

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM FILOSOFIA PRÁTICA  
LINHA DE PESQUISA: ÉTICA**

**GIOVANA GRISON**

**A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E DESEJO NA ESCOLHA DOS MEIOS  
NA ÉTICA ARISTOTÉLICA**

**CAXIAS DO SUL**

**2025**

**GIOVANA GRISON**

**A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E DESEJO NA ESCOLHA DOS MEIOS  
NA ÉTICA ARISTOTÉLICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do diploma de Mestre pelo  
Programa de Pós-graduação em Filosofia pela  
Universidade de Caxias do Sul.  
Orientadora Profa.: Dra. Jaqueline Stefani

**CAXIAS DO SUL**

**2025**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

G869r Grison, Giovana

A relação entre razão e desejo na escolha dos meios na ética aristotélica  
[recurso eletrônico] / Giovana Grison. – 2025.

Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Orientação: Jaqueline Stefani.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Aristóteles. 2. Desejo. 3. Razão. 4. Ética. 5. Filosofia. I. Stefani,  
Jaqueline, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 1ARISTÓTELES

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)  
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460



***“A relação entre razão e desejo na escolha dos meios na ética aristotélica”***

**Giovana Grison**

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestra em Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética.

Caxias do Sul, 11 de dezembro de 2025.

Banca Examinadora:

***Participação por videoconferência***

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jaqueline Stefani (Presidenta)

Universidade de Caxias do Sul

***Participação por videoconferência***

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Inara Zanuzzi

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

***Participação por videoconferência***

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli

Universidade de Caxias do Sul

## **DEDICATÓRIA**

A caminhada até aqui não se fez sozinha: foi tecida por mãos que sustentaram, por escutas que acolheram e por presenças que permaneceram e não desistiram de mim. Aos que me deram abrigo quando a escuridão parecia maior, à palavra que devolveu sentido e ao cuidado que devolveu fôlego, minha gratidão. A filosofia me ofereceu o horizonte; a vida, as provas; e as contingências, o impulso para seguir.

Se este trabalho chega ao fim, é porque muitos, de maneiras diversas, me ajudaram a atravessar. Dedico ele a vocês.

## AGRADECIMENTOS

Alguns trajetos permanecem invisíveis até que os concluíamos, e é no silêncio do depois que entendemos quantos passos foram acompanhados.

*O bem do homem nos aparece como atividade da alma em consonância com a virtude,* e é por isso que inicio agradecendo à minha orientadora. Chamamos sábio não apenas aquele que *conhece os primeiros princípios*, mas também aquele que *é capaz de deliberar a respeito deles*. Nela encontrei essa rara união entre conhecimento profundo e sabedoria: não apenas a pesquisa rigorosa, mas a capacidade de guiar e formar. Foi ela quem despertou em mim o desejo de seguir na filosofia, guiando-o pelo *logos* e iluminando-o pela *phronesis*.

À universidade, aos professores e aos funcionários, recordo que *a virtude intelectual se gera e cresce principalmente por meio do ensino*. Foi nesse espaço de partilha que a filosofia se fez exercício vivo, experiência formativa e prática constante de pensar. A realização desta dissertação contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio da bolsa de estudos que possibilitou a dedicação necessária ao percurso aqui concluído. O registro deste agradecimento é também o reconhecimento de que a pesquisa depende de condições coletivas para que o esforço individual se realize.

Sobre a amizade, Aristóteles lembrava que *ninguém escolheria viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens*. Agradeço àqueles que respeitaram minhas ausências, compreenderam minhas escolhas e acolheram meu silêncio.

E se *amar é querer para o outro aquilo que julgamos ser bom, e não apenas o querer, mas ainda o efetivar, tanto quanto possível*, o amor, para mim, se traduziu em parceria, compreensão e ajuda concreta. Foi também companheirismo intelectual, porque partilhamos o mesmo caminho de estudos na Filosofia – e na vida.

Por fim, à família, lembro que *a virtude moral é adquirida em resultado do hábito*. Tudo o que sou se formou também nesse convívio, onde o hábito de perseverar e de buscar o bem se tornou presença constante e fonte de força. Obrigada!

## Επίγραφε

*καὶ ἐνθαδὶ φιλότητος ὑπόρροια, τόσσον ἀραίων,  
οἷ ῥά τε καὶ σοφὸν ἄνδρα παραφρονέουσι νόον.  
(Ιλίادا, XIV, 214–217)*

**RESUMO**

A presente dissertação examina a relação entre razão e desejo na ética aristotélica, com ênfase no papel dos desejos e da escolha deliberada. A pesquisa investiga de que modo Aristóteles concebe a cooperação entre desejo e razão na determinação não apenas dos fins, mas também dos meios da ação moral. Para isso, o estudo analisa a estrutura da alma e suas funções, as virtudes morais e intelectuais, a noção de voluntariedade, a definição de *phronesis* e o fenômeno da acrasia. O último capítulo é dedicado à classificação dos desejos — apetite, ímpeto e querer — e à discussão sobre suas possibilidades de educação. A investigação conclui que a ética aristotélica não se limita à deliberação racional sobre meios, mas exige a formação conjunta da razão e do desejo, mediada pela *phronesis*. Além disso, destaca-se que a *phantasia* desempenha papel indispensável nesse processo, ao articular sensação, desejo e razão, ampliando o alcance da educação moral.

**Palavras-chave:** Aristóteles. Desejo. Razão. *Phronesis*. *Prohairesis*.

## ABSTRACT

This dissertation examines the relation between reason and desire in Aristotelian ethics, with emphasis on the role of desires and deliberate choice. The research investigates how Aristotle conceives the cooperation between desire and reason in determining not only the ends but also the means of moral action. To this end, the study analyzes the structure of the soul and its functions, the moral and intellectual virtues, the notion of voluntariness, the definition of *phronesis*, and the phenomenon of *akrasia*. The final chapter is devoted to the classification of desires — appetite, impulse, and wish — and to the discussion of their possibilities of moral education. The investigation concludes that Aristotelian ethics is not limited to rational deliberation about means, but requires the joint formation of reason and desire, mediated by *phronesis*. Furthermore, it highlights that *phantasia* plays an indispensable role in this process, as it articulates perception, desire, and reason, thus expanding the scope of moral education.

**Keywords:** Aristotle. Desire. Reason. *Phronesis*. *Prohairesis*.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>2 A TEORIA DA ALMA E A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E DESEJO.....</b>	<b>5</b>
2.1 ALMA RACIONAL E NÃO RACIONAL.....	5
2.2 VIRTUDES MORAIS E O MEIO-TERMO .....	14
2.3 AÇÕES VOLUNTÁRIAS E INVOLUNTÁRIAS.....	20
<b>3 A SABEDORIA PRÁTICA (<i>PHRONESIS</i>) E A DINÂMICA DA AÇÃO MORAL.....</b>	<b>25</b>
3.1 A DELIBERAÇÃO ( <i>BOULEUSIS</i> ) E O EXAME DOS MEIOS.....	25
3.2 A ESCOLHA ( <i>PROHAIREISIS</i> ) COMO DESEJO DELIBERADO.....	29
3.3 DEFINIÇÃO DE <i>PHRONESIS</i> .....	31
3.4 <i>EUDAIMONIA</i> COMO HORIZONTE DA <i>PHRONESIS</i> .....	35
<b>4 ACRASIA E O CONFLITO ENTRE RAZÃO E DESEJO.....</b>	<b>39</b>
4.1 DEFINIÇÃO DE ACRASIA.....	39
4.2 O PARADOXO DA ACRASIA.....	46
<b>5 A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E DESEJO NA ESCOLHA DOS MEIOS.....</b>	<b>50</b>
5.1 O DESEJO E SUAS MANIFESTAÇÕES.....	51
5.2 APETITE.....	54
5.3 ÍMPETO.....	57
5.4 QUERER.....	60
5.5 A EDUCAÇÃO MORAL DOS DESEJOS.....	64
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>71</b>
<b>7 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>75</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles inicia sua investigação perguntando pelo bem que pode ser considerado a finalidade última da vida humana. Esse bem é a felicidade (*eudaimonia*), apresentada como atividade da alma conforme a virtude e como horizonte que dá sentido aos fins que buscamos e às ações que realizamos.

A partir desse horizonte, o filósofo indica que a vida humana se estrutura pela busca de fins concretos e pela formação progressiva do caráter de modo que a aquisição de hábitos (*héxis*) corretos e a prática de ações ajustadas à razão são condições fundamentais para a realização ética. A *eudaimonia*, contudo, não se reduz à simples soma de hábitos virtuosos, mas deve ser compreendida como bem supremo, autossuficiente e perfeito, que orienta e confere unidade às ações humanas.

No segundo Livro da obra, a excelência é associada à moralidade: não basta apenas a teoria, mas é necessário que nossas ações sejam condizentes com os valores que professamos. São essas escolhas morais que moldam os sujeitos que nos tornaremos ao longo da vida. O amadurecimento individual ocorre conforme buscamos o bem, entendendo-o como aquilo que verdadeiramente nos realiza, e encontramos prazer na moderação entre as opções apresentadas, evitando que o prazer desenfreado se transforme em vício. Por isso, a correta educação dos desejos desde cedo é fundamental.

A virtude moral consiste em uma escolha deliberada (*prohairesis*), seguindo o meio-termo (*mesotes*), que se afasta dos extremos, caracterizados como vícios, seja pelo excesso seja pela falta. Aristóteles descreverá minuciosamente as virtudes morais, tais como a coragem, a temperança, a justiça e a amizade, e os vícios correspondentes, ao longo dos Livros III, IV, V, VII, VIII e IX. A busca do meio-termo deve ser contínua, pois o êxito da vida ética depende das atividades e escolhas que realizamos ao longo da vida, avaliadas à luz do fim que orienta a ação humana. Trata-se de uma meta que não se esgota no exercício do equilíbrio das paixões, mas que encontra sua plenitude na conformidade da alma com a virtude e no reconhecimento da felicidade como o bem supremo.

Esse amadurecimento e desenvolvimento pessoal são impulsionados pelas escolhas que fazemos e pela prática de virtudes. A deliberação discutida no Livro III, nos permite, com discernimento e mediania, escolher a melhor dentre as opções que se apresentam. À medida que vamos nos tornando virtuosos, nossas decisões tendem ao que é melhor para nós e para a

comunidade. Pensar criteriosamente sobre as nossas escolhas nos permite evitar os extremos e viver de acordo com a reta razão<sup>1</sup> na construção do nosso caráter.

No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles discorrerá sobre as virtudes intelectuais, diferentes modos de acesso à verdade, dentre as quais se destacam a sabedoria filosófica (*sophia*) e a sabedoria prática (*phronesis*). A *phronesis* é a que mais nos interessa nessa investigação, pois diz respeito à capacidade verdadeira e raciocinada de deliberar sobre os bens humanos no campo prático. A virtude intelectual da *phronesis* tem uma ligação necessária não só com as virtudes morais, mas também com a deliberação sobre os meios e a escolha deliberada do curso de ação mais adequado para se atingir um fim bom.

Compreendendo o caminho que devemos seguir, sempre em busca de evoluir nosso caráter e alcançar o bem final, fica a questão sobre a função dos desejos nesse processo. Embora Aristóteles não explique exhaustivamente cada tipo de desejo, ao analisar sua obra, é possível identificar parâmetros que nos ajudam a entender a importância de considerar os desejos separadamente, para depois definir suas funções na teoria da ação aristotélica.

O desejo (*orexis*) é, em Aristóteles, a causa do movimento, responsável por conduzir o corpo em direção ao objeto desejado. Os desejos estão localizados na parte não racional da alma, mas são capazes de dialogar com a razão. É um gênero que se divide em três espécies: o querer (*boulesis*), o ímpeto (*thymos*) e o apetite (*epithymia*), e é sobre essas manifestações que este trabalho se debruçará. A compreensão dessas espécies de desejo exige considerar aspectos como sua capacidade de diálogo com a razão, os diferentes objetos que cada uma busca, o modo como se expressam na busca do meio-termo e sua contribuição para a realização do bem final. O prazer, o desejo, a deliberação e a escolha estão presentes tanto nas escolhas do homem virtuoso, que sabe ordená-los segundo a razão, quanto nas do homem vicioso, que os segue de modo desordenado.

O objetivo geral desta investigação é analisar de que forma o desejo, notadamente o querer, na ética aristotélica, é responsável não só pelo estabelecimento dos fins, mas é necessário, igualmente, na escolha dos meios que levam aos fins. A relevância desta pesquisa pode ser percebida ao lembrar que, na literatura secundária, é quase um consenso afirmar que, para Aristóteles, o desejo é o responsável por estabelecer os fins, cabendo à razão a tarefa de deliberar sobre os meios adequados para atingi-los. Essa formulação, entretanto, que encontra aparentemente respaldo no texto aristotélico, parece ignorar que a noção de escolha é caracterizada, no mesmo texto, como um desejo deliberativo (*orexis bouleutiké*), o que reforça

---

<sup>1</sup> O termo corresponde a *orthos logos* em Aristóteles, designando o princípio racional que regula as escolhas morais e permite encontrar o meio-termo virtuoso.

a nossa hipótese de que alguma forma de desejo participa ativamente da escolha dos meios, em cooperação com a razão. Nesse sentido, torna-se necessário examinar até que ponto Aristóteles concebe o desejo como algo que, além de orientar para os fins, intervém também no raciocínio prático que escolhe os meios. Surge, assim, o problema central desta pesquisa: em que medida o desejo, notadamente o querer na ética aristotélica, é responsável não só pelo estabelecimento dos fins, mas é necessário, igualmente, na escolha dos meios que levam aos fins?

Para tanto, os objetivos específicos incluem: a) investigar a relação entre razão e desejo na bipartição da alma e, conseqüentemente, nas virtudes; b) compreender a função da *phronesis* como mediação entre desejo e razão na prática moral, notadamente na escolha dos meios; c) analisar o fenômeno da acrasia como expressão do conflito entre razão e desejo e seus impactos na ação; e d) compreender o desejo na teoria aristotélica em sua quádrupla caracterização: desejo em geral (*orexis*), querer (*boulesis*), apetite (*epithymia*) e ímpeto (*thymos*), evidenciando suas relações com a razão, suas especificidades e o modo como cada um se relaciona com a escolha dos meios, com as ações voluntárias, com as virtudes morais e com o estabelecimento dos fins.

O primeiro capítulo investiga a estrutura da alma na filosofia aristotélica e sua relevância para a ética, com especial atenção à distinção entre alma racional e não racional. Essa distinção fornece a base conceitual para compreender a formação das virtudes morais e a noção de meio-termo, que ocupa lugar central na ética aristotélica. Ao mostrar como as virtudes se configuram como disposições adquiridas para agir conforme a razão, o capítulo explicita o vínculo entre psicologia e moralidade. Por fim, examinam-se as noções de atos voluntários e involuntários, a fim de esclarecer em que medida a deliberação e a escolha dependem da voluntariedade da ação e da responsabilidade do agente.

No segundo capítulo, será examinada a dinâmica prática que envolve a deliberação, a escolha deliberada e a *phronesis* na ética aristotélica. O percurso inicia pela deliberação, processo em que a razão investiga os meios possíveis para realizar o fim que se apresenta como bom, e segue para a escolha deliberada, momento em que desejo e raciocínio se encontram. Só então é introduzida a definição de *phronesis*, entendida como a virtude intelectual que integra esse movimento, articulando a sensibilidade para os particulares, a retidão do juízo e a orientação correta dos fins. O capítulo mostra como a *phronesis* concilia razão e desejo no interior da ação moral, ajusta os universais às circunstâncias concretas e orienta o agir em direção ao bem humano. Por fim, evidencia-se seu vínculo com a *eudaimonia*, horizonte que unifica o exercício da prudência e dá sentido à vida ética.

No terceiro capítulo, explora-se a questão da acrasia e o conflito entre razão e desejo na ação humana. O conceito de acrasia, ou incontinência, ocupa lugar central na ética aristotélica por evidenciar a possibilidade de ruptura entre o juízo racional e o movimento do desejo no momento da ação. Enquanto para Sócrates todo erro moral derivaria da ignorância, Aristóteles propõe uma visão mais complexa, mostrando que o agente acrático pode ter conhecimento do bem, mas ainda assim agir contra ele. Esse fato revela a fragilidade da escolha e a dificuldade de alinhar a razão com o desejo, tornando a acrasia um problema ético e psicológico de grande relevância. Este capítulo enfatiza o momento de falha moral e as tensões internas do agente, corroborando a importância da harmonia entre razão e desejo para a ação virtuosa.

No último capítulo, será explorado o conceito de desejo, entendido por Aristóteles como a causa do movimento, responsável por orientar a ação humana em direção ao objeto desejado. Serão analisadas suas diferentes manifestações: o querer, o ímpeto e o apetite e a forma como cada uma delas dialoga com a razão. A investigação destacará a importância da educação dos desejos, uma vez que sua ordenação é condição para a vida virtuosa. Ao mostrar como o desejo pode ser tanto causa da acrasia quanto instrumento da realização moral, este capítulo evidencia a relevância da integração entre desejo e razão na constituição da ação ética.

Dessa maneira, ao investigar de que modo Aristóteles concebe o desejo como algo que, além de orientar para os fins, intervém também no raciocínio prático que escolhe os meios, este trabalho busca esclarecer o papel da *phronesis* na mediação entre razão e desejo, no âmbito da ação moral e da busca pela vida ética. A análise desses conceitos não apenas contribui para a compreensão da estrutura da ação virtuosa, como também evidencia a atualidade do pensamento aristotélico para a reflexão sobre deliberação, formação do caráter e excelência humana. Convido, portanto, o leitor a acompanhar, ao longo dos próximos capítulos, o aprofundamento dessas questões e de suas implicações para a filosofia prática e para a relação entre razão e desejo.

## 2 A TEORIA DA ALMA E A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E DESEJO

*A vida anímica, como domínio da alma, vive em constante troca com o corpo: influencia-o e, por ele, é igualmente influenciada.*

- Freud, S.

