave para esse questionamento parece se encontrar na natureza disposicional da virtude e na forma como o mecanismo da habituação é capaz de moldar o caráter psíquico do agente. A educação sentimental como pressuposto fundamental da constituição da virtude é o

corolário de nosso projeto. Inicialmente, nos debruçaremos com maior atenção sobre a locomoção animal e o desejo para, em um segundo momento, distinguir as emoções dos desejos e ensaiar alguns comentários sobre o papel das afecções na constituição da virtude.

Pretendo primeiramente investigar um aspecto de grande interesse para a filosofia prática aristotélica: o funcionamento do desejo (ὄρεξις) como motor animal. Parece ser a posição de Aristóteles que o desejo é o principal responsável pelo movimento voluntário dos animais. No *De Anima*, o Estagirita afirma:

(...) o que move e é movido é a faculdade desiderativa. É que o que é movido, é movido em virtude de desejar, e o desejo em atividade é um tipo de movimento. (*DA*. III, 10, 433b16-17)¹⁰¹

O desejo parece funcionar, assim, como causa eficiente da ação, estando estreitamente ligado ao intelecto prático (νοῦς πρακτικόν). Precisamos, portanto, investigar o que é o desejo e como ele se constitui de forma a compreender o movimento voluntário dos animais. Tal tópico nos interessa, pois, emoções, como já fora dito em nossa introdução, costumam ser vinculadas, no debate contemporâneo, às motivações não racionais da ação. Entender se o mesmo é verdade sobre Aristóteles nos ajudará a compreender as relações entre emoções e desejos.

A primeira dificuldade encontrada por aqueles que pretendem investigar o fenômeno do desejo em Aristóteles encontra-se na terminologia. Efetivamente, a palavra mais geral utilizada por Aristóteles para referir-se ao desejo, ὄρεξις, não aparenta possuir antecedentes na Antiguidade, sendo provavelmente invenção sua (NUSSBAUM, 2001: pp. 273-276). Pearson (2012: 17-19) sustenta a hipótese de que tal introdução terminológica tem seu fundamento no seguinte trecho:

Acrescenta-se a parte desiderativa, que, em definição e pela sua capacidade, poderá parecer diferente de todas as outras. Mais, seria absurdo separá-la, dado na parte racional se gerar a vontade, na irracional o apetite e o

¹⁰¹ τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησις τίς ἐστίν, ἢ ἐνεργεῖα) (...). Tradução de Ana Maria Lóio.

impulso. E, se a alma tiver três partes, o desejo figurará em cada uma delas. (DA. III, 9, 432b3-b7)¹⁰²

O que chama a atenção do Estagirita, diz Pearson (2012: pp. 18-19), é o fato de dois tipos de fenômenos não racionais e um tipo de fenômeno racional constituírem uma determinada classe de fenômenos, o desejo, existindo, portanto, um forte paralelismo entre os três em um nível básico de descrição. O Estagirita também salienta que, caso se opte por uma tripartição da alma, ainda assim haverá desejo em todas as três. Por conta disso, é preciso dispor de uma terminologia que marque essa dimensão semântica, ou seja, um termo capaz de simbolizar essa classe geral do desejo, e que possa ser distinguido dos tipos específicos de desejo (cf. DA. II, 3, 414b2; MA 700b22; EE. 1223a26-27, 1225b24-26). Além disso, há um termo para indicar a faculdade desiderativa, ὀρεκτικόν, e outro para indicar o objeto do desejo, ὀρεκτόν.

Mas afinal, qual o significado desse termo geral, a que tipo de fenômenos se refere o desejo? A questão é polêmica. Nussbaum¹⁰³ aponta para duas características centrais que todos esses fenômenos possuem: primeiro, serem direcionados para algum objeto, ou seja, serem estados da alma dotados daquilo que hoje chamaríamos de intencionalidade; segundo, serem caracterizados por uma dimensão ativa, ou seja, estarem vinculados à atividade de tentar capturar tal objeto do desejo (2001: pp. 275-276).

Pearson (2012: pp. 20), por outro lado, apesar de aceitar o primeiro critério, considera o segundo muito restritivo. Ele apresenta uma listagem de fenômenos que, além do sentido de Nussbaum de tentar alcançar algum objeto, ou parte, do mundo, de maneira a poder pegar, fruir, guardar, o termo ὀρεξις abarca:

¹⁰² πρὸς δὲ τούτοις τὸ ὀρεκτικόν, ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον ἂν δόξειεν εἶναι πάντων. καὶ ἄτοπον δὴ τὸ τοῦτο διασπᾶν· ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἢ ψυχὴ, ἐν ἐκάστῳ ἔσται ὀρεξις. Tradução de Ana Maria Lóio.

¹⁰³ “The contribution of Aristotle's innovation seems to be precisely that it does enable us to see and focus on what is common to all cases of animal movement, whereas the Platonist structure does not. Aristotle, by choosing this particular word, is saying that the single or common element which Plato fails to recognize is this element of reaching out for something in the world, grasping after some object in order to take it to oneself. Both human and other animals, in their rational and non-rational actions, have in common that they stretch forward, so to speak, towards pieces of the world which they then attain or appropriate.” (NUSSBAUM, 2001: pp. 275-276)

(...) orexeis can also, more simply, be for processes; whether bodily, as with sex or eating, or for mental activities, as with the pleasure of learning (e.g. *NE* 3. 1. 1111a31). Orexeis can also be for states or conditions, such as health (*NE* 3. 1. 1111a31, *NE* 3. 3. 1111b27-28) or honour (*NE* 7. 4. 1148a26); for events, such as victory (*NE* 7. 4. 1148a26); and for states of affairs, e.g. that one's wine does not go off (*NE* 8. 2. 1155b29-31), or 'to rule all mankind' (*EE* 2. 10. 1225b33-34). (...) Aristotle also claims that one can have boulêseis for things that can in no way be brought about by one's own efforts, such as that a particular athlete or actor should win a competition (*NE* 3. 2. 1111b23-24, cf. *EE* 2. 10. 1225b35-36). (PEARSON, 2012: pp. 20-21)

O desejo, portanto, pode referir-se a uma variedade de tipos de objetos, ontologicamente falando. Além disso, eles podem manifestar-se como ocorrências psicológicas ou estados disposicionais, podendo ser calmos ou violentos, cobrindo não apenas aqueles desejos que se manifestam em alterações visando alcançar seu objeto, em ações, como também nos casos em que há inatividade por parte do sujeito, seja essa inatividade oriunda da impossibilidade da pessoa fazer algo para alcançar o desejo (como nos casos em que desejamos que certa agremiação esportiva ganhe o campeonato), seja nos casos em que ela possui os meios, mas simplesmente não os utiliza, ou seja, ainda, naqueles em que o desejo é irrealizável (PEARSON, 2012: pp. 19-32; ANSCOMBE, 1957: pp. 67-80).

Outro aspecto central é que ὄρεξις não é a única expressão utilizada para designar o desejo, sendo apenas a mais ampla. Três outros termos também são muito utilizados por Aristóteles, correspondendo a três tipos específicos de desejo: o apetite (ἐπιθυμία), o ímpeto (θυμός) e o querer (βούλησις) (PEARSON, 2012: pp. 5-7; Cf. capítulos 4, 5 e 6). Do mesmo modo que em relação ao termo ὄρεξις, existem também nomenclaturas para cada uma das faculdades e objetos relativos a esses tipos de desejo. Há dificuldades para estabelecer as distinções conceituais entre estes tipos de desejo, ou seja, de que modo podemos individuar cada um dos tipos, além de saber a qual das partes da alma, ou se a mais de uma, eles pertencem; de que modo se relacionam com as faculdades cognitivas; se é necessária a presença dos três tipos para que o ente se ponha em movimento; e, por fim, se estes tipos trabalham sempre harmonicamente ou se podem conflitar entre si.

A individuação dos tipos de desejo se dá a partir da classe de objetos de desejo que lhe é afim. Aristóteles considera a dinâmica relacional entre estes três elementos, a saber, capacidade (δύναμις), atividade (ἐνέργεια) ou ação (πρᾶξις), e o objeto correlato (ἀντικειμένων), é uma característica geral dos estados da alma (PEARSON, 2012: pp. 33). Além disso, como se infere da leitura de *DA*. II, 4, 415a14-22, as atividades têm prioridade definicional sobre as capacidades, e os objetos possuem prioridade definicional sobre as atividades (*cf. Metaph.* IX, 8). Ainda que haja dificuldades para se estabelecer com precisão qual o tipo de objeto referente a cada desejo, é comum se afirmar que o apetite concerne ao prazer (*EN*. 1119b5-7; *Rhet.* 1370a17-18; *DA*. 414b5-6), tanto corporais quanto não-corporais; o ímpeto, ao que é nobre ou honrado, em uma leitura (BURNYEAT, 1980: pp. 84; BROADIE, 1991: 269; COOPER, 1999: LEAR, 2004: pp. 137-146), ou à vingança, em outra (PEARSON, 2012: pp. 111-117; 131-138) e o querer ao bem propriamente dito (*EN*. 1113a23-24, 1136b7-9; *Rhet.* 1369a1-4; *DA*. 414b2, 432b3-7). O segundo nos chama particular atenção por Aristóteles utilizar, em diversos momentos, o ímpeto e a raiva, que, como já vimos, é uma emoção, de forma indiferente *EE*. 1223b27-28, 1230a22-24; *EN* 1135b25-28; *Rhet.* 1369a1-7). Além disso, ele considera que o apetite e o ímpeto são não-rationais e o querer é racional (*DA*. 432b4-b7).

Passemos então agora para a discussão da teoria do movimento animal encontrada em *DA*. III, 9-11 e no *De Motum Animalium*. Tal temática se constitui como uma das grandes dificuldades do pensamento aristotélico, sendo extremamente complexa, saturada de dificuldades textuais e pontos obscuros. São nestes textos que é afirmado o papel preponderante do desejo no processo motor dos animais. Sua interpretação, portanto, é central para a plena compreensão do funcionamento do mecanismo motivacional da ação, ao qual, como estabeleceremos em sequência, também pertencem as emoções.

A teoria da locomoção animal: o papel motor do desejo.

O desejo tem participação central no movimento animal. Na *Physica*, II, 1, 192b12-13, a posse de um princípio de movimento é vista como uma das características

distintivas dos entes vivos. Os animais, para Aristóteles, são capazes de mover a si próprios (*Phys.* VIII 2, 252b16-23, 253a09-21; 6, 259b1-20a), ainda que os comentadores se dividam no modo de ler tal afirmação (NASCIMENTO, 2017: pp. 71). A mudança (μεταβολή), em Aristóteles, é dotada de um sentido amplo (ANGIONI, 2013: pp. 200), fazendo-se necessário, então, estabelecer de qual tipo estamos tratando em nossa discussão. Existem três formas de mudança (μεταβολή) para Aristóteles: geração (γένεσις), corrupção (φθορά) e movimento (κίνησις), o último dividindo-se em qualitativo, quantitativo e de lugar (*Phys.* 224b35-225b9). O movimento de lugar, κατὰ τόπον, também chamado de deslocamento ou locomoção, é o único que Aristóteles afirma poderem os animais iniciarem por si mesmo (253a9-21).