Este capítulo investiga a teoria da alma como fundamento indispensável para compreender a relação entre razão e desejo na ética aristotélica. O ponto de partida é a distinção entre alma racional e não racional, na qual se inscrevem as faculdades responsáveis pela percepção, pela *phantasia* (imaginação), pelo desejo e pelo pensamento. A partir dessa estrutura, examina-se como a parte desiderativa, embora não racional, é capaz de dialogar com a razão, tornando possível tanto a formação das virtudes quanto os conflitos internos da ação. Em seguida, o foco recai sobre as virtudes morais e o meio-termo, eixo central da ética aristotélica, pois é nesse equilíbrio que a razão orienta os desejos e molda o caráter. Para que essa prática seja moralmente atribuída ao agente, torna-se necessário analisar a distinção entre ações voluntárias e involuntárias, que delimita as condições da responsabilidade ética e revela como o movimento da alma se traduz em ação. Assim, o capítulo oferece os fundamentos psicológicos e morais que sustentam a dinâmica entre razão e desejo, preparando o terreno para a análise da *phronesis*, da *acrasia* e da educação dos desejos nos capítulos seguintes.

### 2.1 ALMA RACIONAL E NÃO RACIONAL

A teoria da alma em Aristóteles está diretamente ligada ao seu interesse mais amplo pelos seres vivos e às investigações que dizem respeito à área da biologia. O filósofo se dedicou ao estudo da natureza e, dentro desse campo, à análise daquilo que distingue os seres vivos dos inanimados: a presença da alma (*psychē*). Com base na observação das funções vitais como a nutrição, o crescimento, a percepção, o movimento e o pensamento, Aristóteles buscou compreender não apenas como os seres vivos operam, mas também o que os constitui como tais. É nesse contexto que se insere o estudo da alma: como princípio de vida, ela explica as diversas formas de existência, desde a mais elementar até a mais complexa. Entre os temas centrais dessa investigação estão a sensação e a percepção, que marcam a passagem do nível biológico ao sensível, preparando o terreno para a parte da alma que se volta ao intelecto (*nous*) e à ação. A partir disso, Aristóteles propõe uma divisão funcional da alma que será fundamental para compreender sua concepção de ética, desejo e racionalidade (DA 412a20 – 412b9; 413a20–

413b10; 414a30–415b10; 416b20–417b10; 427b10). Freitas (2018) observa que essa articulação entre as funções vitais e as capacidades psíquicas evidencia a profundidade do projeto aristotélico.

É no tratado *De Anima* (Da Alma), que o filósofo investiga o princípio vital dos seres vivos. Nesse texto, Aristóteles define a alma como “a forma de um corpo natural dotado de vida” (DA 412a20), ou seja, como aquilo que atualiza e organiza a matéria viva, tornando-a um ser animado. A partir de uma análise que conjuga observações empíricas e reflexão filosófica, ele distingue três funções fundamentais nos seres vivos: as funções vegetativas (como a nutrição, o crescimento e a reprodução), as sensitivas ou desiderativas (como a percepção, o desejo e o movimento) e as intelectivas (como o conhecimento, a deliberação e a escolha). Como princípio dessas atividades, a alma também se divide em três faculdades correspondentes: vegetativa, sensitiva e intelectiva (Freitas 2018; Reis, 2012).

Essas faculdades não estão igualmente presentes em todos os seres vivos: as plantas possuem apenas a faculdade vegetativa; os animais, as faculdades vegetativa e sensitiva; e os seres humanos, as três. Além disso, Aristóteles observa que há uma relação hierárquica entre elas: a faculdade sensitiva depende da vegetativa para subsistir, e a faculdade intelectiva, por sua vez, requer tanto a vegetativa quanto a sensitiva. Essa estrutura revela uma interdependência entre as partes da alma e fundamenta a complexidade das ações humanas, que envolvem desde funções biológicas básicas até operações racionais mais elevadas (DA 413b10–414a5; 414b30–415b7).

Aristóteles apresenta duas faculdades da alma ao descrever suas funções nutritiva e sensitiva. O filósofo afirma que “a alma é a causa e princípio do corpo que vive” (DA 415b8), definindo-a como aquilo que dá forma, movimento e finalidade ao corpo animado. Inicialmente, ele trata da alma nutritiva, responsável por funções básicas como crescimento, reprodução e nutrição, atividades presentes em todos os seres vivos, inclusive nas plantas. Em síntese, a faculdade vegetativa é o princípio básico da vida em todos os seres vivos, sendo também a base das demais faculdades superiores. É por meio da sua atualidade (passagem de potência ao ato)<sup>2</sup> em um corpo naturalmente apto que a alma possibilita a existência da vida (Freitas, 2018). Em seguida, analisa a alma sensitiva, destacando que “a percepção é comum a todos” os seres animados e que a capacidade de perceber existe tanto em potência quanto em ato (DA 417a9). Aristóteles observa ainda que “a atividade da percepção concerne a particulares, ao passo que

---

<sup>2</sup> Potência é a capacidade de ser ou fazer algo que ainda não se realizou, enquanto ato é a atualização dessa capacidade; a passagem da potência ao ato é o que permite à natureza humana atingir seu pleno florescimento.

o conhecimento concerne a universais e estes, de algum modo, estão na própria alma” (DA 417b22-25).<sup>3</sup>

A partir dessa articulação entre percepção e conhecimento, Aristóteles introduz a faculdade desiderativa (*orektikón*), que constitui uma potência da alma responsável por mover o ser vivo em direção ao que lhe parece bom: “naquele em que subsiste percepção sensível também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem, também subsiste o apetite, pois este é o desejo do prazeroso”, e, assim, ele vincula diretamente a percepção sensível ao surgimento do desejo (DA 414b1–5). Essa potência, portanto, ocupa um papel central na dinâmica da alma, pois funciona como elo entre a parte sensível e a parte racional, ao impulsionar o agente à ação a partir daquilo que é percebido como prazeroso ou vantajoso. A presença da faculdade desiderativa indica que, entre perceber algo e agir, há um movimento que parte da alma. A análise dessa potência, bem como das formas específicas de desejo que dela derivam, será desenvolvida nos tópicos seguintes.

Ao tratar da percepção sensível, Aristóteles dedica-se a analisar os cinco sentidos, a saber, visão, audição, olfato, paladar e tato, e observa que cada um é afetado pelo seu objeto específico: “o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som” (DA 424a16). Essa correspondência entre sentido e sensível revela uma confiabilidade natural no exercício da percepção. Ainda no Livro II, capítulo 6, o filósofo esclarece: “dentre os objetos perceptíveis por si mesmos, os próprios é que são propriamente perceptíveis, e é para os quais se volta naturalmente a substância de cada sentido” (DA 418a24-25). Assim, a faculdade sensitiva da alma compreende esses cinco sentidos como canais diretos para o conhecimento do mundo externo. Ou seja, cada sentido percebe diretamente seu objeto sensível correspondente, sendo por natureza apto a ser afetado por ele. Com base nessa sensibilidade específica, o filósofo distingue os animais das plantas, já que estas últimas não possuem percepção sensível.

Para o Estagirita, a confiabilidade originária da percepção sensível não esgota, contudo, o modo como o sensível se torna significativo para a ação. Além disso, a faculdade sensitiva também lida com a percepção de certos aspectos que não são diretamente captados pelos sentidos, mas que surgem como consequência das associações com os sensíveis próprios. Esses aspectos, embora importantes, não envolvem um sentido especializado e podem ser mais propensos a erros. A partir das sensações, surgem tanto a *phantasia*, associada à produção de

---

<sup>3</sup> Para Aristóteles, os universais são os princípios gerais do bem, conhecidos pelo saber teórico (*episteme*), enquanto os particulares são as circunstâncias concretas apreendidas pela percepção (*aisthesis*). A *phronesis* conecta esses dois níveis na deliberação prática, aplicando o universal ao caso particular.

imagens, quanto a memória, que desempenha um papel fundamental na retenção da experiência sensível (Freitas, 2018).

Aristóteles destaca a percepção, o pensamento e a *phantasia* como funções essenciais para compreender a relação entre sensação e intelecto. Em *De Anima* III, 3, ele observa que a percepção está voltada aos particulares e depende do corpo, enquanto o pensamento refere-se aos universais e pertence à parte racional da alma. Entre essas duas faculdades, o filósofo introduz a *phantasia*, que se diferencia tanto da percepção quanto do pensamento, embora dependa da primeira para surgir. Ela permite à alma reter imagens sensíveis mesmo na ausência do objeto, pois “imagens aparecem para nós mesmo de olhos fechados”; tem um certo movimento e ocorre com a percepção sensível, existindo apenas nos animais que percebem. Estes podem sofrer engano, já que a imaginação pode ser tanto verdadeira quanto falsa, e sua veracidade dependerá do movimento originado na percepção (*DA* 427b27–428b9).

Nussbaum (2001) observa que o movimento animal não pode ser explicado pelo desejo isolado, mas apenas pela articulação entre desejo e atividade cognitiva. Segundo ela, Aristóteles afirma que a cognição “prepara” o desejo, e este, por sua vez, prepara as paixões (*pathê*), de modo que ação e paixão se encadeiam “simultaneamente e rapidamente” (Nussbaum, 2001, p. 280). Nesse contexto, a *phantasia* atua como elemento interpretativo da percepção, fazendo com que as coisas no mundo “apareçam” (*phainetai*) ao sujeito sob determinada configuração. Assim entendida, ela não apenas conserva imagens, mas seleciona e orienta o desejo, constituindo o modo como a alma se move em direção aos objetos.

Concluindo, a *phantasia* é o movimento que se origina da percepção sensível e, como observa Aristóteles, “os animais fazem muitas coisas de acordo com ela: alguns como as bestas, por não terem intelecto; outros, como os homens, por terem o intelecto algumas vezes obscurecido pela doença ou pelo sono, sobretudo quando estiver distante o objeto perceptível” (*DA* 428b25–35). Essa faculdade é indispensável para entender como a alma humana lida com a ausência do objeto sensível e por que, em certos contextos, como no caso da acrasia, o juízo racional pode ser afetado por imagens enganosas, comprometendo a ação moral.

Essa interação entre razão e desejo na prática moral pode ser melhor compreendida a partir da investigação aristotélica sobre o princípio motor da ação. Em *De Anima* (433a9–30), Aristóteles afirma que o movimento voluntário tem dois princípios fundamentais: o desejo e o pensamento. Entre os tipos de pensamento, destaca-se aquele voltado à ação, pois, como ele afirma em *DA* III, 9, 433a14, o intelecto (*nous*) é aquilo que “tem em vista um fim”. Esse intelecto não delibera sobre os meios, mas apreende o fim como princípio da ação, distinguindo-se tanto do intelecto teórico quanto da *phronesis*, que opera no âmbito da deliberação. Como

afirma Aristóteles, “o desejo procura sempre um fim, tornando-se, por esse modo, no próprio objeto do desejo, o princípio do intelecto prático” (DA 433a17). Assim, o resultado do raciocínio prático não é apenas uma conclusão teórica, mas o próprio ponto de partida para a ação.

Nesse processo, a *phantasia* exerce uma função decisiva: embora não mova sem o desejo, ela fornece as imagens e aparências que servem de base para a deliberação prática, podendo reforçar tanto a direção correta quanto induzir a desvios (DA 433a18). Isso mostra que a razão não age isoladamente, mas em sintonia com o desejo, que recebe da imaginação suas representações e, por meio delas, se orienta para o fim visado.

Natali (2010) observa que Aristóteles atribui ao desejo uma primazia funcional no movimento da ação. O intelecto prático tem como fim o objeto desejado, de modo que nenhuma ação ocorre sem um impulso desiderativo: “o intelecto prático tem como fim o objeto do desejo [...] e o desejo tem a superioridade em relação à razão” (2010, p. 329–330). Essa superioridade, porém, não é absoluta: refere-se apenas à sua função como princípio motor. Para que o agir seja verdadeiramente ético, é necessário não apenas que a *phronesis* julgue corretamente os meios, mas que o desejo esteja educado de modo a concordar com esse juízo, evitando que o agente se oriente por falsos bens.

Além disso, Aristóteles observa que o desejo não existe sem a mediação da *phantasia*: “na medida em que o animal é capaz de desejo, até esse ponto é capaz de mover-se a si mesmo; e não é capaz de desejar sem *phantasia*. E toda *phantasia* está ou relacionada ao raciocínio ou à percepção, e nesta última os outros animais também participam” (DA 433b27–30). Como ressalta Pearson (2012, p. 47), “esta passagem distingue conceber objetos de desejo pela capacidade do pensamento de conceber objetos de desejo pela capacidade da *phantasia*”.<sup>4</sup> Essa distinção é fundamental, pois mostra que, enquanto os animais compartilham a *phantasia* perceptiva, apenas o ser humano pode vinculá-la à razão, tornando-a determinante para a vida moral. Assim, não apenas os desejos, mas também a *phantasia* devem ser considerados na formação moral.

Aristóteles aprofunda essa análise ao afirmar que o movimento voluntário exige a conjugação de dois princípios: o desejo e o intelecto prático. “O intelecto não faz mover sem o desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com

---

<sup>4</sup> “This passage distinguishes envisaging objects of desire via the capacity of thought from envisaging objects of desire via the capacity of *phantasia*.”

a vontade<sup>5</sup>” (DA 433a17–19). O ponto comum entre ambos é o desejável: tanto o intelecto prático (*nous praktikos*), quanto a *phantasia* e o desejo movem em direção ao que aparece como bem.

A força desse modelo reside na superação de uma concepção dualista, segundo a qual o desejo e o intelecto podem agir de forma relativamente independente, já que “o desejo mobiliza o indivíduo independentemente e, muitas vezes, contrariamente ao pensamento” (DA 433a17–25). Isso não implica que estejam em oposição. Em Aristóteles, ambas as potências se orientam para um mesmo objeto, o bem realizável. O ideal ético ocorre quando desejar e deliberar apontam para o mesmo fim, formando a escolha deliberada, integração do impulso desejanste com a avaliação racional dos meios.

A terceira faculdade da alma, a racional, é apresentada pelo filósofo quando ele investiga a capacidade especificamente humana de pensar. Trata-se da parte da alma que, sendo impassível e voltada ao conhecimento dos universais, distingue o ser humano dos demais seres vivos e permite operações como o raciocínio e a deliberação (DA 429a10). Essa parte da alma não sofre alterações materiais ao conhecer, sendo capaz de “receber a forma” dos objetos inteligíveis “em potência, mas não o próprio objeto” (DA 429a13–28). Assim como os sentidos estão voltados aos objetos sensíveis, o intelecto se dirige aos inteligíveis, sendo “o lugar das formas em potência”. A alma, nessa acepção, “raciocina e supõe” e realiza sua atividade mais elevada quando apreende os objetos mais puramente inteligíveis (DA 429a31).

Como explica Freitas (2018), do mesmo modo que a sensibilidade não pode ser reduzida à vida vegetativa, mas requer um princípio ulterior, a saber, a faculdade sensitiva, o pensamento e suas operações características, tais como o conhecimento e a deliberação, não podem ser reduzidos à vida sensitiva, mas exigem um princípio subsequente, a faculdade intelectual ou racional. O ato intelectual ocorre por meio da recepção das formas inteligíveis, e se dá “sem mistura” com os objetos corpóreos, ou seja, separadamente do corpo (DA 429a15–18). No entanto, essas formas inteligíveis estão contidas em potência nas sensações e nas imagens produzidas pela *phantasia*, como discutido nos parágrafos acima. Por isso, a *phantasia* ocupa papel intermediário e necessário entre os sentidos e o pensamento; é a partir das imagens produzidas pela percepção que o intelecto pode operar: “por isso, a alma jamais pensa sem imagens” (DA 431a16). Esse encadeamento entre sensação, *phantasia* e razão é fundamental

---

<sup>5</sup> Aristóteles emprega aqui o termo *boulesis*, que traduzimos por “querer”. Não se trata de “vontade” no sentido moderno, como faculdade autônoma da decisão, mas de uma forma racional de desejo, orientada ao fim reconhecido como bem. A opção por “querer” visa evitar a leitura anacrônica do termo como vontade livre no sentido pós-medieval.

para compreender como o juízo moral se forma e, principalmente, como ele pode falhar quando a racionalidade é ofuscada ou enfraquecida.

Essa estrutura racional da alma, tal como descrita no *De Anima*, será retomada na *Ética a Nicômaco*, onde se distinguem duas partes da alma racional: a parte científica e a parte calculativa. Conforme detalhado nessas duas obras, a parte científica é responsável pelo conhecimento das verdades universais e necessárias, isto é, daquelas cujos primeiros princípios não podem ser de outro modo e que são deduzidas por silogismos a partir de definições verdadeiras da essência dos seres. Já a parte calculativa lida com os seres cujos primeiros princípios são contingentes, sendo essencial para a deliberação prática e para as decisões morais. Como observa o estagirita, essas partes da alma mantêm uma relação com seus respectivos objetos por meio de uma “certa semelhança e afinidade”, o que permite que cada uma os compreenda de modo próprio (*EM* 1139a10–15). Ambas pertencem à alma racional, que, além de ser a sede do conhecimento teórico e prático, é essencial para a formação das virtudes morais e para a orientação das ações humanas de acordo com a razão (Reeve, 2009, p. 186)

Reeve (2009, p. 191), a luz desta teoria, explica que a parte calculativa tem como função “conhecer a verdade especificamente prática (e não a verdade contingente no geral)” e é responsável por formar opiniões, ou seja, aquilo que é relevante para as ações humanas em um contexto específico. Essa parte da alma não se limita apenas a conceber pensamentos sobre o que é certo ou errado; ela também precisa estar em sintonia com a parte apetitiva, responsável pelos desejos. Quando a parte calculativa conhece a *phronesis*, ela formula juízos sobre o que é necessário fazer, mas, para que esses juízos se transformem em ação, é necessário que a parte apetitiva também esteja alinhada com a razão. Dessa forma, a parte calculativa, embora responsável pela reflexão prática, precisa ser guiada pelas virtudes do caráter (morais) e pelo desejo correto para que as ações se tornem moralmente adequadas e racionais.

Por isso, Aristóteles reconhece que o exercício do pensamento racional não é constante nem garantido. Como afirma: “mas é preciso ainda examinar a causa de nem sempre pensar-se, mesmo quando se tem o que é o intelecto em ato” (*DA* 429b35). O filósofo admite que há momentos em que, embora o intelecto esteja presente, o pensamento não ocorre plenamente, pois pode ser afetado por condições corporais, afetivas ou imaginativas que dificultam sua operação.

Esse vínculo entre afecção corporal e desejo aparece também no fenômeno da acrasia. Como observa Destrée, a irrupção do apetite impede o acrático de representar o objeto como mal e, assim, nenhum querer consegue se sustentar. A *phantasia*, por depender do estado dos

órgãos sensíveis, torna-se vulnerável às alterações corporais: o acrático não consegue pôr em movimento sua *phantasia logistikê* (imaginação racional) até recuperar o equilíbrio do corpo, quando então volta a ser capaz de empregar seu conhecimento prático (Destrée, 2007, p. 154). Essa constatação encontra eco na interpretação de Charles (2021), segundo a qual o desejo deve ser compreendido como um processo inseparavelmente psico-físico: “o desejo move o corpo por meio do *pneuma* (sopro vital) inato, ele mesmo um fenômeno essencial e inextricavelmente psico-físico”<sup>6</sup> (Charles, 2021, p. 75). Nessa perspectiva, o movimento do animal só é possível porque o desejo desencadeia alterações corporais que afetam o *pneuma* e produzem a expansão e a contração necessárias para a ação. Essa limitação se aprofunda na medida em que o intelecto se volta para objetos inteligíveis ligados à matéria: “e no caso dos objetos que têm matéria, cada um dos inteligíveis existe somente em potência. De modo que neles não subsistirá intelecto, mas no intelecto, por sua vez, o inteligível subsistirá” (DA 430a1-2).

O pensamento depende, portanto, de um esforço ativo da alma racional, que nem sempre se realiza de forma clara e efetiva. Aristóteles afirma que “na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo” (EN 1139a15), mostrando que o agir humano resulta de uma complexa interação entre elementos sensíveis, racionais e desiderativos. Essa articulação é delicada: o intelecto pode ser ofuscado por afetos ou imagens equivocadas provenientes da parte apetitiva ou da *phantasia*, interferindo na clareza do julgamento prático. A oscilação entre o uso pleno e o enfraquecimento momentâneo da razão torna-se central para compreender o conflito entre razão e desejo, evidenciando que a racionalidade, embora presente, pode ser temporariamente impedida de guiar a ação [questão que será aprofundada no capítulo dedicado à acrasia].

Essa dinâmica interna da alma é apresentada em sua dimensão funcional e biológica e, posteriormente, aprofundada em sua implicação moral, evidenciando como a estrutura anímica fornece a base para a reflexão ética. Na EN, especialmente no livro I, capítulo 13, o filósofo afirma que “a virtude do homem será a virtude da alma” e que a *eudaimonia* consiste em uma atividade conforme essa mesma alma (EN 1102a15). É nesse momento que ele introduz a distinção entre “a parte racional da alma e aquela privada de razão” (EM 1102a29), subdividindo ainda esta última em uma porção vegetativa, a “causa da nutrição e do crescimento” que se faz presente nos lactantes, nos embriões, nos adultos e nas demais espécies; e, uma porção desiderativa, com a qual a parte racional pode interagir, orientar ou até mesmo

---

<sup>6</sup> *Desire moves the body by means of the connate pneuma, itself an essentially and inextricably psychophysical phenomenon.*

entrar em conflito (*EM* 1102b5). Essa tripartição será, portanto, central para compreendermos tanto o desenvolvimento das virtudes quanto os dilemas morais.

Aristóteles chama a atenção para a dimensão apetitiva da alma, lugar dos desejos e afetos. É nesse domínio que se revela a possibilidade de conflito interno, pois o impulso pode tanto se opor quanto se harmonizar ao que a razão apresenta como correto. Isso fica evidente quando louvamos tanto o princípio racional quanto essa parte da alma em pessoas continentas. No entanto, também há nela um elemento que se opõe naturalmente às orientações racionais, resistindo e entrando em conflito com a razão. Ainda que esse conflito não seja visível aos olhos, ele se manifesta nas ações e decisões (*EN* 1102b15–20).

Aristóteles ao reconhecer isto afirma que "devemos admitir que também na alma existe qualquer coisa contrária ao princípio racional" (*EN* 1102b25). É neste trecho que percebemos a distinção fundamental entre as partes da alma, sendo que "o elemento não racional também parece ser duplo" (*EN* 1102b30): de um lado, está o elemento vegetativo; de outro, o elemento apetitivo (ou desiderativo), que, embora não racional, demonstra certa receptividade à orientação racional. Essa parte desejante da alma é capaz de "atender às razões do pai e dos amigos" (*EN* 1102b35), ou seja, embora não raciocine por si só, pode escutar e seguir a razão, como um filho que satisfaz à autoridade do pai. Assim, Aristóteles distingue entre "uma parte possuindo a razão em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe, como um filho obedece ao pai" (*EN* 1103a1). Essa segunda parte que escuta, resiste ou colabora com a razão, será central para a ética das virtudes morais e nos oferece a base para pensar os conflitos internos do querer, do apetite e do ímpeto. Como observa Irwin (1975),

[...] a atribuição que Aristóteles faz das virtudes de caráter à parte não racional da alma e das virtudes intelectuais à parte racional é, no mínimo, enganosa. [...] ele deveria ter dito que a virtude de caráter envolve ambas as partes da alma, enquanto a virtude intelectual envolve apenas uma<sup>7</sup> (1975, p. 577).

Essa observação mostra que, embora as virtudes morais estejam ligadas à dimensão desiderativa, elas só se realizam plenamente quando coordenadas pela razão prática. Com isso, Aristóteles estabelece as condições conceituais para compreender a *phronesis*, a explicação da acrasia e a teoria das virtudes morais. McDowell (2010, p. 263) esclarece o alcance dessa estrutura, ao destacar que o processo educativo conduz o agente para além de um mero hábito sem compreensão. Segundo o autor,

---

<sup>7</sup> *Aristotle's allocation of the virtues of character to the nonrational part of the soul, and of the virtues of intellect to the rational part, is at least misleading. (...) But he ought to have said that virtue of character involves both parts of the soul, virtue of intellect only one.*

[...] em posse do ‘o que’, aqueles que se sujeitaram a essa iniciação desde já se encontram além do hábito sem entendimento; encontram-se bastante embrenhados no mundo da excelência intelectual relevante. Eles possuem um patamar conceitual que, como tal, os prepara para a reflexão que seria necessária para a transição para ‘o porquê’.

Essa distinção entre conhecer o “o que” (as normas morais) e compreender o “porquê” (as razões que as justificam) ilumina o papel da *phronesis*: mais do que saber regras, o agente virtuoso entende as razões que as fundamentam e consegue aplicá-las de modo adequado às circunstâncias. Essa passagem do saber teórico ao saber prático só é possível porque a parte racional da alma educa e orienta o desejo, tornando possível a harmonia entre ambos. Nos próximos tópicos, veremos como essa harmonia se concretiza na análise das virtudes morais.

## 2.2 VIRTUDES MORAIS<sup>8</sup> E O MEIO-TERMO

A formação moral do agente depende precisamente da articulação entre razão e desejo: é pela virtude moral que o ser humano aprende a desejar de modo correto, ajustando afetos e tendências segundo o critério da mediania. Trata-se de um processo contínuo de cultivo e habituação que visa integrar a parte não racional da alma à orientação da razão. No final do Livro I e ao longo do Livro II da *Ética a Nicômaco*, o filósofo dedica-se à definição da virtude moral, ao conceito de meio-termo e à relação entre prazer e dor.

A virtude moral, não é inata nem se constitui como uma aptidão teórica, mas sim como uma disposição adquirida por meio da repetição de ações boas. É pela prática constante que o agente aprende a buscar o equilíbrio entre os excessos e as deficiências. Como essa virtude depende da formação do caráter e da experiência, Aristóteles já adverte, no início da *Ética a Nicômaco*, que o entendimento adequado das questões morais exige que o indivíduo tenha sido educado nos bons hábitos.

Dessa forma, a virtude moral se constrói a partir do hábito e da prática reiterada de ações orientadas pela razão. Embora sejamos naturalmente aptos a recebê-la, Aristóteles destaca que essa disposição só se concretiza por meio do exercício constante: “a virtude moral resulta do hábito” (*EN* 1103a15); “somos naturalmente aptos a recebê-la” (*EN* 1103a25), mas “a adquirimos porque a exercitamos” (*EN* 1103a30). A prática é, portanto, o eixo estruturante da formação do caráter moral, pois “praticando atos justos, tornamo-nos justos” (*EN* 1103b1). A

---

<sup>8</sup> Para a análise das virtudes morais, adoto como texto-base o volume *Ethica Nicomachea: Tratado da Virtude Moral (I 13 – III 8)*, traduzido, organizado e comentado por Marco Zingano, edição publicada pela Editora Odysseus em 2008.

repetição dessas ações, contudo, não é moralmente neutra: a mesma repetição que desenvolve disposições virtuosas também pode corrompê-las, a depender da natureza dos atos e da maneira como são realizados. Por isso, Aristóteles adverte que

[...] agindo nas transações entre homens, tornam-se uns justos; outros injustos; [...] o mesmo ocorre no caso dos apetites, assim como no das iras, pois se tornam uns temperantes e tolerantes; outros intemperantes e irascíveis, uns por persistirem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por persistirem de outro jeito (1103b15–20).<sup>9</sup>

O agente virtuoso, portanto, não apenas age, mas age de acordo com a reta razão (1103b30), de modo que a qualidade das ações será determinante para a formação das disposições morais. Essa centralidade da ação no processo formativo fundamenta, a seguir, a importância da relação entre prazer, dor e virtude, tema que Aristóteles desenvolve nos capítulos subsequentes.

O filósofo, no Livro II da *Ética a Nicômaco*, afirma que “a virtude moral diz respeito a prazeres e dores” (EN 1104b9) e, em seguida, desenvolve uma série de argumentos que fundamentam essa relação. Aggio (2013) e Zingano (2008) identificam nesse trecho oito razões que justificam a ligação entre prazer, dor e virtude moral. A partir da leitura direta do texto aristotélico, é possível reconstruir esse conjunto completo: Aristóteles observa que (1) “prazer e dor influem nas ações” (1104b9-13), pois “por causa do prazer cometemos atos vis e, por causa da dor, nos abstermos das ações belas” (1104b10–12). Por isso, (2) “prazer e dor acompanham toda ação” (1104b13-16); nenhuma atividade humana é indiferente a eles, já que toda ação envolve afeto. O filósofo acrescenta que (3) “as punições procedem da dor” (1104b16-18), de modo que, se o sofrimento corrige o vício, o seu oposto, o prazer desordenado, é fonte de corrupção moral. Além disso, (4) “prazer e dor nos fazem agir mal” (1104b18-28), uma vez que o prazer tende a desviar o agente do bem, enquanto a dor o faz evitar ações nobres.

Aristóteles prossegue afirmando que (5) “há três objetos que servem de motivo para a ação, e o prazer é o mais frequente e está contido nos dois outros” (1104b29-1105a1), o que mostra que o prazer é o móvel predominante da conduta humana. Ele recorda ainda que (6) “a tendência ao prazer é inata” (1105a1-3), razão pela qual é mais difícil ao homem resistir ao prazer do que ao impulso. Por isso, (7) “prazer e dor servem para julgar nossas ações” (1105a3-5): sentir prazer e dor nas circunstâncias adequadas revela a disposição virtuosa do agente. Por fim, (8) Aristóteles conclui que “é mais difícil a razão opor-se ao prazer do que ao impulso”

---

<sup>9</sup> Os “apetites” mencionados por Aristóteles correspondem ao apetite (*epithymia*), enquanto as “iras” remetem ao ímpeto (*thymos*). Ambos são manifestações do desejo que podem ser cultivadas ou corrompidas conforme a prática e a educação moral.

(1105a7-10), mostrando que a educação moral deve treinar o agente a ordenar o prazer e a dor conforme a reta razão. Assim, a virtude moral define-se pela capacidade de sentir prazer e dor do modo apropriado. Como destacam Aggio (2013) e Zingano (2008), é por meio desse critério afetivo que Aristóteles estabelece a unidade entre a formação do caráter e o exercício da razão prática: agir bem requer não apenas conhecer o bem, mas também desejar e sentir adequadamente, segundo a medida correta.

Ao aprofundar a investigação sobre a virtude, Aristóteles estabelece uma distinção fundamental entre os estados que se geram na alma: as emoções (*pathē*), as capacidades (*dynameis*) e as disposições (*hexeis*) (EN 1105b19–1106a13). As emoções, como o apetite, a cólera, o medo, a inveja ou a vergonha, são estados afetivos acompanhados de prazer ou dor. Já as capacidades são as faculdades naturais de experimentá-las. Por fim, as disposições são estados duradouros que determinam a maneira como alguém tende a agir ou reagir diante das emoções, de forma consistente e racional. A virtude não pode ser uma emoção, pois não somos elogiados ou censurados por senti-las de forma imediata, como no caso da raiva ou do medo, mas sim pela maneira como as regulamos. Tampouco pode ser uma mera capacidade, já que estas são inatas e não podem, por si só, nos tornar bons ou maus. Sendo assim, Aristóteles conclui: “A virtude do homem também será a disposição graças à qual ele se torna um homem bom e graças à qual desempenha bem a função de si próprio” (EN 1106a23–25).

Essa disposição, como aponta Zingano (2021, p. 131), é elaborada a partir de uma lista de emoções que já revelam a dimensão desejante da alma. Aristóteles começa sua enumeração por duas formas específicas de desejo: o apetite, voltado ao prazer sensível, e a cólera, compreendido como impulso. As emoções que seguem (medo, inveja, alegria, amizade, piedade entre outras) envolvem necessariamente a *phantasia* e contêm elementos próprios do querer, aquele desejo que se orienta pelo bem. Tal observação reforça que, desde sua origem, a ética aristotélica está preocupada com a formação e regulação dos desejos.

A virtude, portanto, é uma excelência prática adquirida pelo hábito, que permite agir corretamente diante dos prazeres e das dores. Como afirma Aristóteles: “A virtude pode ser entendida como a excelência na ação em relação a esses prazeres e dores” (EN 1104b26–27), sendo que o prazer acompanha todo objeto de desejo, inclusive o belo e o útil (1104b30–1105a1). Assim, o prazer torna-se um critério diagnóstico do caráter moral: “O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau” (EN 1175b25–30). Com base na leitura proposta por Stefani e Carvalho (2016), o caráter pode ser compreendido como o conjunto de disposições morais (virtudes e/ou vícios), formadas a partir do hábito e estabilizadas ao longo do tempo, de modo que, na maioria dos casos, engendram ações

coerentes com essas mesmas disposições. Essa estrutura estável resulta da educação dos hábitos e dos desejos e, no caso do indivíduo prudente (*phronimos*), expressa uma harmonia entre razão e desejo, pois é ele quem reconhece corretamente o que deve ser feito, no momento e do modo adequados, segundo a reta razão.

Como analisa Aggio (2013), Aristóteles entende que a virtude não se define apenas por uma disposição afetiva, mas também por uma resposta correta aos prazeres e dores que acompanham nossas ações. Assim, o homem virtuoso sente prazer justamente ao realizar o bem. O temperante, por exemplo, ocupa uma posição intermediária diante dos prazeres, não apreciando o que agrada ao intemperante, nem desejando em excesso o que não se deve; “só o faz em grau moderado e não mais do que se deve, e nunca quando não se deve” (*EN* 1109a15). Por isso, Aristóteles afirma que o homem temperante ama os prazeres “prescritos pela regra justa” (*EN* 1109a20), de acordo com a medida da razão.

Essa disposição não é natural, mas adquirida: os desejos devem ser educados pelo hábito desde cedo, pois, como observa o filósofo “o termo intemperante também se aplica às faltas infantis, já que, na realidade, as crianças vivem à mercê dos apetites. Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos”, pois “o exercício do apetite aumenta-lhe a força inata e, quando os apetites são fortes e violentos, chegam a ponto de excluir a faculdade de raciocinar” (*EN* 1119b1–10). Assim, a verdadeira virtude moral se revela não apenas na ação correta, mas na alegria e na moderação com que ela é realizada. O prazer se torna, portanto, um critério revelador da integridade do caráter.

Embora o prazer não seja o fim último da vida, Aristóteles o apresenta como algo que acompanha necessariamente as atividades virtuosas. Como observa Aggio (2013, p. 318), “é a virtude a causa principal da felicidade, e é por meio dela que se experimentam os prazeres que convêm à boa vida”. É por isso que Aristóteles insiste: a formação da virtude moral exige desde cedo a disposição afetiva adequada diante das coisas certas, ou seja, a capacidade de experimentar prazer e dor nas situações que o exigem, conforme a medida da virtude pois só assim é possível ordenar os desejos conforme a razão. E é justamente a razão que delimita o equilíbrio ético, definido como o meio-termo. Aristóteles formula uma relação intrínseca e indispensável entre prazer e virtude, segundo a qual o indivíduo virtuoso reconhece e almeja corretamente o que é bom, e aquilo que é verdadeiramente bom se apresenta a ele necessariamente como fonte de prazer (Aggio, 2013).

Assim, Aristóteles afirma que “os bons, tendo em vista a virtude, melhor que toda arte, têm a mira no ponto justo” (*EN* 1106b14), indicando que a ação correta exige uma orientação prática precisa. Esse critério de justa medida constitui a marca distintiva da virtude, pois “a

virtude diz respeito às ações e emoções nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o acerto é louvado” (*EN 1106b25*). Contudo, alcançar tal equilíbrio não é simples: “é fácil desviar do alvo, difícil é acertar; erramos de muitas maneiras, acertamos de uma só” (*EN 1106b30*), o que explica por que a excelência moral requer formação, exercício e discernimento prático.

Aristóteles distingue, nessa passagem (*EN 1106a26*), dois tipos de mediania: a mediania em relação ao objeto e a mediania em relação a nós. A primeira é a forma simples de *meson* na matemática, o ponto equidistante entre dois extremos; já a segunda constitui o núcleo da ética, pois depende de uma avaliação prudente e ajustada às particularidades do agente moral. Como observa Hursthouse (2009, p. 100), “a mediania relativa a nós é o tipo de coisa que (a) não peca nem por excesso nem por deficiência, que não é (b) uma única coisa, nem (c) é o mesmo para todos”. Essa distinção revela o caráter essencialmente avaliativo da ética aristotélica: o que é equilibrado e justo só pode ser definido considerando as circunstâncias concretas e o caráter do agente, e não como uma fórmula matemática fixa.

Por isso, Aristóteles afirma: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo numa mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimita o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta” (1107a1–2). Em suma, a virtude moral reside na mediedade, não como uma média matemática, mas como um equilíbrio relativo a nós, delimitado pela, tal como a exerce o prudente. Ela regula os desejos e sentimentos de modo a preservar a harmonia da alma diante dos extremos, tornando-se o princípio orientador da ação virtuosa.