A locomoção é um processo que envolve a totalidade do ente vivo, e não apenas algumas de suas partes (253a14-15), tendo seu início no próprio ser vivo, que, em virtude disso, pode ser chamado de auto-movente. Vale lembrar, Aristóteles (260a20-261b26; 320a19-25) considera que a locomoção tem prioridade existencial sobre as outras formas de movimento, pois elas pressupõe-na (APOSTLE, 1981: pp. 182-182). Ao aprofundar nossa leitura dos textos de psicologia natural, somos confrontados com uma questão central a respeito da locomoção: qual o papel representado pela alma dentro do processo motor? Seria a alma responsável por iniciar a locomoção, ou tal seria oriunda de outro fator? Qual parte da alma, ou a sua totalidade, seria responsável por ela? Haveria uma interação entre as diversas faculdades para produzir este tipo de movimento, ou o último seria fruto de uma única faculdade? Se for uma única faculdade, seria ela distinta daquelas anteriormente tratadas ou não (*DA.* III, 9, 432a19-22)? É possível falar em faculdades, ou funções, necessárias e suficientes para a realização da locomoção?

A locomoção animal é objeto de estudo da terceira parte do livro III do *De Anima*. O capítulo 9 começa com Aristóteles nos lembrando que a opinião comum costuma imputar duas faculdades à alma: uma capaz de fazer discriminações (κριτικόν), sendo esta sua dimensão cognitiva, e outra responsável por imprimir o movimento (κίνησις) ao animal (*DA.* III, 9, 432a15). No capítulo dois de nosso trabalho nos debruçamos sobre o primeiro desses aspectos, agora, tal como na ordem de investigação do próprio *De Anima*, devemos tratar do segundo.

Diamond (2015: pp. 221) nota que, dada a centralidade que tal dicotomia possui para a estruturação do tratado, não deixa de causar estranheza que o tratamento dado à segunda capacidade, a do movimento, seja tão sucinto e críptico. O intérprete utilizará esse fato como justificativa para sustentar uma forte leitura: o argumento sobre o movimento animal espelhará o argumento sobre a cognição. Existiria um paralelismo entre, de um lado, a percepção e o intelecto, e, do outro, o apetite (ἐπιθυμία) e o querer (βούλησις), não sendo eles, em nenhum dos casos, poderes independentes e opostos, mas sim graus de realização de uma mesma e única atividade (ἐνέργεια). Se a visão de Diamond é verdadeira ou falsa não cabe aqui responder, nos importando simplesmente que ela salienta uma questão central para nossa investigação: o aspecto cognitivo está pressuposto na teoria da locomoção animal, sendo necessário determinar claramente como isso se dá.

No *De Motum Animalium* (703b3-704b2), os movimentos animais são divididos em três tipos, - voluntário, involuntário e não voluntário -, a teoria apresentada sendo válida apenas para os movimentos voluntários, o mesmo parecendo poder ser dito sem mais problemas sobre a teoria presente no *De Anima*. Com relação aos movimentos involuntários, diz ele, temos como exemplo os do coração e do sexo, enquanto dos não voluntários, temos o sono, o despertar e a respiração. Estes dois tipos de movimento podem também ser explicados, mas tal foge ao nosso interesse aqui.

O desejo, devemos salientar, é também responsável por explicar a locomoção voluntária dos animais não-humanos (LORENZ, 2006: pp. 113). Devemos ter em mente de que um dos postulados fundamentais da biologia aristotélica é o de que aos animais não-humanos é excluída a faculdade racional (*DA*. 433a11-12). Ninguém duvida, entretanto, que os animais se locomovem, são auto-moventes. Isto implica que a extensibilidade da locomoção é maior do que a da presença do intelecto (POLANSKY, 2006: pp. 501), o que demonstra não poder ser o último o responsável principal pela locomoção, sendo necessário imputar tal causalidade a uma faculdade compartilhada pelos animais humanos e não-humanos.

Também parece claro ao senso comum que o comportamento animal envolve propósitos, ou que pelo menos pode ser descrito de modo plenamente satisfatório dessa maneira. Ainda que o debate contemporâneo possa pôr em xeque a clareza com que o

fenômeno nos aparece, não é possível negar que o comportamento dos animais envolve um alto grau de sensibilidade às circunstâncias em que eles se encontram inseridos, além de suas ações, na maior parte das vezes, intervirem de maneira relevante com relação ao fluxo dessas circunstâncias. As análises feitas sobre o comportamento animal nos tratados zoológicos mostram que Aristóteles era sensível a esse aspecto. Tomemos como exemplo o seguinte trecho:

Entre os quadrúpedes selvagens, a corça está longe de ser dos menos inteligentes; vai parir as crias à beira dos caminhos (de onde os animais ferozes não se aproximam por causa da presença humana) e, depois de parir, trata de comer o córion. A seguir corre em busca de séseli, come-o e volta para junto das crias. Leva também os filhotes para os refúgios, para habituá-los a saber onde podem se esconder. (HA.VIII, 5, 611a5–12)¹⁰⁴

De maneira a explicar a locomoção voluntária animal precisamos, portanto, investigar a natureza e o seu vínculo com as cognições. Aos animais é excluída a faculdade intelectual, mas não a locomoção, visto eles também possuem desejo. Entretanto, o conteúdo cognitivo, intencional, desse desejo deve ser apreendido por outra faculdade que não a intelectual. Isso significa, portanto, que desejos podem ser constituídos exclusivamente por outras faculdades, sendo a percepção e a φαντασία os melhores candidatos.

Como a locomoção e o desejo são temas áridos, de tratamentos críticos e aparentemente contraditórios, a melhor maneira de expor a questão é acompanhar, em linhas gerais, o modo como o argumento é desenvolvido no texto do *De Anima*. Os três capítulos que compõem a apresentação destes dois temas, apesar de aparentarem seguir uma linha contínua, têm também fortes traços de autonomia, sendo necessário olhar para eles em bloco, de forma a descobrir se temos um tratamento unitário ou algumas abordagens independentes. Acreditamos que ficará claro, ao final dessa investigação, estarmos diante de uma única teoria. A discussão também deve incluir a análise do que é dito sobre os movimentos de locomoção voluntária animal nos outros tratados

¹⁰⁴ Τῶν δὲ τετραπόδων καὶ ζώοτόκων τὰ μὲν ἄγρια καὶ καρχαρόδοντα πάντα σαρκοφάγα· πλὴν τοὺς λύκους φασίν, ὅταν πεινώσιν, ἐσθίειν τινὰ γῆν, μόνον δὴ τοῦτο τῶν ζώων πώας δ' ἄλλοτε μὲν οὐχ ἄπτονται, ὅταν δὲ κάμνωσι, καθάπερ καὶ αἱ κύνες ἐσθίουσαι ἀνεμοῦσι καὶ καθαίρονται. Tradução de Maria de Fátima de Sousa e Silva.

zoológicos, mais especificamente, mas não apenas, o *De Motum Animalium*. Ainda que não sigamos sua estrutura na ordem de nossa investigação, será necessário comparar ambas as obras de modo a complementar o tratamento do fenômeno.

***De Anima* III, 9: aporias.**

O capítulo 9 é costumeiramente lido como sendo de forte caráter aporético. Nele, Aristóteles chama atenção para alguns problemas relativos à divisão da alma em partes, apontando para a divergência de opiniões¹⁰⁵ existentes sobre o tema. Alguns a dividem em faculdades apetitiva, impulsiva e racional, enquanto outros falam de parte racional e irracional. Haveria, entretanto, infinitas outras formas de falar em partes da alma, de acordo com o critério adotada para a divisão. É prova disso o fato de que outras faculdades parecem estar mais distantes entre si do que as anteriormente mencionadas, como, por exemplo, a nutritiva, a perceptiva e a φαντασία, demonstrando que tais critérios que orientam estas divisões têm um quê de arbitrário ou, pelo menos, não devem ser lidos como apontando formas exclusivas de seccionar a ψυχή (*DA*. 432a24-432b3).

Ainda na discussão sobre as partes da alma, é introduzido um comentário sobre a capacidade desiderativa (ορεκτικόν). Como já vimos na primeira sessão deste nosso capítulo, ela parece distinguir-se de todas as outras, quanto ao enunciado e à potência, sendo absurdo segmentá-la, visto que, - mesmo que o querer (βούλησις) seja gerado na parte racional da alma, diferindo, assim, do ímpeto (θυμός) e do apetite (ἐπιθυμία), os quais se originam na irracional -, os três tipos se unificam no mesmo *genus*. Portanto,

¹⁰⁵ Dentro da Antiguidade, houve uma famosa contenda entre os proponentes de uma tripartição e os de uma bipartição da alma (*DA*. III, 9, 432a22-b7). Os primeiros, cuja linhagem de argumentação parece ser originária da *A República*, a distinguem em apetitiva, impulsiva e racional. Os defensores da segunda posição, porém, farão a separação em partes racional e irracional. O desejo, dentro dos textos de filosofia prática de Aristóteles, costuma ser inserido na parte irracional da alma, ainda que naquela capaz de seguir as orientações da razão. Entretanto, há divergências a respeito de onde estaria inserido o querer, pois o último ocorre em coordenação com a razão. Fortenbaugh (2008: pp. 23-30) salienta ser necessário atentar ao fato de que a teoria da alma com que a ética trabalha parece se encontrar em uma chave conceitual distinta da que se faz presente no *De Anima*. Enquanto no tratado psicológico a alma é vista a partir da tripartição em alma vegetativa, perceptiva e racional, na ética é introduzida uma bipartição da alma em parte racional e irracional, não sendo a irracional uniforme, entretanto, dividindo-se entre aquela capaz de escutar e obedecer a razão e a incapaz. O comentador aponta que, desde R. Loening (1903), os intérpretes têm confundido os dois modelos de divisão da alma, tendendo a identificar a distinção entre intelecto e desejo com aquela entre a prudência e a virtude.

com relação à faculdade desiderativa, caso seja adotada uma visão que afirma a secção da alma em partes,¹⁰⁶ haverá sempre um tipo de desejo concernente a cada uma delas (*DA* III, 9, 432b4-7).

O inquérito se volta, a seguir, para a seguinte questão: qual o elemento responsável por iniciar a locomoção? (b9) A partir daqui, e até a conclusão do capítulo, a argumentação se dedicará, de maneira exclusivamente negativa, ao exame desse tipo de movimento. A capacidade nutritiva (*DA*. II, 4), segue a argumentação, responsável por um tipo de movimento, o crescimento e o definhamento, não pode tampouco ser a responsável pela locomoção. Isto se dá em virtude do fato da locomoção sempre ocorrer com vista a determinado fim (τέλος), perseguindo ou evitando alguma coisa, e estando acompanhada da φαντασία e do desejo, os quais só se encontram presentes nos entes vivos possuidores de percepção sensível. Além disso, dado que todos os entes vivos possuem alma nutritiva, tal implicaria que todos eles seriam capazes de se locomover, o que contradiz a evidência empírica. As plantas, por exemplo, não se locomovem. Este segundo argumento também será utilizado para afastar a hipótese de ser a percepção a faculdade motora, já que diversos são os animais dotados de sensibilidade e que ainda assim são completamente imóveis.