Nesse sentido, a responsabilidade moral não se reduz a uma formalidade externa, mas se enraíza no próprio caráter do agente. Como observa Natali (2004, p. 50), “todas as substâncias animadas geram movimentos, mas somente o homem é princípio de ação, ação que é um certo tipo de movimento imprevisível, mutável, irregular: ele é causa e responsável das ações das quais ele é princípio”.

Como ressalta Zingano (2023, p. 234), a “respeito dos meios, somos inteiramente responsáveis por sua adoção mediante o ato de pesar razões”. Essa formulação destaca um ponto central: a virtude moral não é apenas um estado passivo de equilíbrio, mas uma disposição ativa que requer do agente uma participação deliberativa e racional. O meio-termo, portanto, não é encontrado por acaso, mas exige ponderação cuidadosa dos extremos, orientada pela *phronesis*, que determina o que é adequado em cada situação concreta. Como ele mesmo resume: “a escolha dos meios é condição suficiente para responsabilizar moralmente o homem” (Zingano, 2023, p. 236).

Nesse contexto, Hursthouse (2009, p. 102) amplia a discussão ao propor uma mediania relativa às circunstâncias, observando que

[...] assim, a mediania relativa às circunstâncias tanto não é o tipo de coisa a ser desejada quanto não pode ser o alvo alcançado pelo incompetente e pelo vicioso (mas apenas pelo especialista e pelo virtuoso), no caso em que isso é suficientemente determinado de modo a ser o alvo do fim individual do agente.

Essa formulação ressalta o caráter avaliativo da deliberação, mostrando que identificar o meio-termo adequado envolve não apenas o agente e o objeto, mas também o contexto singular em que a ação ocorre.

A doutrina do meio-termo, longe de propor uma média fixa ou neutra, exige uma sintonia entre razão e a sensibilidade moral do agente. Como observa Rapp (2010, p. 437), “o meio-termo representa o aspecto de retidão, exatidão ou bondade na definição das virtudes éticas”. Isso significa que o critério para identificar o meio-termo não é externo e universal, mas se define de maneira prática, em relação à constituição do agente e segundo a razão do prudente. Trata-se de um ideal ético cuja determinação exige experiência, deliberação e atenção às circunstâncias particulares. Assim, o meio-termo não opera como uma norma imposta de fora, mas como um critério interno que se forma com o cultivo das virtudes e o desenvolvimento do caráter.

Essa perspectiva reforça a compreensão de que a virtude moral, em Aristóteles, não é uma disposição natural, mas uma excelência adquirida pelo hábito, que conduz o agente a agir bem e a escolher segundo a razão (*EN* 1103a30; 1102b19). A repetição de ações corretas, orientadas pelo meio-termo, consolida um caráter estável e explica por que a ética aristotélica vincula tão fortemente a formação moral à responsabilidade do agente.

Como observa Zingano (2008) ao comentar o Livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles inicia sua lista de emoções éticas mencionando formas de desejo como o apetite e o ímpeto, para depois incluir emoções mais complexas, que envolvem a *phantasia* e o querer. Com isso, o filósofo evidencia que os diferentes tipos de desejo já estão implicados na formação moral desde o início. Essa observação confirma que a educação do caráter não pode ser dissociada da educação dos desejos, uma vez que é pelo hábito que as disposições éticas se enraízam e se tornam estáveis.

A virtude aperfeiçoa a função própria do ser humano, tornando-o capaz de agir bem em conformidade com a razão (*EN* 1106a15; 1106a23–25). No caso da virtude moral, isso significa possuir uma disposição de caráter que oriente as ações segundo a medida racional. Essa articulação abre caminho para a virtude intelectual que orienta a deliberação, cuja análise será

desenvolvida no próximo capítulo. Como explica Natali (1996, p. 104), “a virtude torna reto o fim, e a sabedoria os meios para este; não haverá escolha correta sem sabedoria e sem virtude ética, dado que uma põe praticamente o fim, a outra os meios” (EN 1144a6–9).

Segundo Reeve (2009, p. 191), na parte calculativa da alma a verdade é prática, isto é, “concordância da verdade com o reto desejo” (EN 1139a29–31), cuja função é produzir ações corretas. A virtude do caráter assegura que o fim visado seja realmente bom, tornando “correto o objetivo” (EN 1144a8), enquanto a *phronesis* determina os meios adequados para realizá-lo. Como observam Sangalli e Stefani (2012, p. 63), “o desejo corretamente orientado é fruto da prática habitual das virtudes morais”. E, na leitura de Natali (1996, p. 105), a virtude se adquire pelo exercício: “é a partir do realizar ações corajosas que se adquire a virtude da coragem, e esta, depois, nos permite ser corajosos no máximo grau”. Esse processo une hábito e razão, fazendo com que o desejo seja educado a perseguir o justo meio.

Contudo, para compreender plenamente o alcance da virtude moral, Aristóteles ressalta a importância de determinar quando uma ação pode ser atribuída ao agente. Somente assim é possível falar em responsabilidade ética. Essa transição conduz à reflexão sobre ações voluntárias e involuntárias, tema decisivo para a fundamentação da ética aristotélica.

### 2.3 AÇÕES VOLUNTÁRIAS E INVOLUNTÁRIAS

A análise da virtude moral conduz inevitavelmente à questão da responsabilidade: em que medida o agente é realmente autor de suas ações? Por isso, Aristóteles dedica especial atenção à distinção entre ações voluntárias e involuntárias, estabelecendo os critérios que delimitam a esfera propriamente moral da conduta humana. Como observa Natali (2004, p. 47), essa análise se conecta diretamente ao exame de noções mais específicas, como a escolha, a deliberação e o querer, e culmina na discussão sobre se a virtude e o vício dependem ou não de nós. Longe de ser uma digressão, trata-se de um fundamento necessário para julgar quais ações são dignas de louvor ou censura e, assim, compreender a própria possibilidade da virtude moral.

Aristóteles parte de uma afirmação central: “a virtude se relaciona com o que é voluntário, ao passo que o perdão e a compaixão dizem respeito ao involuntário” (EN 1109b30). O exame dessa questão é indispensável porque a ética pressupõe a responsabilidade do agente sobre seus atos. Se as ações não dependessem de nós, não haveria sentido em falar de louvor ou censura, de recompensa ou punição. É precisamente porque a ação humana pode ser voluntária que existe a possibilidade da virtude moral (EN 1113b5). Nesse sentido, Aristóteles observa na *Retórica* que

[...] nem todos os atos que realizamos voluntariamente são o resultado de uma escolha, mas todos os atos frutos de escolha são realizados com conhecimento de causa. Os motivos que levam os indivíduos – após terem feito ponderadamente uma escolha – a causar dano aos outros e a agir maldosamente em relação a outrem violando as leis são o vício e o descontrole (*Ret*, 1368b10-15).

É a partir dessa distinção entre voluntariedade e escolha que Aristóteles introduz a análise das ações involuntárias, fundamentais para delimitar a esfera da responsabilidade moral.

As ações involuntárias podem ocorrer de duas maneiras: por compulsão ou por ignorância. No primeiro caso, o agente é coagido de tal modo que o princípio do movimento não está nele, mas em fatores externos. Aristóteles define: “é forçado o que tem o princípio em causas exteriores, de tal maneira que o agente nada contribui” (*EN* 1110a1). O exemplo paradigmático é o de alguém levado pelo vento ou arrastado por outros, onde sua vontade não participa da ação. Também na *Retórica* lemos que “resultam da coação todos os fatos que se produzem mediante a ação do agente, mas que se opõem ao seu desejo ou ao seu cálculo racional.” (*Ret* 1369b1-5).

Não obstante, o filósofo reconhece situações intermediárias, que ele chama de mistas. Trata-se de ações que, embora realizadas sob coação externa, ainda conservam certo grau de voluntariedade, porque o agente é o princípio motor da ação e conhece as circunstâncias particulares em que a ação ocorre, e faz isso em vista de um bem maior ou de evitar um mal extremo. Assim, lançar cargas ao mar durante uma tempestade é em certo sentido involuntário, mas é também voluntário, “pois, no momento, tais atos são escolhidos, em vista de salvar a si mesmo e aos companheiros” (*EN* 1110a8–9). Por isso, o estagirita conclui que esses atos são voluntários em termos relativos e circunstanciais, ainda que não sejam desejáveis em si mesmos. Como interpreta Natali (2004, p. 64–65), Aristóteles distingue entre o gênero de ação, que ninguém realizaria voluntariamente em condições normais, e a ocorrência singular, que em uma tempestade pode ser considerada mista ou até voluntária, dependendo do estado de ânimo do agente. Nas ações praticadas sob força, o princípio do movimento não se encontra no próprio agente, mas em outro, que o coage a agir. Por essa razão, Aristóteles as considera involuntárias: a fonte da ação não é interna, mas externa.

O segundo tipo de ação involuntária ocorre por ignorância. Aqui é preciso distinguir: há o involuntário para quem age *na* ignorância por efeito de embriaguez ou paixão, e há o involuntário para quem age *por* ignorância de circunstâncias particulares da ação. Aristóteles enumera essas circunstâncias: “quem é o agente, o que faz, sobre quem age, com que instrumento, com que fim e de que modo” (*EN* 1111a3–6). Quem ignora tais aspectos concretos, age de modo involuntário. Nas ações realizadas *por* ignorância, o agente conserva em si o

princípio do movimento, mas atua sem conhecimento das circunstâncias determinantes do ato. É essa ausência de saber que qualifica a ação como involuntária.

Além disso, Aristóteles introduz um critério adicional: somente é plenamente involuntário o ato que, após realizado, provoca dor e arrependimento. “As ações que são praticadas por ignorância são involuntárias se, após realizadas, causam dor e arrependimento” (EN 1110b18). Na ausência desse pesar, o ato pode ser chamado de não-voluntário, mas não chega a ser involuntário em sentido estrito.

Outro ponto fundamental é a diferença entre ignorância de universais e de particulares. O desconhecimento de princípios éticos gerais, por exemplo, não saber que é errado cometer adultério, não caracteriza um ato involuntário, mas simplesmente vicioso. Já a ignorância de fatos particulares, como não saber que esta mulher é esposa de outro, pode tornar a ação involuntária (EN 1110b30–1111a5). Como explica Natali (2004, p. 51), Aristóteles não pretende demonstrar a existência do voluntário ou da liberdade da ação, mas toma isso como pressuposto. Sua tarefa é identificar as categorias que permitem pensar o agir humano de modo não contraditório, o que, segundo o autor, é “o modo mais sábio de proceder em questões do gênero”.

Em contraposição, uma ação é considerada voluntária quando o princípio motor está no próprio agente e este possui conhecimento das circunstâncias particulares do ato (EN 1111a22–24). Isso significa que a decisão parte de sua própria disposição interior e que ele age conscientemente. Por essa razão, até mesmo os atos realizados sob o impulso das paixões são considerados voluntários. “Dizer que as ações praticadas por causa do desejo ou da cólera são involuntárias é absurdo, pois isso seria tornar involuntárias as ações dos outros animais, das crianças e dos homens” (EN 1111a30–1111b5). Como enfatiza Natali (2004, p. 50), todas as substâncias animadas geram movimentos, mas apenas o ser humano é princípio de ação. Ele possui em si a causa motora primeira dos movimentos do seu corpo, e por isso é responsável pelas ações das quais é princípio, mesmo quando são movidas por paixões.

Em síntese, Aristóteles estabelece dois critérios fundamentais para julgar se uma ação é voluntária ou involuntária: 1) o princípio da ação deve estar no agente e não em fatores externos, e 2) o agente deve conhecer as circunstâncias particulares do ato. Ações realizadas por compulsão ou por ignorância acompanhada de arrependimento são involuntárias; ações realizadas por decisão própria, mesmo sob o influxo das paixões, são voluntárias. A tese central, como explica Natali (2004, p. 59–60), é que “é voluntária, nos casos de *praxis*, a ação cuja causa motora primeira é interna ao indivíduo, quando este conhece os aspectos singulares nos quais a ação se verifica”. Com isso, Aristóteles fornece a base conceitual para toda a sua ética,

pois somente as ações voluntárias podem ser objeto de avaliação moral e constituir o campo de exercício da virtude.

Na leitura de Zingano (2008), a análise do Livro III revela que Aristóteles não pretende elaborar uma teoria abstrata da liberdade, mas estabelecer as condições para julgar as ações humanas no campo da ética. Por isso, a distinção entre voluntário e involuntário é construída a partir de exemplos concretos e situações de conflito, como os atos praticados sob coação ou por ignorância. Segundo o autor, Aristóteles mostra que “não há uma noção unívoca de involuntário, mas situações diversas em que a responsabilidade do agente se vê diminuída ou mesmo anulada” (Zingano, 2008, p. 140).

Um aspecto importante destacado por Zingano (2007) é o vínculo entre ignorância e arrependimento. Quando o agente desconhece circunstâncias particulares, sua ação pode ser classificada como involuntária; mas, se o desconhecimento é fruto de uma disposição viciosa, como a intemperança, não se trata de desculpa legítima. Nesse caso, “a ignorância é apenas sintoma de uma corrupção moral mais profunda” (Zingano, 2008, p. 141). A análise aristotélica, portanto, não isenta o agente que ignora por descuido ou má formação do caráter, pois a responsabilidade permanece vinculada à maneira como ele constituiu suas disposições.

Zingano (2008) observa que a reflexão do Livro III desemboca diretamente na questão do caráter e da virtude. Aristóteles procura mostrar que “somos de algum modo responsáveis também pelo tipo de caráter que possuímos, já que ele se forma a partir de escolhas repetidas” (Zingano, 2008, p. 144). Essa passagem reforça o nexo entre voluntariedade, responsabilidade moral e formação do hábito, indicando que a ética aristotélica exige compreender não apenas a estrutura da ação, mas também o processo pelo qual o agente se torna virtuoso ou vicioso.

Além disso, Zingano (2023) organiza de modo sistemático os três tipos de conhecimento envolvidos na ação: (1) o conhecimento do bem ou mal visado, (2) o conhecimento das circunstâncias em que a ação ocorre e (3) o conhecimento dos meios adequados para alcançar o fim (Zingano, 2023, p. 160-162). Esses níveis de apreensão mostram que a voluntariedade não depende apenas da intenção, mas também da clareza com que o agente reconhece as condições e os meios da ação. Desse modo, a ausência de conhecimento em alguma dessas esferas compromete a plena responsabilidade do ato.

Por fim, a análise de Zingano ressalta que a deliberação não é uma exigência ocasional, mas se integra ao caráter do agente como um hábito que orienta sua segunda natureza prática. Nas palavras do autor, a disposição ética “decorre de nossa disposição (*éthos*), que adquirimos mediante o hábito de agir em uma certa direção e que constitui nossa segunda natureza ou natureza prática” (Zingano, 2023, p. 163-164). Assim, a voluntariedade da ação não deve ser

compreendida apenas como um critério formal, mas como expressão de uma disposição cultivada ao longo da vida moral, que permite ao agente assumir responsabilidade por seus atos.

Para Aristóteles, a distinção entre o voluntário e o involuntário depende de dois critérios fundamentais: a origem do movimento e o conhecimento das circunstâncias. Esses elementos constituem o núcleo a partir do qual se estabelece a responsabilidade moral. Estabelecidos os critérios de voluntariedade e responsabilidade, torna-se possível compreender o mecanismo interno que sustenta a ação moral. A excelência ética, segundo Aristóteles, exige não apenas o conhecimento do bem, mas também a disposição de desejá-lo, o que pressupõe a cooperação entre as partes racional e desiderativa da alma. A ação ética realiza-se quando o desejo é persuadido pela razão e orientado ao bem que ela reconhece como tal. Nessa dinâmica interna, faculdades intermediárias como a percepção e a *phantasia* apresentam os objetos ao desejo e os tornam acessíveis à deliberação racional.

Como recorda Natali (1996, p. 107), Aristóteles concebe a ação moral como elemento constitutivo da *eudaimonia*, pois razão e desejo não atuam isoladamente, mas em cooperação. A excelência moral, portanto, manifesta-se quando desejar e deliberar operam conjuntamente, unindo o impulso afetivo à orientação racional. Essa concepção integrada da alma, fundamento da ação ética, prepara o terreno para o exame da *phronesis*, cuja função será analisada no capítulo seguinte como a capacidade de deliberar corretamente sobre os meios.

### 3 A SABEDORIA PRÁTICA (*PHRONESIS*) E A DINÂMICA DA AÇÃO MORAL

"A moralidade é, antes de mais nada, uma adaptação do homem à sociedade, um acordo entre os impulsos instintivos e as exigências da convivência."  
— Freud, S (2020)

Neste capítulo, examina-se a sabedoria prática (*phronesis*) como virtude intelectual central na ética aristotélica e como princípio que orienta a ação moral. Mais do que uma simples capacidade de discernimento, a *phronesis* constitui o eixo que articula razão e desejo, conduzindo o agir humano em direção ao bem. Aristóteles a apresenta como a forma de conhecimento que permite deliberar corretamente sobre o que é possível e contingente, convertendo a reflexão racional em ação concreta.

A investigação parte da análise da deliberação, processo em que a razão examina os meios disponíveis para atingir um fim, e da escolha deliberada, momento em que o desejo se une à deliberação para dar origem à decisão moral. Essas duas operações preparam o terreno para compreender a *phronesis* como a virtude que torna o raciocínio prático verdadeiro e eficaz, pois ela não apenas pensa o bem, mas o realiza na ação. Assim, o estudo da *phronesis* não pode ser separado do exame da vida moral em seu conjunto. O agir humano não decorre apenas do conhecimento teórico, mas da integração entre razão e desejo, cuja harmonia torna possível escolher e agir segundo a medida da virtude. A *phronesis*, nesse sentido, revela-se como o ponto de encontro entre o pensamento e o querer, orientando o agente não apenas à retidão do meio, mas também à realização da *eudaimonia*, fim supremo da vida ética.

#### 3.1 A DELIBERAÇÃO (*BOULEUSIS*) E O EXAME DOS MEIOS

A análise da ação moral em Aristóteles exige compreender como a *phronesis* se articula com o desejo e o caráter. Para explicitar essa articulação, convém distinguir analiticamente os momentos do raciocínio prático, examinando primeiro a deliberação, em seguida a escolha deliberada e, por fim, a *phronesis* como virtude que orienta esse processo. Antes de chegar à escolha deliberada é preciso compreender o papel da deliberação, etapa em que a razão examina os meios possíveis para alcançar os fins consideráveis bons. Essa etapa é puramente racional e prepara o terreno para a integração entre desejo e intelecto que culminará na escolha – tratada no próximo subcapítulo e, posteriormente, na análise da *phronesis* como a virtude que orienta e estabiliza esse processo.

No âmbito do raciocínio prático, a ética aristotélica permite distinguir entre uma deliberação meramente instrumental e uma deliberação moralmente orientada. A primeira refere-se ao exame dos meios mais eficazes para alcançar um objetivo qualquer, independentemente do valor desse objetivo. Já a segunda, própria do agente virtuoso, pressupõe não apenas a escolha adequada dos meios, mas também a correta orientação dos fins, de modo que a ação se harmonize com a *eudaimonia* e com a excelência moral.

Para Aristóteles, a deliberação consiste em um processo racional pelo qual o agente pondera sobre aquilo que está ao seu alcance realizar em vista de um fim dado (*EN* 1112b12–15). Contudo, o simples fato de deliberar racionalmente não é suficiente para garantir o caráter moral da ação. É possível deliberar com rigor e eficiência acerca de meios que conduzem a fins moralmente inadequados. Essa dificuldade revela um ponto central da ética aristotélica: a deliberação prática não pode ser compreendida como um procedimento neutro, restrito à eficácia instrumental. Como observa Irwin,

[...] a virtude apreende os fins corretos porque o homem bom possui o querer correto; mas o querer correto depende, por sua vez, da sabedoria. Não podemos, então, manter nossa divisão original de tarefas, que atribuía às virtudes de caráter a preocupação com os fins e à sabedoria apenas a preocupação com os meios.<sup>10</sup>(Irwin, 1975, p. 571).

A deliberação moral, característica do agente virtuoso, envolve não apenas a escolha dos meios, mas também a orientação correta dos fins, garantindo que a ação esteja alinhada com a *eudaimonia* e com a excelência moral (*EN* 1113a 3-10). Conforme Reeve, a felicidade “é o primeiro princípio da sabedoria prática (*phronesis*)” (2009, p.191).

A deliberação não se ocupa dos fins últimos, como a *eudaimonia*, mas das ações concretas que tornam sua realização possível (*EN* 1139a35–1139b5). Para que a ação seja verdadeiramente moral, contudo, não basta identificar os meios mais eficazes: é necessário que o desejo esteja devidamente ordenado. O agente moral não apenas delibera corretamente, mas também deve desejar agir conforme a reta razão (*EN* 1139a 30). Conforme Stefani (2019), o prudente se destaca justamente por possuir essa capacidade deliberativa em seu grau mais excelente, o que significa não apenas calcular racionalmente, pesando corretamente as razões, analisando os prós e os contras em cada contexto concreto, mas, fundamentalmente, encontrando o melhor meio para atingir um fim que não só aparece como um bem, mas que é, de fato, um bem. Assim, a *eubolia* (boa deliberação) não se limita à correção instrumental da

---

<sup>10</sup> “virtue grasps the right ends, because the good man has the right wish; but the right wish itself depends on wisdom. We cannot, then, retain our original division of labor, which assigned concern for ends to virtue of character and concern for means alone to wisdom”

escolha dos meios, mas supõe que o agente deseje corretamente o fim ao qual esses meios se ordenam, de modo que deliberação e desejo cooperem em vista da vida virtuosa.

Como já indicado, a deliberação racional está voltada não aos fins, mas aos meios que conduzem ao fim previamente desejado. Aristóteles ressalta que deliberamos sobre aquilo que está em nosso poder, ou seja, o possível e o contingente, e não sobre o fim em si (*EN* 1112b11–15). A deliberação ocorre sobre o que é possível, atingível e visa aquilo que leva a um fim. Esse fim, no entanto, não é dado pela razão deliberativa, mas sim pelo querer, cuja orientação depende do caráter do agente. Assim, a qualidade moral da deliberação está condicionada à formação prévia do desejo: se o agente for virtuoso, desejará o bem verdadeiro; caso contrário, pode ter por fim algo apenas aparentemente bom, e errar mesmo ao deliberar corretamente sobre os meios (*EN* 1113a24).

A boa deliberação, como descreve Aristóteles, está profundamente vinculada à formação moral do agente e ao seu caráter. A *phronesis* assegura que os meios escolhidos estejam de acordo com fins eticamente bons, pois o agente dotado de *phronesis* é também possuidor das virtudes morais, responsáveis por orientar o desejo em direção ao bem. Como observa Natali (2004), a *phronesis* é indispensável à realização da virtude moral, pois permite discernir o necessário para alcançar a *eudaimonia*, articulando desejos e razão na escolha. Nesse sentido, a boa deliberação não pode ser entendida como mera técnica de decisão, mas como um processo ético que depende do caráter bem formado.

Contudo, é importante observar que a capacidade de deliberar racionalmente sobre os meios não é exclusiva do agente virtuoso. Como apontam Stefani e Carvalho (2016, p. 95), “podemos definir os vícios como disposições de escolher por deliberação, consistindo em um excesso ou falta relativamente a nós”. Com base em *EN* 1104a10–25 e 1129a17–20, essa concepção mostra que também o agente vicioso age por escolha, ainda que seus critérios estejam corrompidos por paixões desordenadas ou por uma formação moral inadequada. Tal concepção de vício como disposição ligada à escolha deliberada pressupõe a voluntariedade das ações viciosas e articula-se diretamente à tese aristotélica da responsabilidade moral, segundo a qual somos responsáveis não apenas por nossas ações particulares, mas também pelo caráter que, ao longo do tempo, constituímos. Como observam Stefani e Carvalho (2016), essa tese encontra apoio na passagem em que Aristóteles afirma: “está em nosso poder, por conseguinte, sermos bons e sermos maus” (*EN* 1113b6-14).

A deliberação contribui decisivamente para moldar o caráter moral do agente: “Deliberar bem é a qualidade central que caracteriza a virtude moral, pois está diretamente associada à racionalidade prática do agente virtuoso e representa a marca distintiva de seu

caráter” (Stefani; Carvalho, 2016, p. 97). Ainda que um indivíduo vicioso possa, em determinadas circunstâncias, realizar uma ação aparentemente justa ou louvável, ele não o faz pelo motivo correto, ou seja, não age segundo o princípio da reta razão nem em conformidade com o bem. Isso evidencia que a qualidade moral da ação não reside apenas no que se faz, mas no modo como se escolhe fazê-lo, uma escolha que revela a estrutura moral interna do agente.

Aristóteles argumenta que a ação moral é efetivada não apenas pela razão, mas também pela disposição da alma (*EN* 1106b16). É a *phronesis* que ajusta as escolhas de meios ao contexto específico da ação, levando em conta a harmonia entre razão e desejo. Burnyeat (2010) afirma que a boa deliberação envolve um juízo moldado pela prática da virtude, permitindo ao agente agir não apenas de forma racional, mas também moralmente correta. Zingano (2017), ao analisar a função deliberativa da razão, reforça que a capacidade de pesar razões é crucial para a realização do meio-termo, elemento central da ética aristotélica. Nesse contexto, a *phronesis* permite ao agente distinguir não só os meios mais eficazes para alcançar um fim qualquer, mas também perceber corretamente os fins como bens moralmente desejáveis. Assim, a boa deliberação, ou *eubolia*, é uma prática que, acompanhada pela *phronesis*, harmoniza razão e desejo, conduzindo o agente à ação ética e à vida virtuosa.

Desse modo, a deliberação é o processo pelo qual o agente reflete sobre os meios adequados para alcançar um fim desejado, e não sobre o próprio fim, pois este não está sob nosso controle (*EN* 1111b28). Essa distinção é decisiva para compreender a natureza da deliberação, que “diz respeito aos meios” (*EN* 1113a14), configurando-se como uma habilidade racional que, por si só, não envolve juízos éticos sobre o fim (*EN* 1112a18). Contudo, como mostram Wiggins (2010) e Stefani (2019), a boa deliberação se conecta diretamente à formação moral do agente, já que sua qualidade depende da *phronesis*, responsável por orientar o agir humano em direção aos fins verdadeiramente bons. Burnyeat (2010, p. 169) enfatiza que a boa deliberação pressupõe um caráter moldado por bons hábitos, pois “a educação moral ajusta o juízo e desenvolve as capacidades intelectuais [*phronesis*]”.

A *phronesis* exerce papel decisivo na determinação do meio-termo entre os extremos da falta e do excesso, ajustando a ação moral às condições concretas da vida prática. A escolha moralmente excelente decorre, assim, da cooperação entre razão e desejo, na medida em que o julgamento racional só se efetiva plenamente quando encontra um desejo disposto a segui-lo. Esse entrelaçamento revela que a excelência prática não depende apenas da correção do cálculo racional, mas da conformação do próprio desejar, abrindo o problema que orientará o próximo subcapítulo: de que modo o desejo participa da deliberação prática e da constituição da virtude.

### 3.2 A ESCOLHA (*PROHAIREISIS*) COMO DESEJO DELIBERADO

A deliberação racional é o processo pelo qual o agente pondera sobre os meios para atingir um fim reconhecido como bom. Contudo, deliberar não é ainda escolher: trata-se apenas da investigação racional sobre as possibilidades de ação. A *prohairesis*, por sua vez, é o resultado da deliberação quando acompanhada de um desejo orientado pela razão. É nesse ponto que se revela a íntima ligação entre razão e desejo no agir moral, pois a escolha expressa o aceitação da vontade a um juízo racional sobre o que deve ser feito.

Em *Ética a Nicômaco* (1112b15-20), Aristóteles afirma que a ação moral não decorre de impulsos automáticos, mas da deliberação sobre os meios adequados a um fim desejado. A razão, guiada pela *phronesis*, busca tais meios de acordo com a virtude, enquanto o desejo tende ao bem reconhecido como tal. Desse modo, a escolha deliberada pode ser compreendida como o desejo racional de agir conforme a reta razão (*EN* 1139a22-31).

Como explica Zingano (2023, p. 159), “o objeto da escolha deliberada não é um mero objeto de reflexão, mas um assentimento que conduz à ação”. Ou seja, o que caracteriza a escolha deliberada não é apenas o raciocínio deliberativo, mas a decisão concreta que o segue. A escolha moral é o resultado da deliberação racional aliada à disposição moral do agente, que define o que é bom e digno de ser realizado. A deliberação conduz, assim, à escolha em ato: uma decisão consciente que exprime a unidade entre pensamento e desejo, razão e caráter.

No processo de escolha moral, razão e desejo se entrelaçam: delibera-se sobre o que pode ser feito pelos próprios esforços e escolhe-se, entre as alternativas possíveis, aquela que melhor realiza o bem visado (*EN* 1112a17–1113a5). Aristóteles define essa escolha como desejo deliberado, um querer moldado pelo raciocínio após o exame dos meios mais adequados para alcançar um fim. Conforme Zingano (2023), o desejo, ao ser submetido ao juízo racional, torna-se “comandado ou reformulado pelo ato de pesar razões relativamente aos meios” (p. 229).

A ação virtuosa exige que “deve ser verdadeira a razão e reto o desejo para que a escolha seja acertada” (*EN* 1139a23–31). Como observa Reeve (2009, p. 229), “a deliberação parte sempre de um fim previamente dado, não sobre o fim em si”. Esse fim, entretanto, não é arbitrário: é moralmente determinado pela disposição de caráter do agente, que aprende a desejar o bem por meio da educação e da prática. Desse modo, embora a deliberação e a escolha incidam propriamente sobre os meios, o querer não permanece exterior a esse processo, pois é ele que configura o horizonte prático no qual certos meios aparecem como possíveis, adequados ou desejáveis ao agente.

A escolha deliberada se revela o ponto de passagem entre o raciocínio e o desejo: ela é o desejo racional de agir conforme o bem reconhecido pela razão. Como explica Zingano (2023, p. 228), “a escolha que se faz a respeito dos meios torna o ato uma ação no sentido moral, fundando sua responsabilidade ética”. Essa responsabilidade decorre do fato de que, ao agir em função de um desejo governado pelo ato de pesar razões, o agente transforma sua inclinação em um desejo deliberativo, moldado pela razão prática. Zingano (2023, p. 229) sintetiza essa ideia ao afirmar que “o objeto da escolha deliberada é o dado que está em nosso poder”, pois é nesse campo que deliberamos e desejamos de modo consciente. Aristóteles expressa o mesmo princípio ao afirmar que “dado que o objeto de escolha deliberada está em nosso poder, desejamos fortemente a deliberação” (*EN* 1113a10).

No contexto da prática moral, a responsabilidade do agente pela escolha dos meios está profundamente vinculada ao caráter e à disposição de desejo que nele se formaram ao longo da vida ética. Como Stefani (2019, p. 617) observa, “não parece possível que o desejo, implicado na escolha por meio ignóbil para atingir um fim, seja contrário ao desejo, que toma um fim como bom”. A responsabilidade moral pela escolha dos meios, portanto, depende não só da excelência da deliberação – que deve ser eficaz e realizada no tempo adequado para alcançar o fim – mas também da qualidade do fim, que é determinado pelo caráter do agente. Como o agente é responsável pela formação de seu próprio caráter, ele é, em última instância, responsável pelo fim que deseja e pelas escolhas dos meios para atingi-lo. Assim, a prática moral não se limita à razão deliberativa, mas envolve também o compromisso ético do agente com a virtude e a responsabilidade moral (Stefani, 2019).

A ação ética, para Aristóteles, exige a cooperação entre razão e desejo. O desejo isolado não é suficiente para conduzir a uma escolha virtuosa, assim como o raciocínio abstrato, por si só, é incapaz de mover o agente (*EN* 1139a 35-b5). É necessário que ambos se articulem na escolha deliberada, de modo que o raciocínio prático se una ao desejo reto para produzir a decisão correta. Nesse sentido, Irwin (1975) observa que “os fins do homem virtuoso são escolhidos por desejos racionais apoiados na deliberação acerca dos componentes do bem final (chamemos esses desejos de deliberativos).”<sup>11</sup> (Irwin, 1975, p. 571).

Reeve (2013) complementa essa análise ao afirmar que a ação virtuosa exige uma deliberação racional prévia. Contudo, ele observa que, mesmo nas ações realizadas de forma impetuosa, nossa disposição de caráter se reflete nas escolhas que fazemos. Nas palavras de Aristóteles “considera-se como marca distintiva de um homem mais bravo o mostrar-se

---

<sup>11</sup> “*a virtuous man’s ends are chosen by rational desires resting on deliberation about components of the final good (call these deliberative desires)*”

destemido [...]” repentinamente do que nos perigos previstos (*EN* 1117a 18-22). No caso do acrático, por exemplo, seus desejos e emoções se opõem ao desejo racional, mas ele ainda tem a capacidade de deliberadamente escolher mudar seus apetites. Esse fenômeno também é aplicável a uma pessoa cujo caráter está em processo de alinhamento entre desejos, emoções e razão, mas que ainda não atingiu o estado pleno de realização ética descrito por Aristóteles (*EN* 1179b16–20). Assim, a ética aristotélica destaca que as ações virtuosas são sempre escolhas conscientes e voluntárias, baseadas no pleno conhecimento do agente sobre o que está fazendo e na avaliação dessas ações de acordo com seu valor intrínseco (*EN* 1144a 11-20).

Essa análise mostra que a prática moral, em Aristóteles, depende de uma estreita cooperação entre razão e desejo. A *phronesis* assegura que o raciocínio prático não se reduza a abstrações, mas se aplique às circunstâncias concretas, orientando o agir humano em direção ao bem. Essa harmonia, contudo, pode ser frágil, sobretudo quando o desejo não acompanha plenamente a razão, como ocorre nos casos de acrasia analisados por Aristóteles. Compreender de que modo essa virtude intelectual atua para ajustar a deliberação e o desejo é essencial para entender o funcionamento da ação virtuosa. Por isso, o próximo item será dedicado à investigação da *phronesis*, sua natureza e seu papel decisivo na vida moral.

### 3.3 DEFINIÇÃO DE *PHRONESIS*

A *phronesis*, frequentemente traduzida como prudência ou sabedoria prática, é um conceito central na ética aristotélica. Trata-se de uma virtude intelectual essencial para a ação moral, pois permite a deliberação correta sobre os meios mais adequados para atingir um determinado fim. Diferentemente de outras formas de conhecimento, a *phronesis* está diretamente relacionada à conduta humana e à busca da vida virtuosa. Nesse sentido, Aristóteles a define como “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos” (*EN* 1140b20). Sendo uma virtude da alma, não se limita a uma simples disposição racional, pois lida com elementos variáveis (*EN* 1141a5) e envolve uma formação de opiniões acertadas sobre as ações a serem tomadas. Quem a possui dificilmente cometerá um erro ao deliberar corretamente sobre o que é bom e conveniente para a vida humana. Diferentemente do conhecimento teórico, a *phronesis* não pode ser esquecida, pois se manifesta na prática, sendo essencial para a conduta virtuosa (*EN* 1140b20-30).

Aristóteles distingue a *phronesis* das demais virtudes intelectuais: da *sophia* constituída da *episteme* e do *nous*, e da *techne*, enfatizando o caráter prático e moral da sabedoria que guia a ação. Enquanto a *sophia* se volta ao conhecimento das causas primeiras e universais e a *techne*

à produção de algo externo ao agente, a *phronesis* dirige-se à ação boa em si mesma, tendo como finalidade o bem humano (*EN* 1140a25-35; 1140b5-10). Trata-se, portanto, da virtude que harmoniza o conhecimento racional com a dimensão volitiva, mediando entre o saber e o desejar, e orientando o agente na escolha moralmente adequada.

Essa definição encontra eco em Wiggins (2010), que descreve de modo preciso a atuação da *phronesis* no contexto prático:

[...] uma pessoa realmente investida de sabedoria prática é aquela que sabe invocar, em uma determinada situação, o maior número de interesses legítimos pertinentes e considerações genuinamente relevantes, em medida proporcional à importância do contexto deliberativo particular (Wiggins, 2010, p. 145).

A *phronesis*, portanto, permite ao agente moral integrar conhecimento e sensibilidade, garantindo que sua escolha esteja alinhada com a busca pela vida virtuosa. Como observa o autor, “o melhor silogismo prático é aquele cuja premissa menor decorre das percepções, dos interesses e das apreciações elevadas por uma tal pessoa” (Wiggins, 2010, p. 145).

Natali (1996, p. 105) afirma que “como a *episteme* (ciência) teórica não deduz os próprios primeiros princípios, assim a *phronesis* (sabedoria prática) não delibera sobre os seus princípios, mas, sim, sobre os meios mais adequados para alcançar fins específicos dentro do contexto moral e prático”. Essa distinção é fundamental, pois evidencia que a *phronesis* se aplica em situações concretas, ao contrário do saber teórico, que trata de abstrações universais.