A linha de argumentação utilizada para excluir o intelecto segue por outro caminho (*DA*. 432b25-433a). Afirma-se que a razão contemplativa não se volta para a análise do que deve ser feito, nem recomenda que se persiga ou evite algo; mais ainda, mesmo que ela contemple tal tipo de objeto, o mesmo não implica que ela irá comandar diretamente buscar ou evitar algo. Além disso, ainda que aceitemos que há casos em que a razão comanda, é possível ao apetite direcionar o sujeito para a ação contrária. O fenômeno da ἀκρασία apresentaria, assim, uma evidência empírica contra a hipótese do intelecto ser o motor. Como veremos na próxima seção, Aristóteles irá se desprender dessa última linha argumentativa no capítulo 10.

¹⁰⁶ Aristóteles, que parece adotar um tom irônico ao falar sobre “aqueles que dividem a alma em partes” (432a25,433b5-8), indica até mesmo uma tendência a apoiar uma visão unitarista. Agora, é curioso notar que, ao rejeitar a bipartição em racional e irracional, ele corre o risco de parecer estar negando a concepção de alma comumente utilizada nos tratados de filosofia prática (DIAMOND, 2015: pp. 234-239).

O último trecho do capítulo é responsável pelo maior estranhamento de todos. Tampouco o desejo, afirma Aristóteles, parece ser o responsável pela locomoção, dado que os continentes, inversamente aos acráticos, mesmo desejando x , o evitam em virtude das orientações dadas pela faculdade racional (433a5-9). A última exclusão, no entanto, é contraditória com a sequência do argumento onde o desejo é visto como a faculdade responsável pela locomoção. Christopher Shields (2016: pp. 355), em seu comentário sobre este capítulo, apresenta um apanhado das principais dificuldades da linha de argumentação aqui apresentada:

The argument is difficult on two counts. First, the general strategy of arguing that faculty ϕ cannot be identified with faculty Ψ on the grounds that an expression of ϕ may not result in successful Ψ -ing seems to prove too much if it proves anything at all. An internal combustion engine's ability to power the motion of a car might be expressed without the car's moving, because of any of a variety of internal or external impediments. Second, as an *ad hominem* point, Aristotle in the next chapter comes to the conclusion after all that 'there is one thing initiating motion: the faculty of desire' (orektikon; see note to 433a14-26).

Some possibilities are: (i) Aristotle is here implicitly distinguishing between desire (orexis) and the faculty of desire (orektikon); (ii) he is here thinking of desire in isolation from other contributing faculties, though in the next chapter he is thinking of it as enmeshed in a functioning intentional psychology, including practical reason; or (iii) the current argument is preliminary and aporetic, and so does not represent Aristotle's own final assessment. Of these either (ii) or (iii) seems most likely. As stated, these need not be regarded as mutually exclusive explanations. (SHIELDS, 2016: pp. 355)

Considero a posição (ii) e (iii) não apenas razoáveis, mas muito provavelmente verdadeiras, visto a sucessão do texto. Seria incoerente com o pensamento de Aristóteles tomarmos a argumentação do capítulo 9 como afirmando um impedimento à tese de que o desejo move, visto que no capítulo 10 ele irá atribuir, sem parecer que isso lhe cause grandes problemas, ao desejo o papel preponderante (ou, dependendo da leitura, exclusivo) na locomoção animal. Visto que há outras possibilidades consistentes

de leitura para o trecho, a caridade interpretativa recomenda que nos inclinemos a elas, de maneira a não necessitarmos atribuir uma inconsistência insuperável ao pensamento de Aristóteles.

Cognição e motricidade: a constituição do desejo e o problema do bem.

O capítulo 10 apresenta o mais rico tratamento do desejo presente no *corpus*. Enquanto o capítulo 9 parece estabelecer os termos da discussão, introduzindo suas dificuldades e reduzindo o âmbito de hipóteses a serem trabalhadas, e o capítulo 11 parece um desorganizado apanhado de detalhes conexos e especificações sobre a locomoção animal, no capítulo 10 o conteúdo é fundamentalmente propositivo, devendo o intérprete tomar suas afirmações como paradigma teórico para o esclarecimento do funcionamento da faculdade desiderativa e de todas as motivações não-rationais da ação.

Encontramos aqui Aristóteles em severas dificuldades, tentando estabelecer uma abordagem que dê conta das contribuições dadas pelas diversas capacidades da alma para a ação intencional. Digladiando-se com tais conceitos, ele não parece chegar a uma solução clara e conclusiva capaz de aliviar as tensões teóricas envolvidas, mas, ainda assim, nos provê com uma série de sofisticados *insights* sobre o tópico. Apesar da incompletude de sua abordagem, é de causar admiração a sensibilidade do Estagirita para as questões oriundas da descrição do mecanismo da ação intencional. Ele sabe que o desejo, o intelecto prático e a φαντασία participam da constituição da ação, e sabe também que o exato papel desempenhado por cada um destes é difícil de se determinar.

Vejamos, então, de que modo o capítulo se estrutura. Acompanhando sua linha de raciocínio, estaremos mais habilitados para tentar desfazer o nó de contradições que aparentam assombrar sua teoria da ação. Inicialmente, Aristóteles nos diz que:

Aparentam (φαίνεται) imprimir movimento (κινούντα), de qualquer modo, estas duas coisas, o desejo (ὄρεξις) e o entendimento (νοῦς), desde que

se tenha a imaginação (φαντασία) por um tipo de pensamento (νόησις). (DA. 433a9-10)¹⁰⁷

Polansky (2006, pp. 514) aponta para a ambiguidade de toda essa passagem, podendo ela ser lida tanto de forma disjuntiva, querendo dizer que qualquer um deles (ou seja, intelecto ou desejo) causam o movimento, quanto expressando uma conjunção, implicando, assim, a necessidade da presença de ambos. A ênfase na expressão φαίνεται parece mostrar uma insegurança do Estagirita, o qual tendo consciência das dificuldades específicas do tema, apresenta ainda certa cautela em fazer a identificação total de algum deles com a capacidade motora.

O período final do trecho apresenta as maiores dificuldades para o intérprete. Aristóteles faz, de forma obscura, uma afirmação sobre a φαντασία: ela funciona como uma espécie de pensamento, semelhante à razão. Os motivos aventados para fazer tal afirmação são dois: primeiro, os homens, em uma pluralidade de ocasiões, parecem ser guiados muito mais pelas φαντασίαι do que pela razão; segundo, os animais, que não foram dotados pela natureza de intelecto, mas somente da φαντασία, são capazes, ainda assim, de se locomoverem.

Entretanto, resta o questionamento: em que sentido se afirma que a φαντασία é semelhante à razão? Anteriormente, Aristóteles havia nos dito que o intelecto envolve sempre a presença da φαντασία (DA. 427b15-17,b27-29), mas jamais fizera uma afirmação tão forte quanto esta. Muito pelo contrário, como vimos anteriormente, Aristóteles distingue explicitamente entre a φαντασία e o intelecto (DA. III, 3-4). Teria ele mudado sua posição? Estaríamos diante de um lapso? Ou de uma inesperada falta de rigor do Estagirita com relação a sua própria terminologia? Polansky tenta resumir o que parece ser o argumento em questão:

Phantasia can be the cognitive aspect of the appetite that opposes human knowledge or governs the lower animals. Animals without intellect have little to oppose the presentation by phantasia, so with the appearance of something as pleasant or painful (except when there is another phantasia of something more pleasant or painful), the animal acts on what appears to it.

¹⁰⁷ Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινῶντα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖη ὡς νόησιν τινα·
Tradução de Ana Maria Lóio.

Since phantasia can be called a kind of noesis, and phantasia sometimes controls humans and largely controls the rest of the animals, Aristotle referring to desire and mind determines that “both these therefore have power to move according to place, mind and desire”. (POLANSKY, 2006: pp. 514-515)

A φαντασία é, portanto, das faculdades cognitivas, aquela que se encontra mais diretamente envolvida na locomoção animal (e visto que a φαντασία pressupõe a faculdade sensorial, podemos afirmar que a última também se encontra necessariamente envolvida). No caso dos humanos, o intelecto prático, o qual, devemos lembrar, pressupõe a φαντασία, participa também do processo motor, rejeitando ou assentindo às φαντασῖαι.

Com relação aos outros animais, podemos explicar de que forma esta faculdade participa da locomoção a partir de um esquema conceitual que se assemelha àquele que desenvolvemos nos capítulos anteriores a respeito da dimensão cognitiva das emoções. O humano, sendo dotado de intelecto, é capaz de avaliar criticamente as φαντασῖαι que lhe aparecem, podendo, portanto, afastá-las ou assentir ao seu conteúdo. Já no caso dos animais não-rationais, a questão se dá de outra forma. A φαντασία é, nesses casos, um elemento cognitivo cogente, levando naturalmente à adesão espontânea e imediata da criatura ao seu conteúdo intencional (caso nenhum fator externo interfira no fluxo natural das coisas, obviamente).

Sobre o desejo, na sequência, Aristóteles nos diz:

Quanto ao desejo, todo ele existe, também, em vista de alguma coisa; o objeto do desejo é, pois, o princípio do entendimento prático, enquanto o termo final do raciocínio é, então, o princípio da ação. De forma que essas duas coisas parecem ser, com boa razão, as que movem: o desejo e o pensamento discursivo prático. Com efeito, o objeto do desejo é o que move, e o pensamento discursivo move, porque o seu princípio é o objeto do desejo. E a imaginação, quando move, não move sem o desejo. (*DA.* 433a15-21)¹⁰⁸

¹⁰⁸ καὶ ἡ ὄρεξις <δ'> ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινουῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικὴ· τὸ ὄρεκτόν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτόν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῆ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὄρεξεως. Tradução de Ana Maria Lóio.

O desejo, portanto, existe sempre em vista de um fim, sendo esse o princípio do intelecto prático, cuja deliberação irá se concentrar na busca dos meios para realizar tal fim (*EN.* III 3.1112b11–34; *Metaph.* VII 7.1032b6–31). A doutrina aqui presente se harmoniza com as afirmações da ética de que a virtude moral é responsável por colocar o fim para a φρόνησις, sendo o caráter responsável por ordenar o desejo. O intelecto prático sempre envolverá o desejo. Assim, Aristóteles poder especificar o que dissera anteriormente ao atribuir ao desejo o papel central da faculdade motora. A φαντασία, responsável por mover o homem e os outros animais não move sem o desejo (pois estes experienciam a φαντασία nos sonhos, por exemplo, sem que necessariamente se ponham em locomoção), do mesmo modo o intelecto, o qual é exclusivo dos homens, não é capaz de mover sem a presença do desejo (POLANSKY, 2006: pp. 516).

Deste modo, a φαντασία exerce um papel preponderante na ação, sendo ela a faculdade responsável por apresentar o elemento cognitivo do desejo. Em outras palavras, é ela que faz o objeto do desejo aparecer. Este papel não é atestado apenas pela linha argumentativa destes três capítulos do *De Anima*, mas também encontra respaldo em outros textos de filosofia natural (LORENZ, 2006: pp. 119), nos quais a φαντασία também é dita motora juntamente ao desejo. Destacam-se os seguintes trechos do *De Motum Animalium*:

Afecções apropriadamente preparam as partes orgânicas, o desejo as afecções, a φαντασία o desejo; e a φαντασία emerge através do pensamento ou através da percepção. (*MA.702a17–19*)¹⁰⁹

E também:

Nós vimos que os motores do animal são o pensamento (διάνοιαν), a percepção, a φαντασία, a escolha, o querer, o ímpeto e o apetite. E todos eles podem ser reduzidos ao pensamento e ao desejo (νοῦν καὶ ὄρεξιν). Pois a φαντασία e a percepção ocupam o mesmo lugar do pensamento: visto todos

¹⁰⁹ τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἢ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἡ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως.

eles envolverem discernimento, ainda que eles difiram dos modos que já foram ditos em outro lugar. (*MA*. 700b17–22)¹¹⁰

Portanto, a centralidade da φαντασία para a locomoção animal é recorrentemente afirmada no *corpus*. Dado que é o desejo que move, aquela faculdade parece ser a responsável por realizar a apreensão e a apresentação do objeto do desejo, sendo assim, de certa maneira, constitutiva do próprio desejo e, portanto, anterior a ele. É importante estabelecer a importância da φαντασία dentro desse esquema, pois, como já vimos anteriormente, as emoções se constituem de exercícios da faculdade da φαντασία, sendo lá, também, ela a responsável por estabelecer o elemento cognitivo envolvido no fenômeno. Isto nos será importante na próxima seção, visto objetivarmos compreender o vínculo entre desejos e emoções.

Há uma passagem a seguir cuja querela interpretativa ilustra bem o principal problema da relação entre desejo e cognição, a saber, estabelecer se o desejo é, em última instância, produzido pela cognição do objeto desejado, ou se a faculdade desiderativa tem anterioridade nesse processo, cabendo a ela produzir o desejo, sendo o papel da cognição apenas o de direcionar este desejo. Trata-se do trecho (433a22-23), que assevera aparentar existir somente um único motor. O que torna o trecho em questão um bom espelho de nosso problema é que existem duas tradições de manuscritos dessa passagem: em uma o motor é a faculdade desiderativa (ορεκτικόν), enquanto na outra o motor é o objeto do desejo (ορεκτόν) (POLANSKY, 2006: pp. 516; PEARSON, 2012: pp. 64).¹¹¹ Não queremos dizer com isso, é preciso deixar claro, que determinar qual das tradições de manuscritos está correta neste trecho irá resolver o problema em questão. O tópico é uma dificuldade conceitual da teoria aristotélica, que

¹¹⁰ ὁρῶμεν δὲ τὰ κινούμενα τὸ ζῆλον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα, διαφέρουσι δὲ κατὰ τὰς εἰρημένους ἐν ἄλλοις διαφοράς.

¹¹¹ A primeira leitura é a ocorrência dominante entre todos os manuscritos, a segunda podendo ser nomeada de concepção alternativa. Richardson (1995), chamou a atenção para essa segunda tradição dos manuscritos, de forma a favorecer sua interpretação. Um argumento para se aceitar a validade desta posição alternativa encontra-se no fato dos manuscritos em que ela se baseia serem conhecidos desde a Antiguidade, estando presentes referências a eles no comentário de Pseudo-Simplicio (in *DA*. 297a30; 298a30-299a7). O principal argumento aventado em favor da interpretação que afirma ser a faculdade desiderativa o referencial deste trecho polêmico é o de que a finalidade do Estagirita nessa passagem é defender a existência de uma faculdade única do desejo. Tal pode vir a ser inferido da análise do contraste que é feito por ele. Temos aqui a oposição entre o desejo e uma faculdade da alma, a racional. Caso o referencial do trecho fosse o objeto do desejo, seria de se esperar uma comparação com o objeto inteligível, o que não ocorre (SHIELDS, 2016: pp. 358-360).

se encontra presente em diversos outros pontos do *corpus*. Muito provavelmente, apesar de ser um tanto quanto especulativo, a divergência entre estas tradições tem como origem a própria querela conceitual, cada grupo de manuscritos sendo fruto de uma correção no texto visando compatibilizá-lo com a interpretação preferida.

A querela conceitual que tal dificuldade filológica indica é a seguinte: para um grupo de comentadores, o motor, em última instância, encontraria-se no agente, na atividade interna de sua faculdade desiderativa; já para outro, o movimento teria como *ἀρχή* (princípio) o objeto do desejo, havendo, assim, a subordinação, do ponto de vista de sua individuação, da faculdade desiderativa ao objeto do desejo (SHIELDS, 2016: pp. 356-358). A relação entre desejo e cognição é, portanto, controversa. Seria a cognição do bem prático anterior ao desejo, ou seja, constitutiva deste (SCHEITER, 2012: pp. 257; MOSS, 2012: pp. 3-21; CORCILIOUS; GREGORIC, 2013: pp. 66), ou seu papel se resumiria a orientar um desejo pré-existente (MODRAK, 1987: pp. 98; BROADIE, 1991: pp. 217; LABARRIÈRE, 2004: pp. 171, 195)? Ou seja, qual dos dois, o objeto do desejo ou a faculdade desiderativa, é, em última instância, a causa do movimento?

Nascimento (2017: pp. 74-77) apresenta uma posição que tenta conciliar as duas leituras. Para ele, haveria tanto desejos que são constituídos, gerados, pelas cognições, como desejos que são apenas orientados por elas. Como evidência disto, ele chama atenção para dois exemplos oriundos da biologia aristotélica. O primeiro refere-se à constituição de processos fisiológicos como a fome e a sede, nos quais o desejo não parece ser provocado pela cognição, mas sim pelo mecanismo de funcionamento do processo fisiológico do animal, restando a aquela apenas direcioná-lo para certo objeto, o alimento, enquanto que o segundo atenta para o funcionamento de mecanismos de emprego da voz pelos grous em certas dinâmicas coletivas destes animais. Nestes casos, há vários exemplos de desejos que são constituídos pelas cognições (*HA*, VIII 10, 614b18-27).

Assumimos aqui, ainda que de forma cautelosa, uma preferência pela posição que postula ser a faculdade desiderativa a responsável, em última análise, pelo movimento animal. Isso não implica ignorar o papel representado pelo objeto do desejo dentro do esquema aristotélico da ação intencional, mas simplesmente retirar-lhe a primazia

ontológica dentro da constituição do desejo. A faculdade é a fonte primária do movimento, mas tal faculdade depende, como já vimos anteriormente, para suas condições de individuação, do objeto desejável.

Quais são os tipos de objeto que o desejo pode almejar, ou seja, que são desejáveis? Diversos são os trechos em que Aristóteles afirma que tais são o bem (*ἀγαθός*) e o bem aparente (*DA. III, 10, 433a26-29; MA. 700b25-29; EE. VII, 2, 1235b18--1236a7; EN. III, 4, 1113a15-22*). Vejamos um deles:

Foi dito que o querer concerne ao fim, mas a uns parece concernir ao bem; a outros, ao bem aparente. Aos que dizem que o objeto do querer é o bem, decorre que não é objeto do querer o que quer aquele que não escolhe corretamente (pois, se for objeto do querer, será então um bem; era, no entanto, no caso, um mal); por sua vez, aos que dizem que o bem aparente é objeto do querer, decorre que não existe objeto do querer por natureza, mas é objeto do querer o que parece bom a cada um (a pessoas diferentes coisas diferentes parecem boas, mesmo, no caso, coisas contrárias). Se, então, estas posições não são satisfatórias, não se deve dizer que é objeto do querer sem mais e segundo a verdade o bem, enquanto o que aparece a cada um é o bem aparente? Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade (...). (*EN. 1113a15-16*)¹¹²

Estas afirmações, entretanto, nos levam a certas dificuldades. A primeira delas é que, caso o desejo seja concernente sempre a alguma forma de bem, o qual é desejado enquanto bem, torna-se difícil explicar como os animais seriam capazes de desejar qualquer coisa. Visto que atribuir a característica de bom para alguma coisa pressupõe um juízo, o qual é racional, e dado que falta aos animais as capacidades cognitivas necessárias realizar tal julgamento (IRWIN, 1988: pp. 333; *cf.* PEARSON, 2012: pp. 62-64, 69; *Metaph.* 981a7; *EN.* 1147b3-5), a única conclusão a que se pode chegar é que animais não desejam. Na *Pol.* 1253a15-18, por outro lado, é dito que os animais

¹¹² ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἶρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν τὸ βουλευτὸν τὰγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος (εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν: ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστῳ τὸ δοκοῦν: ἄλλο δ' ἄλλῳ φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τάναντία. εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι (...). Tradução de Marco Zingano.

desejam, mas que o seu desejo, o apetite, tem como objeto o prazer. É isso que difere o desejo deles do desejo racional, o querer, o qual é para o bem, sendo exclusivo dos animais racionais. Tudo isto implica não ser possível que os estados mentais dos animais irracionais tenham como objeto intencional o “bem”. Outro problema que emerge é que, caso seja o bem o objeto do desejo em geral, ele irá ser o mesmo que o objeto de um dos tipos particulares de desejo, o querer, e, visto que o objeto tem prioridade definicional sobre a capacidade, então o gênero desejo será igual a uma de suas espécies. Teríamos, desta forma, uma estranha redundância.

Por conta disso, Terence Irwin propôs ler o bem aparente não como sendo algo que aparece como um bem, mas sim como um bem que aparece. Ou seja, ao invés de lidarmos com um elemento avaliativo, temos simplesmente o fenômeno da aparição. Entretanto, tal leitura parece contrastar fortemente com o contexto dos trechos, com as outras afirmações feitas por Aristóteles sobre o tópico, não tendo sido, por conta disso, muito aceita a solução de Irwin (PEARSON, 2012: pp. 63-64). O que parece estar em questão, para Aristóteles, nos trechos em que ele introduz as noções de bem e de aparente, é o problema do erro, ou seja, que o bem é aquilo que é sempre bom, enquanto o bem aparente não. No trecho do *De Anima* 433a26-29, por exemplo, é dito que o voûç é sempre verdadeiro, enquanto o ὄρεξις e a φαντασία podem ser verdadeiros ou falsos, e, depois disso, é introduzida a distinção entre o bem e o bem aparente.