Aristóteles descreve, nos *Analíticos Posteriores*, que no campo do conhecimento a acumulação de percepções gera memória, experiência e, finalmente, a capacidade de compreender o universal. De maneira análoga, na virtude, a soma de ações boas origina o princípio prático. A transição da percepção para a experiência constitui um salto qualitativo (*diáphora*) e, conforme Aristóteles, esse processo ocorre tanto na esfera teórica quanto na prática, originando os princípios da *techne* e da *episteme* (Natali, 1996). Assim, o desenvolvimento da *phronesis* resulta de uma progressiva sedimentação de experiências e reflexões que, com o tempo, tornam o juízo moral mais agudo e seguro. Ao articular o saber racional e o desejo, a *phronesis* torna-se, enfim, a faculdade que integra pensamento e ação, conduzindo o ser humano à vida conforme a virtude.

Em termos éticos, a *phronesis* não depende apenas do conhecimento abstrato dos universais, mas da capacidade de aplicá-los corretamente no particular. Essa relação entre universal e particular é justamente o que torna a *phronesis* o elo entre teoria e ação moral, garantindo um julgamento moral ajustado às circunstâncias da vida cotidiana. O erro prático ocorre quando, apesar de se conhecer o universal, a agente falha em aplicar esse conhecimento

ao contexto específico, frequentemente devido à falta de experiência ou a fortes apetites (Stefani, 2019).

A distinção entre *phronesis* e *sophia* mostra como o intelecto pode orientar tanto as ações práticas quanto a contemplação teórica. A *sophia* representa o mais alto grau de conhecimento teórico, pois o homem sábio não apenas compreende o que decorre dos primeiros princípios, mas também possui a verdade sobre esses próprios princípios (EN 1141a 15). Por isso, Aristóteles define a *sophia* como uma combinação entre *episteme* e *nous* (EN 1141b 1), permitindo a contemplação das realidades mais elevadas da natureza. No entanto, apesar de sua excelência, a *sophia* não é a virtude intelectual mais necessária para a vida prática.

A *phronesis* é indispensável, pois como ressalta Aristóteles, é ela que “versa sobre as coisas humanas e coisas que podem ser objeto de deliberação” (EN 1141b 10), orientando as escolhas do agente em direção ao que é melhor e realizável. A *phronesis* tem uma função específica: determinar os meios adequados para alcançar o bem humano. Assim, embora a contemplação filosófica seja uma atividade elevada, é a *phronesis* que garante que o indivíduo viva corretamente no cotidiano, garantindo que sua conduta esteja alinhada com a excelência moral. Aristóteles observa que a *phronesis* requer maturidade, pois “um jovem carece de experiência que só o tempo pode dar” (EN 1142a15).

Essa função orientadora da *phronesis* é igualmente destacada por Zingano (2017, p. 29), que a define como o elemento que, no interior das virtudes morais, permite o ato de pesar razões e orientar a ação em direção à felicidade. É por meio dessa função deliberativa da razão que o agente moral atinge o bem, ajustando suas ações às circunstâncias específicas da vida ética. Embora essa orientação prática possa conduzir o agente à *eudaimonia*, Aristóteles reitera a ideia de que a vida contemplativa, considerada superior, também conduz à felicidade. Assim, a realização plena do bem humano pode integrar tanto a prática virtuosa quanto a atividade contemplativa.

A *phronesis* é a disposição voltada para os bens justos, nobres e bons para o ser humano (EN 1143b 20). Ela orienta o nosso propósito, tornando-o reto e alinhado com a reta razão (EN 1144a 10), sendo, portanto, essencial para a ação moral. No entanto, a *phronesis* não se limita a saber o que é bom; ela envolve a ação correta, equilibrando razão e desejo de acordo com os princípios morais. Como Aristóteles destaca, “A escolha não será certa sem a sabedoria prática, como não o seria sem virtude [...] uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim” (EN 1145a 5). Essa articulação entre pensamento e desejo correto é essencial para que a verdade prática se manifeste na ação. A verdade prática não se reduz à mera formulação racional do que é correto, mas exige que a parte apetitiva da alma também esteja

alinhada com esse conhecimento, de modo que o agente deseje e busque efetivamente aquilo que sua razão reconhece como bom (EN 1139a 21-27).

Nesse sentido, a harmonia entre razão e parte apetitiva não é um dado imediato, mas o resultado de um processo formativo. Sangalli e Stefani (2012) observam que a passagem de um agir virtuoso natural para um agir moral em sentido estrito depende do modo de agir. A ação moral só se realiza plenamente quando conduzida pela razão prática, que, ao persuadir a parte apetitiva, conduz o desejo à reta razão. A *phronesis*, nesse processo, não atua isoladamente, mas em cooperação com as virtudes morais, garantindo a atualização da virtude perfeita. Isso mostra que ela não apenas orienta a escolha dos meios corretos, mas também equilibra razão e emoção, persuadindo a parte não racional da alma nos casos em que os desejos se opõem ao que dita a razão. Esse domínio racional sobre as paixões não é uma imposição externa, mas resulta da formação do hábito, revelando a função essencial da *phronesis*: determinar o modo justo e adequado de agir.

Quando essa integração não se realiza, a pessoa pode reconhecer racionalmente o que é correto, mas agir de forma contrária, como ocorre na *acrasia*. Reeve (2009) explica que, segundo Aristóteles, as virtudes do caráter são fundamentais para garantir que vejamos e sintamos as coisas corretamente: no momento certo, em relação às coisas, pessoas e fins certos (EN 1106b 21-23). Apenas com essas virtudes podemos lidar adequadamente com o acaso e, assim, perceber corretamente o que promove a felicidade.

A articulação fundamental entre pensamento e desejo manifesta-se na ação. Como observa Burnyeat (2010, p. 182), “a pessoa virtuosa possui do que é verdadeiramente prazeroso uma concepção agora moldada por sua compreensão independente e arraçada do bem”. O prazer, portanto, não é exterior à virtude, mas expressão de uma disposição harmônica entre razão e desejo: o agente encontra alegria em agir conforme o que reconhece racionalmente como bom. Quando essa disposição não está consolidada, o agente pode reconhecer o bem e ainda assim agir contra ele, situação que caracteriza a *acrasia* (tema do próximo capítulo). Assim, a vida moral é prazerosa não porque busca o prazer como fim, mas porque agir segundo a razão é, em si, prazeroso, pois o desejo encontra sua medida no bem.

Para compreender em que medida essa articulação entre razão, desejo e caráter pode alcançar sua forma mais plena, é necessário examinar o modo como Aristóteles concebe a virtude em seu grau de completude (*teleios*), bem como o papel da *phronesis* nesse processo de

aperfeiçoamento moral. Neste sentido, Bodéüs (2004) propõe uma análise que distingue três sentidos de *teleios* (virtude acabada), aclarando como essas diferentes interpretações se relacionam com a virtude moral e o papel da *phronesis* nesse processo de conceituação da sabedoria e da virtude na ética aristotélica. A virtude, para Aristóteles, não se limita a uma simples disposição habitual; ela deve ser completa, perfeita e final. A virtude completa abrange todas as virtudes morais, a virtude perfeita é aquela que é exercida de forma exemplar, e a virtude final é aquela que atinge seu objetivo último (Bodéüs, 2004). Nesse contexto, a *phronesis* também pode ser compreendida segundo graus distintos de realização. Ela começa como uma virtude que é completa, abrangendo todas as virtudes morais, manifesta-se de forma perfeita e exemplar, e finalmente atinge seu propósito último ao orientar a ação para o bem maior. A relação entre *phronesis* e *teleios* é essencial para o desenvolvimento de uma vida virtuosa, pois é pela sabedoria prática que a ação moral se orienta ao seu propósito último — o bem humano.

À luz dessa distinção, a *phronesis* não é apenas o acerto pontual do agir, mas a orientação estável da vida prática ao bem humano. Como afirma Aristóteles, “enquanto a atividade da razão, que é contemplativa, tanto parece ser superior e mais valiosa pela sua seriedade como não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio [...] essa será a felicidade completa do homem” (EN 1177b20–25). Nesse sentido, a *sophia* se realiza como fim em si, enquanto a *phronesis* orienta a ação moral, tendo por propósito o bem humano (Bodéüs, 2004).

Essa concepção de perfeição moral permite compreender como a *phronesis*, embora distinta da *sophia*, participa do mesmo horizonte teleológico, orientando a ação humana para o seu fim último: a *eudaimonia*.

### 3.4 A EUDAIMONIA COMO HORIZONTE DA PHRONESIS

O termo *eudaimonia* apresenta diferentes traduções e interpretações entre os comentadores, o que reforça a complexidade e a centralidade desse conceito na ética aristotélica. Para compreender o significado de *eudaimonia* no contexto da ética aristotélica é necessário retomar a construção lógica apresentada, sobretudo, no Livro I da *Ética a Nicômaco*: “todo conhecimento e todo trabalho visam a algum bem” (EN 1094a1-5), estabelecendo que a vida humana está orientada por uma teleologia, isto é, pela busca de fins dos quais alguns são subordinados, como a saúde em relação à medicina; e, outros não são subordinados, pois são

fins últimos, sempre buscados por si mesmos. É nessa categoria que Aristóteles situa o bem supremo, que dá sentido e ordena todos os demais bens.

Como apontam Stefani e Fernandes (2024, p. 2), Aristóteles distingue três classes de bens: “bens do corpo, como a saúde e a força física, bens da alma, como o conhecimento e a virtude, e bens exteriores, dos quais o dinheiro e todas as coisas pelas quais ele pode ser trocado são os melhores exemplos”. Ainda que a supremacia pertença aos bens da alma, a felicidade requer também alguns tipos mínimos e básicos de bens exteriores e de bens do corpo. Mas o que significa ser feliz? Aristóteles define como “atividade da alma segundo a virtude, em uma vida completa” (EN 1098a16-20). Não se trata, portanto, de um bem passageiro, mas de uma vida inteira realizada de acordo com a excelência. Além de ser o fim último, Aristóteles acrescenta que esse bem supremo deve ser autossuficiente e completo. Por autossuficiente entende aquilo que, por si mesmo, torna a vida desejável e não carece de nenhum outro acréscimo; por completo, o que é escolhido sempre por si e nunca como meio para outra finalidade. É nesse sentido que a *eudaimonia* se distingue de outros bens como a riqueza, a honra ou o prazer: estes podem ser desejáveis, mas não encerram em si a plenitude da vida boa. Assim, a *eudaimonia* é o bem supremo porque reúne em si as condições de finalidade, autossuficiência e completude, constituindo o critério a partir do qual se organizam todos os demais bens humanos

Essa definição da *eudaimonia* ganha maior clareza quando Aristóteles introduz a noção de função própria do homem (*ergon*). Se cada ser tem uma função que lhe é própria, o bem do homem consistirá em realizar da melhor forma a atividade que lhe é peculiar. Ora, viver é comum também a plantas e animais; o que distingue o homem é possuir razão. Assim, a função do homem não pode ser outra senão uma vida ativa da alma de acordo com a razão. O bem humano, portanto, será realizar essa função em conformidade com a virtude, de modo pleno e excelente (EN 1098a7–17).

Aristóteles observa ainda que a *eudaimonia* não pode ser confundida com qualquer espécie de prazer. Os prazeres corporais, embora possam parecer desejáveis, não exprimem o verdadeiro bem humano, pois este se realiza apenas quando a atividade prazerosa está em conformidade com a virtude. “A felicidade é a melhor, mais nobre e mais aprazível de todas as coisas” (EN 1099a25), de modo que o prazer autêntico não se separa da vida virtuosa, mas a acompanha e a confirma. É nesse contexto que Aristóteles ressalta que não basta possuir a virtude como disposição; é necessário exercê-la em atos concretos. A felicidade não se reduz a um estado de ânimo, mas é a atividade efetiva da alma em conformidade com a excelência.

Como o filósofo esclarece: “a virtude pertence à atividade virtuosa; o sumo bem está no uso e no ato, e esse deve necessariamente agir e agir bem” (EN 1098b30–1099a5).

A felicidade vem como resultado da virtude, indicando que não é dada por natureza, mas fruto de uma formação moral e racional. Além disso, ela “pertence ao número das coisas estimadas e perfeitas” (EN 1102a5), o que mostra que não é um bem parcial ou incompleto, mas algo que se basta a si mesmo e encerra a plenitude da vida. Por fim, Aristóteles acrescenta que a felicidade é “um primeiro princípio, causa dos bens, algo de estimado e divino” (EN 1102a10), elevando-a ao patamar mais alto da existência humana, como medida que orienta e organiza todos os demais bens. Assim compreendida, a *eudaimonia* não é apenas o fim último da vida, mas o fundamento a partir do qual se avaliam todas as outras escolhas e atividades.

No Livro X da *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles retoma a questão da felicidade, observa que “a felicidade é o fim da natureza humana” (EN 1176b30), e que o verdadeiro prazer é inseparável das atividades da alma que realizam a excelência. Nesse sentido, “a felicidade é uma atividade perfeita, que é autossuficiente e desejável em si mesma” (EN 1176b5). O prazer autêntico não se encontra nos prazeres corporais, mas acompanha as atividades virtuosas e racionais, aperfeiçoando-as como uma espécie de coroamento natural (EN 1175a25). Aristóteles acrescenta que uma vida verdadeiramente feliz exige maturidade e continuidade: “a felicidade consiste em uma atividade segundo a virtude perfeita, numa vida inteira” (EN 1177a10). Essa atividade, segundo ele, encontra sua expressão mais elevada na contemplação, pois “não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como também tem por objeto as realidades mais divinas e veneráveis” (EN 1177a15–20). Por isso, a contemplação é a mais contínua das atividades, a mais autossuficiente e a mais prazerosa, superando qualquer outra forma de virtude.

Isso não significa, contudo, que a vida prática seja descartada. O filósofo reconhece que as virtudes morais e a *phronesis* permanecem indispensáveis para reger os desejos, orientar as escolhas e manter a ordem da pólis, ocupando-se de “assuntos humanos e militares” (EN 1178a9). Mas, enquanto a *phronesis* regula a esfera da ação contingente, a *sophia* volta-se à contemplação da verdade, sendo “a única a ser amada por si mesma” (EN 1177b1). Essa diferenciação, já apontada ao se distinguir *phronesis* e *sophia*, mostra que, embora ambas sejam virtudes intelectuais, apenas a sabedoria teórica alcança o nível mais alto da felicidade.

Contudo, a *phronesis* pode ser compreendida como a via humana da felicidade, pois garante equilíbrio e retidão na escolha, enquanto a *sophia* eleva o homem ao contato com o divino, coroando a existência humana com a contemplação da verdade. A vida prática orientada pela *phronesis* é, portanto, participação possível na mesma *eudaimonia* alcançada pela *sophia*.

Assim, a *eudaimonia* aparece como o horizonte que unifica a vida prática e a vida contemplativa, integrando razão, desejo e virtude em uma ordem teleológica que dá sentido a todas as escolhas humanas. No entanto, essa ordenação não elimina as dificuldades próprias da vida moral: entre o ideal da harmonia perfeita e a realidade concreta da ação, permanece a possibilidade de descompasso entre razão e desejo. É justamente nesse espaço de tensão que se insere o fenômeno da *acrasia*, tema do próximo capítulo, no qual Aristóteles investiga como é possível conhecer o bem e, ainda assim, agir contra ele.

## 4 ACRASIA E O CONFLITO ENTRE RAZÃO E DESEJO

*"O homem não é apenas um ser consciente; ele é um ser que se divide entre os seus impulsos, as suas pulsões e a razão que deve controlá-los."*  
— Freud, S. (2001)

É possível alguém agir de modo errado sabendo qual é o certo a ser feito? A questão, já formulada por Sócrates, atravessa toda a reflexão ética antiga e encontra em Aristóteles uma resposta que recusa o puro intelectualismo. No Livro VII da *Ética a Nicômaco*, o Estagirita revisita o problema e apresenta seis explicações possíveis para a acrasia, mostrando que o erro moral não decorre da ignorância do bem, mas do embate entre a razão que reconhece o melhor e o desejo que impele ao contrário.

Escolher a acrasia como objeto de estudo é compreender o ponto em que razão e desejo deixam de cooperar. Trata-se de um caso-limite da ética, no qual o movimento da alma se desordena e a deliberação perde força diante da urgência do prazer. Examinar o fenômeno permite compreender como o conhecimento pode permanecer ativo mesmo quando a ação o contradiz, e abre caminho para pensar a educação dos desejos e a superação da fraqueza pela virtude.

### 4.1 DEFINIÇÃO DE ACRASIA

Em Aristóteles, a acrasia surge como um problema central da ação moral, ligado à possibilidade de o agente agir contra o juízo que reconhece como correto. A palavra *acrasia* aparece desde os primórdios dos estudos filosóficos na Grécia (Ferreira, 2010, p. 6), estando presente já em Sócrates, Platão e Aristóteles. Inicialmente associada à ignorância do conhecimento em busca do prazer, a noção é posteriormente ampliada para abranger todas as ações em que o agente age contra seu próprio juízo acerca do que acredita ser correto (Mendonça, 2011). A partir dessa tradição, Aristóteles retoma o problema já formulado por Sócrates e o reinscreve em sua própria investigação ética.

Para Sócrates, “ninguém, depois de julgar que é preciso agir de certo modo, e tendo poder para agir assim, age de outro modo” (*EN* 1145b25). Em sua visão, todo erro é produto da ignorância, pois, se o homem conhece o bem, necessariamente o pratica. No diálogo *Protágoras* (345e), o filósofo defende que ninguém erra voluntariamente, e que “agir de modo incorreto, e

não fazer o que se deve, é sempre agir por ignorância”. O erro moral é, portanto, efeito de um cálculo equivocados dos prazeres e dores: o indivíduo escolhe o que lhe parece bom porque ignora a verdadeira medida do prazer. Aquele que erra não o faz por fraqueza, mas porque desconhece o verdadeiro bem, confundindo o prazer momentâneo com o fim desejável. Desse modo, a virtude, em Sócrates, coincide com o conhecimento, e o vício, com a ignorância.