Pearson (2012: 68-83) sugere então uma interpretação que mantém tanto que a distinção entre o bem e o bem aparente é relativa ao erro, quanto que os animais irracionais ainda assim podem desejar. Segundo ele, Aristóteles trabalha com duas significações distintas para o termo “bem”. Em um sentido amplo, o bem é o objeto do ὄρεξις, em sentido estrito ele é o objeto da βούλησις, devendo envolver sempre o julgamento racional. Isto significa que o bem em um sentido amplo deve incluir tanto o objeto do querer, o bem em um sentido estrito, quanto os bens dos outros dois tipos de desejo, o prazer para o apetite, e a honra ou a vingança para o ímpeto. Portanto, no caso dos animais, ao dizer que eles desejam o bem, está se usando o termo em um sentido amplo, tendo como referencial não o bem apreendido como tal pelo intelecto, mas simplesmente o prazer, o qual é um bem aparente. O que distingue os dois, portanto, é que o bem é que é aquilo que é bom absolutamente, ou seja, o que é bom para o homem

virtuoso, enquanto o bem aparente é aquilo que aparenta ser bom, ainda que possa não o ser (pp. 79).

Na *Ethica Eudemia* (VII, 2, 1235b26-29), efetivamente, encontramos um trecho que parece favorecer esta interpretação:

Aquilo que se deseja ou se quer é tanto o bem e o bem aparente. E é por isso que o prazeroso é desejado, já que é um bem aparente; pois alguns acreditam que o seja, e também para alguns aparece tal como se fosse, ainda que eles não acreditem nisso. Pois a φαντασία e a crença não residem na mesma parte da alma.¹¹³

Sintetizando, existiriam três elementos implicados no movimento: primeiro, aquilo que move; segundo, aquilo com que se move; terceiro, o que é movido. O primeiro se divide entre aqueles motores que não se movem, os objetos do desejo, e os que movem e são movidos, a faculdade desiderativa, sendo o desejo em ato um tipo de movimento. Determinar a prioridade causal entre estes dois elementos, como vimos, é um dos principais focos de discussão sobre o tema da locomoção animal. O segundo elemento, o órgão mediante o qual o desejo move, é o aspecto corpóreo; enquanto que o terceiro é o próprio animal em sua totalidade. O movimento, portanto, pressupõe necessariamente dois elementos: a cognição do objeto desejável, a qual nos é dada pela φαντασία, e a faculdade desiderativa. Há, é preciso salientar, outras formas de se entender o funcionamento da teoria da locomoção animal de Aristóteles, sendo necessário para tanto realocar o desejo e a φαντασία dentro da configuração do pensamento do autor grego. Entretanto, não temos espaço aqui para adentrar em uma disputa tão complexa. Nos capítulos anteriores embrenhamo-nos pelo labirinto que é o *corpus* aristotélico, de forma a podermos retornar portando uma definição e um tratamento detalhado dos elementos, distintamente das afecções da alma, envolvidos nas emoções. Passamos pelo aspecto cognitivo, fenomenológico e fisiológico, faltando determinarmos o motivacional. Urge, portanto, concluirmos nossa investigação.¹¹⁴

¹¹³ τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλευτὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὀρεκτὸν: φαινόμενον γὰρ τι ἀγαθόν. τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἄν μὴ δοκῆ. οὐ γὰρ ἐν ταῦτῳ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα.

¹¹⁴ A abordagem do silogismo prático no capítulo 11, *DA*. 434a16, encerra a discussão da locomoção animal. O tópico, entretanto, é muito complexo, e dar conta de suas dificuldades e polêmicas aumentaria

De que forma a abordagem do desejo tem a contribuir com nosso objetivo? A resposta mais óbvia é que o desejo é o elemento motor preponderante na teoria aristotélica, sendo necessário que qualquer discussão sobre motivações remeta a ele. As emoções parecem estar envolvidas na produção da ação, sendo, ao senso comum, fatores motivacionais típicos. Entretanto, não nos parece claro qual o vínculo existente entre as emoções e os desejos. Seriam conceitos idênticos? Um encontraria-se contido no outro? Ou seria possível estabelecer com rigor os limites existentes entre os dois? Aristóteles mesmo não estabeleceu com precisão - seja pela incapacidade de solucionar as dificuldades encontradas no percurso, seja por não dar importância à questão - as distinções entre os dois conceitos. Prova maior deste fato é que, como já vimos anteriormente, em diversas ocasiões Aristóteles inclui o desejo, ou algum tipo dele, nas listagens das emoções, e também algumas emoções, como a raiva, são explicitamente definidas como desejos. Vejamos então o tipo de resposta que podemos dar às questões.

Identidade ou diferença entre desejos e emoções? Motivações não-rationais da ação e a constituição da ἀρετή.

Chegamos ao termo final de nossa odisséia. Falta, entretanto, esclarecer um último ponto: de que forma as emoções podem ser ditas fatores motivacionais, responsáveis por levar o sujeito a praticar dada ação. Efetivamente, este tópico, caso já tenha sido esquecido, foi a inspiração original que nos instigou a realizar esta jornada. Ao discorrer em nossa introdução sobre o artigo de Anscombe, fomos confrontados com a ideia de que os modelos teóricos típicos da modernidade não seriam capazes de dar conta do aspecto motivacional da ação, tratando-se de teorias impessoais, que relegam ao segundo plano a dimensão psicológica envolvida na ética, sendo necessário propor

demasiado nossa investigação. Tentar resumir o tópico mesmo é uma tarefa árdua, visto haverem controvérsias até mesmo na forma de se colocar a questão. De forma vulgar, podemos dizer que existem dois tipos de enunciados, um relativo ao universal e outro relativo ao particular. O primeiro diz que determinado tipo de homem precisa praticar um ato de certa natureza, o segundo que tal é um ato de certa natureza; já o terceiro, que efetivamente move, diz que eu sou um homem daquele tipo. Portanto, não é a premissa maior, a qual vem a nos informar sobre postulados de caráter mais geral e fixo, que efetivamente move, mas é a premissa menor, variável e sensível às circunstâncias, que irá mobilizar o desejo e levará à ação.

um modelo teórico alternativo sensível a tais caracteres psicológicos, ou complementar estes modelos com elementos da filosofia da psicologia.

As emoções são candidatas típicas a exercer um papel motivacional (não-racional) dentro da ação. Curiosamente, entretanto, percebemos que a abordagem do papel motor da alma em *De Anima* X, 9-11, apesar de tratar de diversos elementos envolvidos com a psique, não faz menção às emoções e sua contribuição para a motricidade. O papel preponderante na locomoção animal é, quase que totalmente, atribuído ao desejo. As faculdades cognitivas aparecem também como fatores responsáveis, sendo a elas que cabe apresentar ao desejo seu objeto. Onde, então, entrariam as emoções nesse esquema? Seria nossa empreitada fútil, visto não haver indícios de que Aristóteles atribuía qualquer papel a elas na sua teoria da ação? Aparentemente, a hipótese mais provável seria considerar que o Estagirita não teria sido capaz de, ou mesmo tentado, diferenciar rigorosamente as emoções dos desejos. Haveria momentos em que ele os discutiria como se tratassem de noções distintas, enquanto em outros, ele não parece encontrar dificuldades em usar ambos os conceitos indiferentemente.

Para dar resposta a este derradeiro questionamento, precisamos dispensar algumas palavras sobre a relação entre virtudes e emoções. Como foi visto anteriormente, as emoções são citadas na ética, mas em nenhum momento Aristóteles parece se dar ao trabalho de defini-las (COOPER, 1996: pp. 238). O texto em que encontramos o tratamento mais detalhada sobre as emoções é a *Rhetorica*. Lá o objetivo não é prover-nos com uma teoria desenvolvida sobre a ação humana, mas explicar o que as emoções são de forma a dotar o orador dos mecanismos necessários para incitá-las, ou dissuadi-las, na audiência. As emoções, entretanto, são sim um elemento presente na teoria da ação de Aristóteles, visto o próprio afirmar que a virtude concerne à ações e emoções. Vejamos o trecho:

Quero dizer a virtude moral, pois ela concerne a ações e emoções, nas quais há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio

termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude. (*EN.* II, 6, 1106b15-20; *cf. EE.* 1220b12-13)¹¹⁵

Não há dúvidas, portanto, de que as emoções participam da ação. O que ainda é preciso esclarecer é a forma como isso se dá. Também sobre as emoções podemos afirmar que admitem excesso, deficiência, termo médio, certo e errado. Como as virtudes seriam capazes de influir, de moldar e de moderar as emoções? Compreender o mecanismo interacional existente entre as virtudes e as emoções é esclarecer o papel representado pelas últimas na ação. As virtudes, é preciso deixar claro, não podem se confundir com as emoções, visto tal hipótese ser negada taxativamente por Aristóteles. As emoções não são, portanto, disposições. Mas isso não significa dizer que elas não tenham qualquer envolvimento entre si. Emerge do trecho em questão o profundo comprometimento da ética aristotélica com um modelo em que o polo ativo e o polo passivo do ser encontram-se fundamentalmente imbricados. As situações morais seriam produto de uma complexa dinâmica em que o sujeito age, ao mesmo tempo em que age sobre ele. Remetemo-nos, assim, à dinâmica *ποιεῖν/πάσχειν* tratada em nosso primeiro capítulo, da qual o díptico ação/emoção é uma das formas. Emoções são modos do sofrer, do ser afetado por um algo (KOSMAN, 1980: pp. 104-105).

Entretanto, uma dificuldade central deve ser aclarada, para que tal modelo deixe de aparentar certa inconsistência:

Moral Philosophy, then, should count as an important question that of sentimental education and should recognize the proper cultivation of our feelings as within the domain of our moral concerns. But how could this be? It appears to be a distinction between our actions and our passions that actions are within our control, whereas passions are not; we are the initiating principle of what we do, but not of what is done to us. Aristotle seem to make exactly this point in claiming that we are angered or frightened, for example, not by choice – *aprohairetos*, as he puts it.

¹¹⁵ λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν: αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὖ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. Tradução de Marco Zingano.

But if we can give allegiance to the meta-ethical dictum that “ought” implies “can”, then it seems problematic how a moral philosophy could concern itself with questions of our feelings in contrast with questions of how we ought to act in response to or in light of those feelings. What is, as Aristotle would say, *eph’hemin* – within our power – is surely what we do, but not what is done to us. (KOSMAN, 1980: pp. 106)

A resposta encontra-se no paralelismo com as ações. Efetivamente, a virtude não se confunde com a ação, a qual também não é uma disposição. Entretanto, a pessoa realiza a ação de tal forma porque a virtude lhe dispõe para proceder desta. Por conta disso, somos capazes de falar em ações virtuosas. O mesmo pode ser dito sobre as emoções, há as viciosas e as virtuosas. Isto não é o mesmo que dizer que a virtude e as emoções se identificam, mas sim que a pessoa é emocionalmente afetada de determinada forma em razão da virtude assim o dispor. Deve-se ficar claro que não estamos falando da existência de um conjunto de virtudes afetivas e um conjunto de virtudes ativas, mas sim de que, para cada virtude, há sempre presentes uma ação e uma emoção. A coragem dispõe o homem a sentir medo de determinada forma; o homem sem medo (ou com tal sentimento reduzido ao mínimo) realiza mais facilmente atos de bravura; realizar atos de bravura participa do processo de habituação dos sentimentos, ou seja, nesse caso, habitua o homem a sentir menos medo. Temos aqui uma estrutura de retroalimentação, na qual os atos e os afetos encontram-se profundamente vinculados.

Neste momento, já deve ter saltado aos olhos do leitor uma dificuldade com relação ao que dissemos nas últimas seções deste capítulo. Ora, visto que o que leva o homem ao movimento, à ação, é o desejo, o qual envolve tanto uma cognição quanto um fim, não seria natural esperar que o brocado da *Ethica* fosse que as virtudes concernem a ações e desejos e não a ações e emoções? Curiosamente, no trecho em questão, junto com três emoções (o medo, a raiva e a pena), incluem-se o desejo (*ἐπιθυμία*) e, até mesmo, os prazeres e dores. Teríamos, portanto, cometido um erro? Seríamos capazes de solucionar as dificuldades interpretativas do texto simplesmente afirmando que fomos pouco felizes ao traduzir *πάθος* por emoções, sendo afecções da alma em geral o seu verdadeiro sentido? Entretanto, se assim procedêssemos, teríamos

que aceitar a inclusão até mesmo da faculdade perceptiva no âmbito de incidência das virtudes. E seria absurdo pensar na percepção como algo que envolve um mais, um menos e um termo médio.

Acreditamos, e pedimos, também, perdão pelo tom fortemente especulativo que sucede, que Aristóteles não demonstrou nesse ponto a mesma preocupação terminológica que nós compreendemos ser necessária. Desejos e emoções são tratados, em diversos momentos de forma indiferente, como se os conceitos não tivessem diferenças, ou talvez pressupondo serem noções cuja divergência encontra-se tão clara ao senso comum que seria fútil tentar determinar os porquês, ou quem sabe pelo fato do rigor (ἀκρίβεια) necessário para cada uma de suas investigações específicas não ter lhe obrigado a traçar explicitamente esta distinção. Tudo isso contribui para que não consideremos muito promissora a teoria das emoções de Aristóteles. Entretanto, tal é uma miragem. Visto tudo o que aprendemos em nossas discussões sobre a definição das emoções, podemos tentar ensaiar uma ou duas palavras sobre o tópico.

O primeiro ponto que chama a atenção é que, tanto emoções quanto desejos, possuem um elemento cognitivo constituinte, o qual lhes é apresentado pelo exercício da φαντασία. Emoções são estados da alma que envolvem necessariamente a presença de prazeres ou dores. O prazer (e o afastamento da dor) estão presentes no mecanismo desiderativo, funcionando como um bem aparente para o desejo. Parece também, como vimos na análise das emoções específicas na *Rhetorica* II, que as emoções direcionam o sujeito para um determinado fim. O desejo, como se infere da leitura de *De Anima* III, 9-11, é aquilo que move. Como vemos, tanto a φαντασία quanto os prazeres e dores, e igualmente a locomoção, são os elementos centrais tanto do desejo quanto das emoções.

As duas afecções, então, aparentam funcionar de forma estreitamente conexas, o que permite, em virtude da ἀκρίβεια da investigação na filosofia prática e na filosofia da oratória, que nos textos da *Ethica* e da *Rhetorica* Aristóteles trate ambas as noções quase que indiferentemente. No *De Anima*, na única ocorrência em que as noções são listadas conjuntamente, o termo πάθος, como indica o contexto, está sendo utilizado tendo como referencial todas as afecções da alma, o que explica a inclusão da percepção. Por conta da escassez de tratamentos sobre o tópico no *corpus*, torna-se muito difícil ao intérprete compreender como se dá essa interação.

A melhor resposta parece ser que a emoção tecnicamente não move, sendo somente ao desejo que é dado este poder. Entretanto, dado que as emoções são constituídas de uma atitude com relação a um conteúdo intencional trazido pela φαντασία, pode-se dizer que as emoções participam da constituição do desejo. Sofrer uma determinada afecção é aceitar a representação avaliativa do mundo tal qual esta aparece, ou seja, é apreender determinado algo do mundo como sendo prazeroso ou doloroso (o tipo de avaliação presente na φαντασία envolvida nas emoções). Isto leva, ao mesmo tempo, o desejo a determinar tal coisa como prazerosa, ou seja, que a tome como uma das formas possíveis bem aparente. No caso da raiva, além disso, a emoção tem como objeto a vingança, a qual, como vimos, é um dos candidatos a objeto do ímpeto. As emoções participam, portanto, da constituição do desejo ao moldar a cognição do sujeito, diferir o seu julgamento, do objeto desejável.

Tentamos neste derradeiro capítulo apresentar um rascunho de uma teoria das motivações não-rationais da ação aristotélica, ou seja, do modo como as afecções participam da *praxis*. Foi necessário, na primeira parte do capítulo, avançar pela complexa teoria da locomoção aristotélica, a qual tem como vértice central o desejo, aquele que, em última instância, move. Entretanto, nos deparamos com um problema: se é o desejo que é dito o motor da ação, de que forma as emoções também poderiam mover? A parte final apresentou um esboço que tenta dar conta desta dificuldade. Ele consistiu em tornar as emoções mecanismos de direcionamento do desejo, salientando seu papel cognitivo. Dessa forma, ou seja, participando do processo desiderativo, as emoções, à sua maneira, movem.

Não pretendemos que este esboço seja tomado por uma obra completa, nem muito menos que seu argumento precário, o qual necessitaria, ainda, ser complementado com evidências textuais, seja irresistível. Muito pelo contrário, trata-se de uma especulação, um exercício da imaginação tentando completar os espaços vazios sobre os dados que recolhemos. Com efeito, a tarefa do pesquisador assemelha-se a de um pintor que pinta de forma invertida: da aquarela ao esboço. Começamos com um gigantesco painel de informações e possibilidades, um mundo completo, total, hermético. Mergulhamos de cabeça em suas águas pictóricas, submergindo, cada vez mais. Logo, nos encontramos apavorados: tomamos ciência do tamanho do abismo. Reparomos,

enquanto caímos, na dimensão da ausência que é aquele mundo, na sua gigantesca incompletude. Ficamos conjecturando se são nossos olhos que, naquela velocidade, não são capazes de perceber o fecho das coisas. Ao final, aceitamos. E nesse momento percebemos que finalmente enxergamos algo sobre aquele espaço, algo que a saturação sempre esconde. Da pretensão de construir um monumental quadro que seja a exata imagem do mundo, tornamo-nos cultores dos desenhos, das linhas que estiveram no início e que se perdem no papel, apagando-se e misturando-se às outras. Sua imagem é mais verossímil. À esta forma de conhecimento almejamos.

Epílogo: Educação Sentimental.

A investigação não pode ser dada como encerrada. Efetivamente, ela não alcançou seu termo, sendo necessário, para solidificar a posição aqui defendida, confrontar suas noções gerais com todas as aparições do termo πάθος (as quais indicam o fenômeno emocional) no *corpus*, além de dar uma resposta minuciosa para as diversas controvérsias interpretativas pelas quais tivemos que passar para avançar a argumentação.

Vibrante, fascinante, cheia de mistérios e rica em indicações de caminhos intelectuais a serem desbravados, a tarefa daqueles que se dedicam à exegese dos textos clássicos assemelha-se, em muitos momentos, a uma expedição ao “jardim das veredas que se bifurcam”, o texto-labirinto a que somos apresentados no famoso conto de Borges (1944 *in* 2007: pp. 88):

- Aqui está o Labirinto - disse, indicando-me uma alta escrivainha laqueada.
- Um labirinto de marfim! - exclamei. - Um labirinto mínimo...
- Um labirinto de símbolos - corrigiu. - Um invisível labirinto de tempo.

Infelizmente, junto com a promessa do conhecimento há a eterna, mesmo que às vezes turva, consciência da frustração. Tal se dá porque, visto que o jardim é rico em elementos, possibilidades, sua infinitude torna impossível a tarefa de percorrê-lo até o fim. O intérprete sabe que seu esforço, por mais árduo que seja, sempre será incompleto. É preciso um certo pendor do caráter para o estoicismo, visto ser necessário saber distinguir o instante exato de desistir de continuar, abdicando do desejo de chegar a uma conclusão definitiva, dando a empreitada - ainda que provisoriamente - como finda.

Creio ser este o momento em que nos encontramos. A análise levada a cabo no trabalho objetivou encontrar dentro do *corpus* uma definição das emoções (e, também, desenvolvê-la, determinando os seus detalhes e o seu mecanismo de funcionamento,

superando as ambiguidades e estabelecendo sua coerência com as outras partes do pensamento do Estagirita) capaz de explicar o papel por elas representado na teoria da ação de Aristóteles. Como vimos, essa definição tem sua melhor expressão em *Rhet.* II, 1, 1378a19-21. O texto assevera:

As paixões são aquilo em virtude do qual nós somos alterados e diferimos em relação aos nossos julgamentos, sendo acompanhadas de dor e prazer, por exemplo, raiva, pena, medo e outras paixões similares e seus contrários.¹¹⁶

Dividimos, a fim de análise, tal definição em dois pontos centrais: o primeiro, referente ao papel da cognição na constituição das emoções; e o segundo, referente aos prazeres e dores. Com relação à cognição, apontamos para o caráter representacional das emoções, o que mostra que, apesar dos inúmeros senãos que este tipo de abordagem sempre carrega, não é descabida a aproximação de Aristóteles com a posição cognitivista sobre as emoções presente no debate contemporâneo. Nossa conclusão é a de que emoções se constituem do assentimento a um determinado conteúdo avaliativo que nos é apresentado por uma φαντασία, sendo a última, das faculdade cognitivas, aquela necessária para a constituição das emoções. Os prazeres e dores, que sempre acompanham as emoções, também possuiriam um conteúdo intencional, sendo prazeres e dores a respeito de algo.

Como forma de orientar e testar a interpretação, a análise das emoções específicas no Livro II da *Rhetorica* nos serviu de bússola. O tratamento, apesar de um tanto quanto fragmentário, é convergente com o que dissemos anteriormente, com todas as emoções envolvendo uma certa representação e uma experiência de prazer e/ou dor. Aristóteles, então, nos apresenta uma teoria própria das emoções, ainda que esta não se encontre plenamente lapidada.