Sócrates pergunta, então, se alguém pode realmente cometer o mal por vontade própria, pois “nenhum sábio acredita que o homem é capaz de uma ação má voluntariamente” (*Protágoras*, 345e). Essa dúvida o leva a indagar sobre a relação entre conhecimento e ação moral, questionando se “[...] embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor” (*Protágoras*, 352b-c). Surge, assim, um problema central: se o conhecimento do bem é suficiente para a ação correta, como explicar os momentos em que as paixões parecem dominar a razão? Essa reflexão inaugura o núcleo do paradoxo que Aristóteles herdará e reformulará: o de compreender como o homem, sabendo o que é o bem, pode ainda agir contra ele.

No desdobramento do diálogo, Sócrates analisa a dificuldade de resistir às paixões e impulsos imediatos, observando que muitos, embora pareçam saber o que é melhor, deixam-se levar pelo prazer do momento (*Protágoras*, 355b). No entanto, sua posição final rejeita a ideia de que o conhecimento possa ser “vencido” pelo desejo: o verdadeiro saber do bem conduz necessariamente à ação correta, e o erro moral resulta da ignorância quanto ao que é realmente bom.

Lightbody (2023, p. 135), em seu artigo sobre a reinterpretação do modelo somático de Aristóteles complementa:

[...] de acordo com Sócrates, a razão não pode ser superada pelo desejo e, portanto, a acrasia (fraqueza de vontade) é impossível: não se pode agir contra o próprio melhor julgamento. A chamada "fraqueza de vontade", explica Sócrates, é causada pela ignorância e, em particular, pela medição errada. É a proximidade com circunstâncias dolorosas ou prazerosas que faz com que os agentes superestimem ou subestimem o verdadeiro valor dessas coisas e, portanto, os leva a tomar más decisões.<sup>12</sup>

Embora Sócrates identifique a acrasia como um problema epistemológico, Aristóteles não aceita inteiramente essa explicação. Ao aprofundar a questão, o estagirita busca

---

<sup>12</sup> “According to Socrates—and in contrast to what he and Protagoras regard as the “common view” of agential action—reason cannot be overcome by desire, and, therefore, weakness of will is impossible: one cannot act against one’s best judgment, all things considered. So-called, ‘weakness of will,’ Socrates explains, is caused by ignorance and, in particular, mismeasurement. It is the proximity to painful or pleasurable circumstances that causes agents to either over or underestimate the real value of such things and, therefore, leads them to make bad choices” (Lightbody, 2023 p.135).

compreender como é possível que alguém aja contra o que reconhece como melhor. Na *Ética a Nicômaco*, ele refuta parcialmente a posição socrática e amplia o debate sobre a relação entre razão e desejo, examinando os conflitos internos que levam o agente a agir de modo acrático (*EN VII*). Ao longo da teoria da ética, a compreensão da acrasia, está relacionada com a predominância do apetite sobre a razão, levando o agente a agir conforme os desejos do paladar e do tato. Levado pela paixão e sabendo ser mau aquilo que faz, o homem acrático ainda assim o faz (*EN 1147a 10*). Aristóteles então se pergunta: como alguém que sabe discernir entre o certo e o errado ainda opta por agir de forma acrática?

Em *EN VII 2*, Aristóteles apresenta seis possíveis explicações para a acrasia: primeiramente, ele (1) refuta a explicação de ignorância, pois o acrático, embora saiba o que é certo, ainda assim erra (*EN 1145a*). Em seguida, Aristóteles aponta que (2) a verdadeira explicação seria que a razão não consegue dominar os desejos e impulsos momentâneos, levando o indivíduo a agir contra seu julgamento racional. Outra causa possível seria (3) o apetite mais forte, quando um desejo imediato é tão intenso que ofusca a capacidade da razão de decidir corretamente. Além disso, (4) o acrático pode agir de maneira incorreta por ignorância das circunstâncias particulares da ação, não aplicando corretamente o princípio universal que conhece. A (5) falta de deliberação adequada também é apresentada como uma causa, indicando que o acrático pode falhar em refletir sobre a situação antes de agir. Finalmente, Aristóteles aponta que (6) o acrático muitas vezes é motivado pelo prazer imediato, sem considerar as consequências de longo prazo, priorizando a satisfação momentânea (*EN 1145b*). Trataremos destes assuntos no decorrer deste capítulo.

Para Aristóteles, o conhecimento, por si só, não move nada; é o raciocínio prático, aliado ao desejo, que conduz o agente à ação. O desejo pode existir independentemente do intelecto, como se observa nos animais irracionais (*DA 433a15*). Para compreender suas manifestações, o filósofo distingue três espécies: apetite, ímpeto e querer<sup>13</sup>, cada uma em relação diversa com a razão. O apetite corresponde aos desejos voltados aos prazeres do corpo — comida, bebida e sexualidade — e pertence à parte não racional da alma. O ímpeto envolve paixões intensas, como a cólera e a indignação, podendo tanto impulsionar a ação virtuosa quanto gerar comportamentos desmedidos. O querer, próprio da razão, orienta-se pelo bem que o intelecto

---

<sup>13</sup> Uma exposição conceitual e sistematizada das três formas de desejo em Aristóteles (*boulesis*, *thymos* e *epithymia*) foi desenvolvida no item 5 deste trabalho, com base nas obras *De Anima*, *Ética a Nicômaco* e comentadores. Aqui, as distinções apresentam a ênfase em seu papel prático no conflito ético característico da acrasia.

reconhece como tal e, por isso, é o desejo mais próximo da deliberação racional. Entre as três formas, apenas o querer “ouve o que a razão aconselha” (Aggio, 2015; Stefani; Molon, 2014).

Todos os seres humanos desejam o que lhes aparece como bem, mas esse bem pode ser apenas aparente, e não o verdadeiro bem que a razão discerne. Como aponta Aggio (2015), compreender a estrutura do desejo é essencial para entender o desenvolvimento moral e a formação do caráter, pois a virtude nasce do alinhamento entre desejo e razão. No caso do acrático, o conflito ocorre entre dois desejos: um conforme à razão e outro que a contraria.

Aristóteles observa ainda que o querer pode ter por objeto até mesmo o impossível, como o desejo de imortalidade (*EN* 1111b20–23; *EE* 1225b32–35). Isso mostra que, embora racional, o querer não está imune a enganos. Se o saber não se manifesta plenamente na ação do acrático, é porque está dominado pelos prazeres e submetido à fragilidade da opinião, diferentemente daquele que, deliberando, escolhe conscientemente o mal e por isso é passível de censura.

Essa fragilidade na aplicação do conhecimento conduz a uma questão central da acrasia, como observa Robinson (2010): o conhecimento do acrático não está plenamente ativo no momento da ação, sendo obscurecido pelo apetite que domina o querer. “dizer que um homem sabe de algo não é dizer que ele está sempre pensando nisso, nem que o está pensando agora [...] o acrático sabe que seu ato é errado, mas pode cometê-lo porque não o está contemplando” (p. 67). Em outras palavras, o sujeito possui o conhecimento, mas este se torna temporariamente inacessível, um saber “adormecido”. Durante a crise da paixão, “o acrático mal pode lembrar as palavras que expressam o argumento” (p. 74).

Ferreira (2010, p. 6) reforça essa leitura ao definir a acrasia não como ignorância total, mas como “conhecimento inativo”, isto é, um saber que não se traduz em ação por estar dominado pelos impulsos. Lightbody (2023) acrescenta que o simples pensamento de obter prazer já é suficiente para ofuscar a capacidade de raciocinar amplamente, pois o desejo interrompe a operação deliberativa. A *phronesis* deveria orientar as ações (*EN* 1139a35–1139b5), mas as paixões, ao tomarem o comando, distorcem essa orientação e reduzem o alcance do raciocínio prático.

A teoria do silogismo prático, em *Ética a Nicômaco* VII 3 (1147a10–12), descreve com precisão esse fenômeno. O acrático conhece o bem, mas age “como quem dorme ou está embriagado”: possui o princípio universal, mas não o aplica ao caso particular. O erro não está na lógica, mas na incapacidade de o princípio racional prevalecer sobre a paixão. O sujeito conhece o que deve fazer, mas é arrastado por um desejo contrário, e sua ação se torna contrária à razão, não por ignorância, mas por impotência.

No silogismo prático, a ação nasce da conjunção entre uma premissa universal e uma particular. O acrático reconhece a universal — “doces devem ser evitados” —, mas, ao aplicar a particular — “isto é doce” —, conclui erroneamente: “logo, devo prová-lo”. Assim, o desejo substitui o raciocínio adequado e o conduz ao erro. Como explica Lightbody (2023, p. 153), “o indivíduo acrático emprega o silogismo errado em vez do correto, porque a antecipação do prazer desativa sua capacidade de atualizar o conhecimento habitual”<sup>14</sup>.

Aristóteles compara essa perturbação aos estados de quem dorme, enlouquece ou se embriaga: nesses casos, o desejo domina a razão e o uso da linguagem perde eficácia (*EN* 1147a15). As palavras do acrático “são apenas ar”, como observa Destrée (2007, p. 145): “elas são sem consequência, pois o sujeito que as pronuncia não sente o desejo que corresponderia ao que as palavras proclamam. O bêbado não quer realmente parar, e o ator não ama realmente a atriz”<sup>15</sup>. O desejo, ao misturar-se ao conhecimento, distorce a percepção da realidade e impede que o raciocínio prático conduza a ação.

Essa análise do silogismo prático e do conhecimento inativo permite compreender por que a acrasia é o ponto em que a psicologia e a ética se encontram. Se, por um lado, o desejo impede a razão de atualizar o conhecimento no momento da ação, por outro, é justamente nesse embate que se definem as disposições morais. A maneira como cada indivíduo responde a essa tensão, se cede, resiste ou harmoniza razão e desejo é o que determina sua posição entre os diferentes estados de caráter descritos por Aristóteles.

Os acráticos pertencem ao mesmo grupo dos continentais, dos temperantes e dos intemperantes, pois todas essas disposições de caráter dizem respeito aos prazeres do paladar e do tato. O que os distingue é a relação entre razão e desejo em cada uma delas. No temperante, o desejo está em plena harmonia com a razão, conduzindo o agente ao bem (*EN* 1146a–1147a). No continente, embora o desejo possa se opor à razão, esta se mantém soberana e vence os impulsos (*EN* 1145a15–30). Já no intemperante, razão e desejo também estão em conformidade, mas ambos orientados para o mal (*EN* 1146a–1147a). O acrático, por sua vez, encontra-se em uma condição distinta: “tem sua razão preservada, pois ela visa levar o agente por um bom direcionamento, mas seus desejos contrariam, resistem e não obedecem à razão” (Mendonça,

---

<sup>14</sup> *The incontinent individual employs the bad syllogism instead of the good syllogism and does so because the anticipation of pleasure has served to deactivate his capacity to actualize, correctly, his dispositional knowledge*”.

<sup>15</sup> *The words are without consequence, that is, without real effect. They are ‘just air’. Why? Because the subject who pronounces them doesn’t feel the desire which would correspond to what the words proclaim. The drunk doesn’t really want to quit, and the actor doesn’t really love the actress.*”

2011, p. 21). Assim, a grande diferença entre o acrático e o continente é que o primeiro cede às paixões e age de modo incorreto, ao passo que o segundo age conforme a razão.

A temperança, portanto, representa o ideal moral, em que a razão e os desejos convergem para o bem, sem esforço ou conflito interno (EN 1146a-1147a). A continência, por sua vez, é um estado de resistência moral, no qual o agente enfrenta impulsos contrários à razão, mas consegue controlá-los (EN 1145a 15-30). O intemperante, em contrapartida, não apenas cede aos desejos desordenados, mas também os valida racionalmente, tornando a sua condição mais grave (EN 1146a-1147a). O acrático, embora semelhante ao intemperante por ceder aos desejos, difere dele porque ainda regula a orientação correta da razão e sente o peso de sua fraqueza (EN 1147a 24 - 1147b5). Todos esses tipos de caráter estão relacionados com prazeres e dores, mas é a maneira como o agente lida com essas experiências que definem sua disposição moral (EN 1149a 25-1150a 9).

A distinção entre acrasia e intemperança é fundamental para compreender a dinâmica moral descrita por Aristóteles. Como ele aponta: “o homem intemperante, como dissemos, não costuma se arrepender porque se atém ao que escolheu; mas qualquer homem acrático pode arrepender-se” (EN 1150b 25-20). Isso significa que, enquanto o intemperante se entrega deliberadamente aos prazeres, sem considerar a virtude, o acrático ainda mantém uma consciência moral que o leva ao arrependimento, mesmo que falhe em resistir aos impulsos. Robinson (2010) reforça essa distinção ao destacar que o acrático, apesar de sucumbir aos desejos, confirma o erro de sua conduta, ao passo que o intemperante coloca o prazer acima do bem moral, tornando sua condição ética mais grave. Dessa forma, as fraquezas do acrático não são uma falha à virtude, mas uma falha em segui-la, o que o distingue do intemperante, cuja escolha consciente distancia-se deliberadamente do bem.

A acrasia em relação à cólera (ímpeto)<sup>16</sup> é tratada no Livro VII, 6, da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles analisa como os impulsos emocionais podem desviar a razão e conduzir a ações intempestivas. Mendonça (2011) explica que o acrático impulsivo age seguindo parcialmente a razão, ignorando outra parte dela. Ele distingue dois tipos de acrasia em relação ao ímpeto: a impetuosidade e a fraqueza. A pessoa fraca reflete, mas sucumbe às emoções, abandonando a conclusão racional a que havia chegado; já a pessoa impetuosa é dominada pelas emoções justamente por não ter refletido. Ao não deliberar, o impulsivo reage ao primeiro estímulo percebido, como se fosse necessário responder imediatamente à agressão. Aristóteles compara

---

<sup>16</sup> Embora as citações literais de Mendonça (2011) e da *Ética a Nicômaco* utilizem o termo “cólera”, optamos por substituí-lo por “ímpeto” para manter a padronização terminológica adotada neste trabalho.

esse comportamento a um servo que, sem esperar ouvir todas as ordens, se confunde, ou a um cão que late antes de verificar se quem se aproxima é amigo.

Nesse contexto, o ímpeto é um tipo de desejo que pode mover o corpo mesmo sem o auxílio da razão. Embora, em condições normais, o movimento decorra da ação conjunta entre desejo e pensamento, o impulsivo age antes de deliberar e, assim, contra a reta razão (Mendonça, 2011, p. 46). Quando o agente conclui sem conhecer todas as premissas, o desejo fala mais alto que a razão. O ímpeto é quente e apressado e, diferentemente do apetite, costuma ceder à razão quando esta se faz ouvir, sendo, por isso, considerado menos vergonhoso (*EN* 1149b5). O impetuoso, por agir movido por circunstâncias imediatas, é aberto e franco; já o intemperante, que premedita o mal, é considerado vicioso em sentido pleno. A diferença está também na relação com o prazer e a dor: os impetuosos não se desregam pelo prazer, ao contrário dos apetitosos, cujo vício é mais vergonhoso (*EN* 1149b–1150a).

Mendonça (2011, p. 45) observa que Aristóteles situa a acrasia pelo ímpeto abaixo da acrasia em absoluto. O acrático impetuoso age na presença de informações racionais, mas não as considera com o peso necessário: delibera parcialmente e, por isso, erra. Já o acrático em sentido absoluto age com pleno conhecimento das circunstâncias e das consequências, mas cede deliberadamente aos prazeres. Assim, a acrasia impetuosa nasce de um excesso de emoção, enquanto a acrasia por fraqueza resulta da insuficiência da razão.

Como já se viu, a virtude e o vício se formam gradualmente pela repetição de ações semelhantes, que modelam o caráter moral do indivíduo (*EN* 1152a5). A acrasia, portanto, não é apenas um lapso momentâneo da razão, mas uma condição enraizada em disposições adquiridas pela experiência. Embora o acrático possua o conhecimento do bem, sua capacidade de agir de acordo com ele é enfraquecida pelos hábitos e pelas paixões (*EN* 1152a15–25).

Ferreira (2010) retoma essa questão ao identificar na acrasia uma fraqueza de vontade. O acrático sabe o que deve ser feito, mas não tem força suficiente para resistir aos impulsos contrários. Essa fraqueza representa uma limitação na capacidade de autocontrole. O autor destaca que, para Aristóteles, o desenvolvimento da virtude exige não apenas o cultivo da razão, mas também a capacidade de dominar as paixões pela firmeza da vontade. A encratéia (continência), que é a capacidade de controlar os desejos e agir conforme a razão, constitui o oposto da acrasia.

Robinson (2010) reforça essa distinção, afirmando que o acrático, embora falho em controlar suas paixões, mantém uma orientação interna para o bem, ao contrário do intemperante, que escolhe deliberadamente o prazer em detrimento da virtude. Para Mendonça (2011), o acrático impulsivo age parcialmente guiado pela razão, mas ignora o tempo necessário

para a deliberação plena. Por sua vez, Ferreira (2010) analisa a fraqueza de vontade como uma deficiência no autocontrole. Ele explora a forma como Aristóteles vê o desenvolvimento da virtude em um processo que exige, além do uso da razão, o fortalecimento da capacidade de resistir aos desejos. A enkratéia, ou a continência, é a chave para superar a acrasia, pois envolve o domínio das paixões e a capacidade de agir conforme a reta razão.

Essa transição é ilustrada por Pearson (2020), que descreve a educação dos desejos como um processo gradual no qual o agente passa do estado acrático, que fracassa em manter sua resolução, para a enkratéia, na qual, embora ainda sinta o desejo contrário, consegue resistir e agir em conformidade com a reta razão. Nesse sentido, a enkratéia representa um passo decisivo para a superação da fraqueza de vontade, preparando o caminho para a harmonização entre razão e desejo que caracteriza a virtude<sup>17</sup>.

De todas as maneiras, tanto para Robinson (2010) quanto para Mendonça (2011) e Ferreira (2010), o acrático não é irrecuperável, como o intemperante. A fraqueza de vontade não apaga a consciência moral, que permanece ativa, embora ineficaz. O arrependimento e a consciência do erro indicam que o acrático pode ainda ser conduzido ao caminho da virtude por meio do fortalecimento da deliberação e do autocontrole

Os desejos mais intensos e primitivos, excessivos e contrários à razão são os mais difíceis de controlar pois são naturais e ao seu extremo tornam-se vícios – sendo também os mais graves e relacionados a fraqueza de vontade. O homem bom é aquele que “se mantém firme nas suas convicções e não se deixa arrastar, ao menos pela paixão” (*EN* 1151a 25).