A parte final do trabalho, mais especulativa do que o que lhe antecederia, visou compreender o papel desempenhado pelas emoções dentro da teoria da ação aristotélica. Para isso, destacamos o tratamento dado à motricidade no *De Anima* III, 9-11. Lá, de

¹¹⁶ ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

forma a responder ao questionamento sobre o papel motor da alma, encontramos a teoria da locomoção animal de Aristóteles. Ao desejo é atribuído o papel preponderante nesse esquema, sendo ele que, em última instância, move. Determinar a distinção entre as emoções e os desejos, além do mecanismo interacional existente entre estas duas afecções da alma, nos aponta para a resposta de nossos questionamentos. Ensaíamos, ao final, a seguinte interpretação: as emoções compartilham com os desejos o exercício da φαντασία e a presença dos prazeres e dores, sendo possível dizer que, visto serem as emoções estados de assentimento a um determinado conteúdo avaliativo, elas participam da constituição do elemento cognitivo dos desejos.

Há limitações, pontos cegos e espaços vazios na interpretação que devem, nos tempos vindouros, serem por nós desenvolvidos. Gostaria de salientar, como comentário final, um último ponto: a educação. Como dissemos, as emoções têm papel preponderante na *praxis*, não sendo por acaso ou mera reverência ao senso comum que Aristóteles assevera que o homem virtuoso assim o é tanto com relação às ações quanto às emoções. Isto implica que o processo de habituação e desenvolvimento moral não é apenas voltado à ação, mas também à sensibilidade, à maneira de ser emocionalmente afetado pelos objetos e situações da vida. A παιδεία deve envolver uma ordenação disposicional das emoções, sendo, portanto, verdadeira educação sentimental.

Além dos milênios que nos separam do Estagirita; das dificuldades que necessariamente emergem ao ter de trabalhar com as sínteses semânticas envolvidas em uma língua não mais falada, uma língua sem dia-a-dia, como é o grego clássico; das cosmovisões destoantes que orientam nossas vidas; da brutal divergência do estado da técnica, da política e de todos os mecanismos de ordenação da vida existentes naquele período com relação aos nossos, há algo presente no pensamento de Aristóteles que nos chama muito mais atenção do que todas estas formas de entraves. Trata-se da profunda sensibilidade do filósofo com relação às complexidades, às tensões e às incoerências da existentes na vida interior do homem. Seu universo psicológico é um dos mais ricos dentre os autores da história da filosofia. Se em Anscombe, não é possível fazer psicologia moral sem antes dispor de uma filosofia da psicologia, em Aristóteles tal desafio não é um entrave, tendo sido pelo Filósofo infinitamente suplantado.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Aristóteles

Aristotelis De Anima. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvcit W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford University Press: Oxford, 1989.

Aristotelis Opera. (6 volumes). Edited by Immanuel Bekker. Oxford: Oxford University Press, 1887.

Aristotle's De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays by Martha C. Nussbaum. Princeton University Press, 1986.

Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford University Press, 1936.

Aristotle's On The Soul (De Anima). Translated with commentaries and glossary by Hippocrates G. Apostle. The Peripatetic Press: Grinnell, Iowa, 1981.

Categories and De Interpretatione. Translated with notes and Glossary by J. L. Ackrill. Clarendon Aristotle Series. Oxford University Press, 1963.

De Anima. Apresentação, tradução e notas: Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34: São Paulo, 2012.

De Anima. Translated with an introduction and commentary by Christopher Shields. Clarendon Aristotle Series. Oxford University Press, 2016.

De Anima. Books II and III (with passages from book I). Translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn. Clarendon Aristotle Series. Oxford University Press, 1993.

Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tradução, notas e comentários: Marco Zingano. Odysseus Editora: São Paulo, 2008.

Ética a Nicômaco. Tradução de António de Castro Caeiro. Atlas: São Paulo, 2009.

Eudemian Ethics. Books I, II and VIII. Translated with a Commentary by Michael Woods. Clarendon Aristotle Series. Oxford University Press, 1982.

Física I-II. Prefácio, introdução, tradução e comentários: Lucas Angioni. Editora Unicamp: Campinas, 2013.

História dos Animais. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Editora WMF Martins Fontes: São Paulo, 2014.

História dos Animais. Tomo 2. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Editora WMF Martins Fontes: São Paulo, 2018.

Metafísica. Livros IX e X. Tradução de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 9. IFCH/UNICAMP: 2004.

Metaphysics. Translated with introduction and notes by C.D.C. Reeve. Hackett Publishing Company, 2016.

Nicomachean Ethics. Translated with introduction and notes by C.D.C. Reeve. Hackett Publishing Company, 2014.

On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse. Translated with Introduction, Notes, and Appendices by George A. Kennedy. Oxford University Press: New York, 2007.

Retórica. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Editora WMF Martins Fontes: São Paulo, 2012.

Retórica das Paixões. Introdução, notas e tradução Isis Borges B. da Fonseca. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

Sobre a Alma. Tradução de Ana Maria Lóio. Editora WMF Martins Fontes: São Paulo, 2013.

The Eudemian Ethics. Translated with an Introduction and notes by Anthony Kenny. Oxford World's Classics. Oxford University Press, 2011.

The Complete Works of Aristotle: Vol. 1 and Vol.2. BARNES, J. (ed.). Princeton University Press, 1991.

The Rhetoric of Aristotle with a Commentary. Volume 1. Edited by Edward Meredith Cope and John Edwin Sandys. Cambridge University Press, 1877.

The Rhetoric of Aristotle with a Commentary. Volume 2. Edited by Edward Meredith Cope and John Edwin Sandys. Cambridge University Press, 1877.

The Rhetoric of Aristotle with a Commentary. Volume 3. Edited by Edward Meredith Cope and John Edwin Sandys. Cambridge University Press, 1877.

2. Comentários Clássicos

APHRODISIAS, A. *On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception*. Translated by Victor Caston. Ancient commentators on Aristotle. Bloomsbury, 2014.

AQUINAS, T. *Aristotle's De Anima with the Commentary of St. Thomas Aquinas*. Translated by Kenelm Foster, O.P., and Sylvester Humphries, O.P. html edition by Joseph Kenny, O.P. <<https://dhspriority.org/thomas/english/DeAnima.htm#11>>. Yale University Press: New Haven, 1951.

ASPASIUS. *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. Translated by David Konstan. Bloomsbury, 2006.

AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse- Anne Druart, subeditor. Yale University Press, 2009.

PHILOPONUS. *On Aristotle on the intellect: (De Anima 3.4-8)*. Translation by William Charlton. Duckworth, 1991.

Two Greek Aristotelian commentators on the intellect. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8. Introduction, Translation, commentary and notes by Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

3. Outros

AGGIO, J. O. *As espécies de desejo segundo Aristóteles*. Ética e Filosofia Política, v. 2, 2015.

ALMEIDA, J. S. *A Racionalidade das Emoções em Aristóteles*. UFSC, 2017.

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, 1993.

ANSCOMBE, E. *Intention*. Blackwell: Oxford, 1957.

_____. *Moderna Filosofia Moral*. In: ZINGANO, M (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

AVERILL, J. R. *Anger and Aggression: An Essay on Emotion*. Springer Series in Social Psychology. Springer-Verlag, 1982.

BEERE, J. *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. New York: Oxford University Press, 2009.

- BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BOERI, M. D.; KANAYAMA, Y.Y.; MITTELMANN, J. (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. Studies in the History of Philosophy of Mind 20. Springer, 2018.
- BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Georgii Reimeri, 1870.
- BORGES, J. L. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOSTOCK, D. *Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics*. *Phronesis*, Vol. 33, No. 3: pp. 251-272, 1988.
- BRADY, M. S. The Irrationality of Recalcitrant Emotions, *Philosophical Studies* 145(3): 413–430, 2009.
- BRANDES, P. D. *The Composition and Preservation of Aristotle's Rhetoric*. *Speech Monographs* 35: 482-491, 1968.
- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge & Kegan Paul: London, 1995.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, 1991.
- _____. *Aristotle and Beyond*. Cambridge University Press, 2007.
- BRONSTEIN, D. *Aristotle on Knowledge and Learning. The Posterior Analytics*. Oxford University Press, 2016.
- BRUNSCHWIG, J. *Aristotle's Rhetoric as a "Counterpart" to Dialectic*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.
- BURNYEAT, M. F. *Aristotle on Learning to Be Good*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, 1980.
- _____. *Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.

_____. *Aquinas on 'Spiritual' Change in Perception*. In Perler, Dominik (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Brill, 2001.

CASSIN, B. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton University Press, 2014.

CASTON, V. *Aristotle and the Problem of Intentionality*. *Philosophy and Phenomenological Research* 58: 249-298; 1998.

_____. *Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality*. In Perler, Dominik (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Brill, 2001.

_____. *Intentionality in Ancient Philosophy*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/>>. Fall, 2008.

_____. *The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception*. In *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*. SALLES, R. (ed.). Oxford University Press: Oxford, 2005.

_____. *Commentary on Charles*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* XXIV, 2008.

CHARLES, D. *Desire in action: Aristotle's move*. In PAKALUK, M.; PEARSON, G (eds.). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford University Press, 2011.

_____. *Aristotle on practical and theoretical Knowledge*. In HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.

CHEW, A. *Aristotle's Functional Theory of the Emotions*. *Organon F: Medzinárodný Časopis Pre Analytickú Filozofiu* 16 (1), 2009.

COOPER, J. M. *An Aristotelian theory of the emotions*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.

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

CORCILIUS, K. *Two Jobs for Aristotle's Practical Syllogism?* *Logical Analysis and the History of Philosophy* 11: 163-184, 2008.

_____. *Aristotle's Definition of Non-Rational Pleasure and Pain and Desire*. In *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. Miller, J. (ed.): pp. 117–43. New York: Cambridge University Press, 2011.

_____.; GREGORIC, P. *Aristotle's Model of Animal Motion*. *Phronesis* 58, no. 1: 52–97, 2013

COREN, D. G. *Aristotle on Animal Self-Motion*. *Philosophy Graduate Teses & Dissertations*. 71. University of Colorado, 2019.

CRISP, R (ed.), *How Should One Live?: Essays on the Virtues*. Clarendon Press, 1998.

_____. *The Oxford Handbook to the History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DAMASIO, A. R. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Putnam Publishing, 1994.

DIAMOND, E. *Mortal Imitations of Divine Life: The Nature of the Soul in Aristotle's De Anima*. Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 2015.

DEVEREUX, D. *Scientific and ethical methods in Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics*. In HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo: Lafonte, 2017.

- DESLAURIERS, M. *Aristotle on Definition*. Brill, 2007.
- DIXON, T. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press, 2003.
- DOW, J. *Aristotle's theory of the emotions: Emotions as pleasures and pains*. In PAKALUK, M.; PEARSON, G (eds.). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford University Press, 2011.
- _____. *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford Aristotle Studies. Oxford University Press: Oxford, 2015.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?* In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.
- FORTENBAUGH, W. *Aristotle on Emotion*. Duckworth, 2008.
- _____. *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Brill, 2006.
- FREDE, D. *Mixed feelings in Aristotle's Rhetoric*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.
- _____. *The endoxon Mystique: What endoxa are and What They are Not*. Oxford Studies in Ancient Philosophy 43: pp.185-215, 2012.
- GIULIANI, A. *The Aristotelian Theory of the Dialectical Definition*. *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 5, No. 3, pp. 129. Summer, 1972.
- GOLDIE, P. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford University Press, 2002.
- GRIMALDI, W. M. A. *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Franz Steiner Verlag, 1972.

- _____. *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary*. Fordham University Press, 1980.
- _____. *Aristotle, Rhetoric II. A Commentary*. Fordham University Press, 1988.
- GROSS, D. M. *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*. The University of Chicago Press, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Oxford: Blackwell, 1962.
- HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.
- HENRY, D. *Holding for the most part: the demonstrability of moral facts*. In HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.
- HOUELLEBECQ, M. *Rester vivant et autres textes*. Libro, 1999.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- HUPPES-CLUYSENAER, L.; COELHO, N. M. M. S. (eds.), *Aristotle on Emotions in Law and Politics*. Law and Philosophy Library, Vol. 121. Springer, 2018.
- INWOOD, B; GERSON, L. P. (eds.), *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*. Hackett Publishing Company, 1994.
- IRWIN, T. *The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, 1980.
- _____. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. *Aristotle's Philosophy of Mind*. In S. Everson (ed.) *Companions to Ancient thoughts 2: Psychology*. Cambridge University Press, 1991.
- _____. *Plato's Ethics*. New York, Oxford University Press, 1995.

- _____. *Ethics in the Rhetoric and in the Ethics*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.
- JACOB, P. *Intentionality*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>. Winter, 2014.
- KARBOWSKI, J. *Endoxa, facts, and the starting points of the Nicomachean Ethics*. In HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.
- KING, R. A. H. (ed.), *Common to body and soul: philosophical approaches to explaining living behaviour in Greco-Roman antiquity*. Walter de Gruyter & Co, 2006.
- KENNEDY, G. A. *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. New York: Oxford University Press, 1991.
- KENNY, A. *Action, emotion and will*. Routledge, 2003.
- KONSTAN, D. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. University of Toronto Press, 2006.
- _____. *A raiva e as emoções em Aristóteles: as estratégias do status*. LETRAS CLÁSSICAS, n. 4, p. 77-90, 2000.
- KOSMAN, L.A. *Being Properly Affected*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, 1980.
- KRAUT, R. (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell Publishing, 2006.
- _____. *Aristotle's Ethics*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>>. Summer, 2018.
- KRISTJÁNSSON, K. *Aristotle, Emotions, and Education*. Routledge, 2016.

_____. *Virtuous Emotions*. Oxford University Press: Oxford, 2018.

LABARRIERE, J. L. *Langage, vie politique et mouvement des animaux: études aristotéliennes*. Paris: Vrin, 2004.

LEIGHTON, S. (1996). *Aristotle and the Emotions*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.

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

LENNOX, J. G. *Aristotle on the biological roots of virtue: the natural history of natural virtue*. In HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon Abridged. The Little Liddell*. First Published Clarendon Press: Oxford, 1909. Simon Wallenberg Press, 2007.

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

MANSION, S. (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain, 1961.

MCDOWELL, J. *Questões da Psicologia Moral Aristotélica*. In: ZINGANO, M (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

MENEZES E SILVA, C. M. *A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles*. EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, v. 1, 2013.

MEYER, S. S.; MARTIN, A. M. *Emotions and the Emotions*. In CRISP, R. (ed.), *The Oxford Handbook to the History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MILLER, J. (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2011.

MINER, R. *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22–48*. Cambridge University Press, 2009.

MODRAK, D.K.W. *Aristotle: The Power of Perception*. University of Chicago Press, 1987.

MOSS, J. *Aristotle on the Apparent Good*. Oxford Aristotle Studies. Oxford University Press: Oxford, 2012.

MURPHY, D. J. *Origin of Intentionality*. Teses and Dissertations (Comprehensive). 1061. Wilfrid Laurier University, 2008.

NASCIMENTO, D. S. *Desejo e cognição na teoria aristotélica dos movimentos voluntários de locomoção animal*. *Filosofia Unisinos*, v. 18, p. 70-78, 2017.

_____. *Rhetoric, Emotions and the Rule of Law in Aristotle*. In: HUPPES-CLUYSENAER, L.; COELHO, N. M. M. S. (eds.), *Aristotle on Emotions in Law and Politics*. Law and Philosophy Library, Vol. 121. Springer, 2018.

NATALI, C. *The Search for definition of justice in Nicomachean Ethics 5*. In HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.

NIELSEN, K. M. *Aristotle on principles in ethics: political science as the science of the human good*. In HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.

_____. *The Long and Short of It. Dominic Scott: Levels of Argument. A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics.* *Mind* 126 (501):289-299, 2017.

NIEUWENBURG, P. *Emotion and Perception in Aristotle's Rhetoric.* *Australasian Journal of Philosophy.* Vol. 80, No. 1, pp. 86-100; March 2002.

NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A.O. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima.* Oxford University Press: Oxford, 1995.

NUSSBAUM, M. C. *Aristotle on emotions and rational persuasion.* In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric.* University of California Press, 1996.

_____. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* Cambridge University Press, 2001.

OELE, M. *Being Beyond: Aristotle's and Plessner's Accounts of Animal Responsiveness.* In PAINTER, C.; LOTZ, C. (eds.), *Phenomenology and the Non-Human Animal: At the Limits of Experience.* Springer, 2007.

_____. *Suffering, Pity and Friendship: An Aristotelian Reading of Book 24 of Homer's Iliad.* *Philosophy.* Paper 17. University of San Francisco Scholarship, 2010.

_____. *Attraction and Repulsion: Understanding Aristotle's ΠΟΙΕΙΝ and ΠΑΣΧΕΙΝ.* *Graduate Faculty Philosophy Journal,* Volume 33, Number 1, 2012a.

_____. *Passive Dispositions: On the Relationship between πάθος and ἡσυχία in Aristotle.* *Philosophy.* Paper 36. University of San Francisco Scholarship, 2012b.

OWEN, G. E. L. *Tithenai ta phainomena.* In MANSION, S. (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode.* Louvain, 1961.

_____. *Prazeres Aristotélicos.* In: ZINGANO, M (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados.* São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

PAINTER, C.; LOTZ, C. (eds.), *Phenomenology and the Non-Human Animal: At the Limits of Experience*. Springer, 2007.

PAKALUK, M.; PEARSON, G (eds.). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford University Press, 2011.

PEARSON, G. *Aristotle on Desire*. Cambridge University Press, 2012.

PLATÃO. *Filebo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Timeu - Crítias - O Segundo Alcibiades - Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 2001.

PLOTINUS. *Enneads*. Trans. Arthur Hilary Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

POLANSKY, R. *Aristotle's De Anima*. Cambridge University Press, 2007.

_____. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press, 2014.

POTT, H. J. *Emotions, 'Phantasia' and Feeling in Aristotle's Rhetoric*. In E. Close, G. Couvalis, G. Frazis, M. Palaktsoglou, and M. Tsianikas (eds.) *In Greek Research in Australia: Proceedings of the Biennial International Conference of Greek Studies*. Flinders University Department of Languages - Modern Greek: Adelaide, 71-80, 2009.

PRINZ, J. J. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford University Press, 2004.

PROUST, M. *À la recherche du temps perdu*. Éditions Gallimard, 1988.

RABINOFF, E. *Perception in Aristotle's ethics*. Northwestern University Press: Illinois, 2018.

RAPP, C. *L'arte di suscitare le emozioni nella «Retorica» di Aristotele*. *Acta Philosophica* 14 (2):313-325, 2005.

_____. *Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided*. In KING, R. A. H. (ed.), *Common to body and soul: philosophical approaches to explaining living behaviour in Greco-Roman antiquity*. Walter de Gruyter & Co, 2006.

REEVE, C.D.C. *Ação, contemplação e felicidade: Um ensaio sobre Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ROBERTS, R. R. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge University Press, 2003.

RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, 1980.

_____. *Aristotle on the Metaphysical Status of Pathos*. *Review of Metaphysics*, Vol. 37, No. 3; 521-546, 1984.

_____. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.

ROSSI, G. *The Causal Structure of Emotions in Aristotle: Hylomorphism, Causal Interaction between Mind and Body, and Intentionality*. In BOERI, M. D.; KANAYAMA, Y.Y.; MITTELMANN, J. (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle. Studies in the History of Philosophy of Mind 20*. Springer, 2018.

RYLE, G. *The Concept of Mind*. The University of Chicago Press, 2002.

SAENZ, V. *Shame and Honor: Aristotle's Thumos as a Basic Desire*. *Apeiron* 51 (1):73-95, 2018.

SALLES, R. (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford University Press, 2005.

SCARANTINO, A.; DE SOUSA, R. *Emotion*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, E. N. (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emotion/>>. Winter, 2018.

SCOTT, D. *Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford University Press, 2015.

SCHEITER, K. M. *Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle*. *Phronesis* 57 (3):251-278. Brill, 2012.

SHIELDS, C. *The science of soul in Aristotle's Ethics*. In HENRY, D.; NIELSEN, K.M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press, 2015.

SIHVOLA, J. *Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs?* *Apeiron*, 29(2), pp. 105-44, 1996.

SOLOMON, R. C. (ed.), *What Is an Emotion: Classic and Contemporary Readings*. Oxford University Press, 2003.

_____. *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press, 2004.

SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. The Gifford Lectures. Oxford University Press, 2002.

STARK, S. *A Change of Heart: Moral Emotions, Transformation, and Moral Virtue*. *Journal of Moral Philosophy* 1 (1), 2004.

STRIKER, G. *Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and his Moral Psychology*. In RORTY, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996.

STOCKER, M.; HEGEMAN, E. *O Valor das Emoções*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

STOCKER, M. *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*. *Journal of Philosophy* 73 (14), 1976.

_____. *How emotions reveal value and help cure the schizophrenia of modern ethical theories*. In: CRISP, R (ed.), *How Should One Live?: Essays on the Virtues*. Clarendon Press, 1998.

VAN RIEL, G.; DESTRÉE, P. (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*. Leuven University Press, 2009.

VIANO, C. *Aristote et la Rhétorique des Émotions: Théorie et Mode D'Emploi*. Revista Ideação, 2018.

WHITING, D. *Emotion as the categorical basis for moral thought*. Philosophical Psychology: Routledge, 2018.

WHITING, J. *Hylomorphic virtue: cosmology, embryology, and moral development in Aristotle*. Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action: Routledge, 2019.

WOERTHER, F. (ed.), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present*. International Studies in the History of Rhetoric. Vol. 11: Brill, 2018.

ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. L&PM, 1998.

_____. *Aristotle and the Problems of Method in Ethics*. Oxford Studies in Ancient Philosophy 32, 2007.

_____. *Estudos de Ética Antiga. Discurso Editorial*: Paulus, 2009.

_____. (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.