Diante das reflexões acima, fica evidente que a questão da acrasia não se resume à ignorância, mas envolve uma complexa interação entre tipos de desejo, conhecimento e razão. Aristóteles mostra que a capacidade de agir de forma acrática, revela uma dicotomia interna no agente: um conflito entre desejos que pode ofuscar sua deliberação. O acrático, ao sucumbir aos impulsos, não é um mero ignorante, mas alguém cujos desejos, por vezes, não estão alinhados com a razão.

## 4.2 O PARADOXO DA ACRASIA

O conceito de acrasia, que se refere à incapacidade de agir de acordo com o melhor juízo, apresenta um dos dilemas mais instigantes da ética filosófica. A análise deste fenômeno envolve a tensão entre razão e desejo, questionando como é possível que um agente,

---

<sup>17</sup> A análise de Pearson sobre a educabilidade dos desejos será retomada no capítulo 5, dedicado às formas de desejo, onde se aprofunda o modo como o apetite, o ímpeto e o querer podem ser disciplinados pela razão.

conhecendo o que é moralmente correto, aja de maneira contrária a esse conhecimento. Em Aristóteles, isso se manifesta na falha da razão em guiar a ação, apesar do conhecimento sobre o que é certo. Ao contrário de Sócrates, que acreditava que a ação errada decorre da ignorância, Aristóteles sustenta que a *acrasia* resulta da falta de controle, uma virtude essencial para o equilíbrio entre a razão e os desejos.

Essa dificuldade não se explica apenas pelo conflito entre razão e desejo, mas também pelo modo como o objeto da ação se apresenta ao agente por meio da *phantasia*. Aristóteles afirma que “não é possível desejar sem imaginação” (*DA* 433b27–30), de modo que todo movimento desiderativo passa por uma representação sensível ou racional do bem. No caso do acrático, embora ele possua o conhecimento do que é verdadeiramente bom, a *phantasia* lhe apresenta o prazer imediato como se fosse um bem, enfraquecendo seu juízo racional no momento da escolha. Pearson (2020) mostra que o acrático continua preso a “aparências perceptivas” que sustentam seu desejo, de tal modo que, mesmo após deliberar corretamente, ele age segundo a imagem enganosa do prazer. Feldblyum (2016), por sua vez, destaca que impulsos como o *thymos* (ímpeto) se enraízam em uma *phantasia* definida, capaz de prolongar a percepção e estruturar respostas emocionais intensas, o que explica por que o ímpeto acrático frequentemente se sobrepõe ao raciocínio. Assim, compreender a falha acrática requer incluir a dimensão imaginativa: é pela *phantasia* que o desejo se apropria de um bem apenas aparente, conduzindo a ação para longe da reta razão.<sup>18</sup>

Podemos analisar a questão a partir da percepção: o acrático possui duas opiniões dentro de si, mas aquela que está ativa, por estar acompanhada do apetite que move cada parte do corpo, é a que prevalece, levando-o à ação. Como observa Aristóteles, “um homem age de maneira acrática sob a influência de uma razão e de uma opinião que não é contrária em si mesma, porém apenas acidentalmente à reta razão” (*EN* 1147a40).

A pressão das paixões é tamanha que Aristóteles pronuncia: “é justamente essa a condição dos que agem sob a influência das paixões; pois é evidente que as explosões de cólera (ímpeto)<sup>19</sup>, de apetite sexual e outras paixões que tais alteram a condição do corpo, e em alguns homens chegam a produzir acessos de loucura” (*EN* 1147a15). Esse poder dos desejos, em especial do apetite e do ímpeto, revela a fragilidade da razão humana diante de forças internas que podem distorcer o juízo e comprometer a ação moral. Assim, Aristóteles evidencia o

<sup>18</sup> Essas interpretações de Pearson (2020) e Feldblyum (2016), ainda que aqui apenas delineadas, serão retomadas no capítulo seguinte, onde se examinará de modo mais detido a estrutura dos desejos e sua relação constitutiva com a imaginação.

<sup>19</sup> Na tradução utilizada, “cólera” é o termo adotado para designar o impulso emocional que aqui chamamos de ímpeto, em conformidade com a padronização adotada ao longo do texto.

impacto das paixões na prática ética, mostrando que a virtude não é apenas uma questão de deliberar corretamente, mas também de resistir à tirania dos desejos.

Embora ninguém deseje estar em uma situação de má sorte, onde o mal supera o bem, uma pessoa pode acabar assim devido às suas ações, mesmo sabendo dos possíveis prejuízos. Lightbody (2023, p.134)<sup>20</sup> destaca, os indivíduos podem, conscientemente, tomar decisões que resultam em consequências negativas, e essa desventura auto imposta é consequência de suas próprias ações, apesar de ninguém querer intencionalmente tal resultado. Essa análise está em consonância com a visão aristotélica de que uma falha em resistir às paixões, ou uma falta de autocontrole, pode levar a ações que contrariem a escolha racional e prejudiquem a própria *eudaimonia*.

Um exemplo claro dessa dinâmica pode ser encontrado em *EN* 1147a 30, onde Aristóteles afirma que o apetite, embora muitas vezes em desacordo com a razão, tem um poder de mover o corpo: "tem o poder de mover cada uma das partes do nosso corpo". O princípio motor reside no agente (*EN* 1110b 33), de modo que, embora o acrático aja sob a influência de um apetite que contraria sua razão, sua ação ainda é considerada voluntária, pois ele permanece como o princípio movente da própria ação. Como destaca Natali (2004, p. 50), "o homem é, ou melhor, tem em si uma causa motora da ação que é um tipo de movimento imprevisível, mutável, irregular: ele é causa e responsável das ações das quais ele é princípio".

A distinção entre acrasia e vícios é categórica para entender a natureza das falhas morais, pois enquanto a acrasia reflete o conflito entre razão e desejo, os vícios são caracterizados por uma disposição permanente de inclinação para o mal, em que o agente já perdeu a capacidade de deliberar corretamente, sendo guiado por um padrão fixo de comportamento.

Aristóteles ressalta que a verdade do raciocínio prático depende de sua conexão com a ação correta. O erro na ação não está apenas na lógica, mas na orientação do desejo: se a razão não for guiada pelo bem, o agente pode justificar ações moralmente erradas. Assim, o desejo influencia a escolha, e a razão prática só cumpre seu papel quando alinha conhecimento e disposição moral adequada (*EN* 1139a26–31). Como o próprio filósofo afirma, “a escolha é ou um raciocínio desiderativo ou um desejo raciocinativo” (*EN* 1139b4–5).

Essa formulação aristotélica da escolha como ponto de encontro entre razão e desejo torna ainda mais relevante a distinção entre a acrasia e os vícios. Enquanto a acrasia representa

---

<sup>20</sup> “This additional somatic component, when connected to Socrates’s position on acrasia in *Protagoras* adds a new twist to Socrates’s model in the following way: while no one wishes to be ill-starred such that more harm than good will befall one, one may become so as a result of the bad choices one knowingly makes” (Lightbody, 2023, p.134).

uma ruptura momentânea, na qual o agente conhece o bem, mas não o realiza por ceder ao apetite, o vício é uma disposição enraizada. O agente vicioso não apenas age mal, mas deseja o mal e julga erroneamente: sua razão já está corrompida. Não há conflito interno, pois já não há resistência entre o apetite e a razão. O acrático, por sua vez, experimenta o conflito e, justamente por isso, sua condição ainda permite o arrependimento e a reforma moral. Nesse sentido, Destrée (2007, p. 143) explica que o intemperante apreende apenas um silogismo prático, enquanto o acrático dispõe de dois: um fundado em uma regra ética que proíbe o excesso e outro baseado no conhecimento geral de que tudo o que é doce é prazeroso. Embora ambos compartilhem a mesma premissa menor — “isto é doce” —, chegam à mesma conclusão em ato, a saber, comer o bolo. A diferença está no fato de que, no caso do acrático, o conhecimento ético não consegue exercer força suficiente para resistir à atração do prazer (Destrée, 2007, p. 143).

Aristóteles reconhece, portanto, que a fraqueza da vontade não se explica pela ausência de conhecimento, mas pelo fato de que o desejo não acompanha a decisão racional. Entre a conclusão do silogismo prático e a ação efetiva, há um espaço em que o desejo pode se perder, impedindo que a deliberação se traduza em ato. Essa explicação remete ao termo grego *sumphuenai*, que expressa a exigência de que desejo e decisão “cresçam juntos”: quando essa naturalidade falha, a escolha correta não encontra a força necessária para se efetivar em ação.

Aristóteles reconhece que, mesmo no homem virtuoso, a parte não racional não desaparece, mas pode harmonizar-se com a razão. Assim, no continente, “ela obedece ao princípio racional; e é de presumir que no temperante e no bravo seja mais obediente ainda, pois em tais homens ela fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional” (EN 1102b25–28). Pearson (2012, p. 148) interpreta esse trecho afirmando que, “embora a parte não racional no agente virtuoso fale com a mesma voz que – soe em conjunto com – a razão, Aristóteles nunca nos dá motivo para duvidar de que ela exista como um motivo distinto”. Dessa forma, a harmonia entre razão e desejo não anula a diferença estrutural entre eles, mas revela que, no homem virtuoso, ambos podem mover-se em consonância em direção ao bem. Essa observação encerra o exame do conflito moral característico da acrasia, mostrando que o domínio da razão sobre o desejo não implica sua supressão, mas a sua integração progressiva. É justamente essa possibilidade de concordância entre as partes da alma que abrirá, a seguir, o caminho para compreender de que modo o desejo, educado pela razão, pode contribuir para a escolha dos meios adequados à vida ética.

## 5 A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E DESEJO<sup>21</sup> NA ESCOLHA DOS MEIOS

“O eu não é senhor em sua própria casa, mas deve contentar-se com escassas informações acerca do que se passa fora de sua consciência”.

- Freud, S. (1996)

O caminho percorrido até aqui forneceu as bases necessárias para compreender a estrutura da alma e a interação entre suas partes, mostrando como razão e desejo se entrelaçam no agir humano. Examinamos as virtudes morais e o meio-termo, entendendo que a excelência ética se forma pelo hábito e depende da responsabilidade do agente. Distinguímos ainda as ações voluntárias das involuntárias e analisamos como percepção, *phantasia*, desejo e razão cooperam na constituição da ação. Todos esses elementos convergem agora para o núcleo da investigação: o desejo.

Este capítulo se dedica a examinar o desejo em suas manifestações: apetite, ímpeto e querer, buscando esclarecer de que modo cada uma dessas formas pode orientar ou desviar a ação. Por fim, será discutida a possibilidade de educar os desejos, ponto decisivo para avaliar se a dimensão desiderativa pode ser integrada de forma estável à orientação racional.

É neste momento, portanto, que se retoma a questão central desta investigação: de que maneira o desejo, em especial o querer, participa não apenas da determinação dos fins, mas também da escolha deliberada dos meios que conduzem a esses fins. O exame que segue buscará evidenciar como o querer, enquanto forma racional de desejo, coopera com a deliberação prática na estrutura da ação moral aristotélica.

---

<sup>21</sup> No domínio da ação, o desejo (*ὄρεξις*, *orexis*) ocupa posição central, pois é ele que impulsiona o agente em direção ao que lhe parece bom. Em *De Anima* (III, 9, 432b5–7), Aristóteles distingue três formas de desejo: o apetite (*epithymia*), o ímpeto (*thymos*) e o querer (*boulesis*). Entretanto, na *Ética a Nicômaco*, surgem variações significativas nas traduções desses termos, o que dificulta identificar com precisão qual desejo está sendo tratado. Irwin (2019) traduz *thymos* como “*spirit*” e *epithymia* como “*appetite*”, enquanto Zingano (2008) prefere “*impulso*” e “*apetite*”. Na edição bilingue da Editora 34 (2021), os mesmos termos aparecem como “*ímpeto*” e “*desejo*”. Já a tradução da coleção *Os Pensadores* (1973) utiliza “*cólera*” e “*apetite*”. Diante desse quadro, opto nesta dissertação por padronizar os termos **apetite** (*epithymia*), **ímpeto** (*thymos*) e **querer** (*boulesis*), de modo a refletir as distinções aristotélicas e, ao mesmo tempo, garantir clareza conceitual ao longo da análise. A escolha por ímpeto para *thymos* evita restringir o termo à emoção da raiva, como faz a tradução “*cólera*”, abrangendo toda a sua dimensão afetiva e reativa. Do mesmo modo, adoto querer para *boulesis*, evitando a confusão com a noção moderna de “*vontade*”, muitas vezes associada a uma autonomia absoluta do sujeito. Quando o contexto exige precisão ou quando as traduções consultadas apresentam variações, menciono essas diferenças em nota de rodapé, esclarecendo a opção terminológica adotada.

## 5.1 O DESEJO E SUAS MANIFESTAÇÕES

A compreensão das manifestações do desejo ocupa um papel importante na ética aristotélica, uma vez que a excelência moral exige não apenas a orientação da razão, mas também o alinhamento das partes apetitiva e emocional da alma aos fins do bem. Este capítulo propõe uma análise do desejo e de suas espécies com o objetivo de evidenciar suas especificidades e o modo como cada uma pode influenciar a escolha e a ação moral. Ao examinar o apetite, enquanto impulso voltado aos prazeres sensíveis, o ímpeto, como energia que anima as paixões, e o querer, como tendência racional orientada para o bem, delineiam-se as forças internas que tanto podem cooperar com a razão quanto resistir a ela. Tal distinção é indispensável para compreender, posteriormente, de que maneira essas formas de desejo podem ser reguladas e orientadas pela *phronesis*, e como sua integração adequada, resultante da educação moral, constitui a base para a formação do caráter virtuoso.

Essa reflexão ética sobre o desejo encontra suas raízes na teoria aristotélica da alma e do movimento. A faculdade do desejo ocupa um lugar central no *De Anima*, pois é ela que impulsiona os seres vivos a agir em direção ao que lhes aparece como bem. Ali, Aristóteles define o desejo como a tendência da alma em direção ao prazeroso, ligando-o diretamente à sensibilidade:

[...] se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois desejo é apetite, impulso e aspiração [...] e, naquele em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem, também subsiste o apetite, pois esse é o desejo do prazeroso (*DA* 414a29–414b5).

Essa passagem revela a articulação entre percepção, prazer e movimento: onde há sensação, há também a capacidade de experimentar prazer e dor e, conseqüentemente, de desejar. A mesma linha de pensamento aparece na *Retórica*, onde Aristóteles distingue as inclinações racionais e irracionais, afirmando que “a vontade [querer] é uma inclinação para um bem, já que ninguém quer senão o que considera ser um bem; as inclinações irracionais são a cólera [ímpeto] e o apetite” (*Ret.* 1369a1-5).

A alma humana, dotada de razão, não apenas sente ou reage, mas delibera e escolhe com base no juízo racional, como afirma Aristóteles: há em nós uma parte não racional que pode “ouvir a razão” (*EN* 1102b13–17), e a escolha resulta do desejo orientado pela deliberação (*EN* 1113a5). O desejo, portanto, não é anulado pela razão, mas reorganizado por ela, permanecendo como uma força motivadora essencial da ação. Ele se manifesta de formas distintas, conforme sua relação com a racionalidade. É nesse contexto que Aristóteles distingue três espécies fundamentais de desejo: apetite, ímpeto e querer. Como se lê no *De Anima*: “é na parte

calculativa que nasce a vontade [o querer], mas o apetite e o ânimo [ímpeto], na parte não racional; e caso a alma seja tripartite, em cada parte haverá desejo” (DA 432b5–7). Essas formas revelam a pluralidade da vida desiderativa, que ora colabora com a razão, ora se opõe a ela, tornando-se elemento central para a compreensão da ética das virtudes.

Essa multiplicidade do desejo no ser humano implica que a formação moral não pode ser compreendida apenas como domínio racional sobre impulsos, mas como uma lenta e cuidadosa educação dos afetos. Como afirmam Stefani e Carvalho (2016), ao nascer, o ser humano não possui virtudes nem vícios, mas apenas a capacidade de vir a ser bom ou mau. Essa potencialidade se atualiza por meio da repetição deliberada de ações, sob a influência do ensino e dos exemplos, que moldam a maneira como os desejos são educados. Com o tempo, essas ações tornam-se hábitos e conformam o caráter do agente. O modo como alguém sente prazer e dor em relação a que tipo de coisas, com que intensidade, em que momentos e por quais razões revela a estrutura moral que essa pessoa desenvolveu. Por isso, a educação dos desejos antecede e prepara o exercício da *phronesis*, pois é somente quando o agente já aprendeu a sentir prazer e dor nas coisas certas, do modo e na medida apropriada, que a *phronesis* pode operar plenamente.

Aristóteles introduz o termo *orexis* como categoria geral do desejo, englobando o apetite, o ímpeto e o querer. Essa noção aparece como elemento essencial para explicar o movimento animal. O filósofo afirma que “o intelecto não transmite movimento sem desejo pois o querer é uma forma de desejo, e quando a criatura se move segundo o raciocínio, também se move segundo o querer” (DA 433a15-17).

Como observa Nussbaum (2001), a escolha de Aristóteles por esse termo é inovadora e não tem paralelo em Platão. Ela explica que “para atender a essa necessidade, Aristóteles seleciona (ou, muito provavelmente, inventa) uma palavra bem adequada para indicar a característica comum compartilhada por todos os casos de movimento animal orientado a um fim: a palavra *orexis*” (Nussbaum, 2001, p. 274). Ao ressignificar o verbo *oregō*, originalmente usado em Homero e nos autores áticos para expressar o gesto de estender a mão ou alcançar algo, Aristóteles transfere essa noção para o campo psicológico, de modo que o desejo aparece como “um alcançar ativo, orientado ao objeto” (Nussbaum, 2001, p. 276).

A importância dessa formulação está em mostrar que o movimento voluntário não é mero impulso mecânico, mas envolve uma inclinação direcionada. Segundo Nussbaum,

[...] a invenção de *orexis* realiza vários propósitos diretamente. Primeiro, faz-nos focar na intencionalidade do movimento animal: tanto sua orientação ao objeto quanto sua responsividade não apenas ao mundo *simpliciter* mas ao próprio ponto de vista do

animal sobre ele. Em segundo lugar, ela dessacraliza a ação racional ao nos pedir que a vejamos como similar a outros movimentos animais (Nussbaum, 2001, p. 278).

Essa construção reforça a interpretação de que o desejo é o princípio do movimento. Mas, como acrescenta Nussbaum (2001, p. 280), “a *orexis* [...] não faz nada sozinha, sem a ajuda da percepção ou do pensamento. Animais agem de acordo com o desejo, mas dentro de limites impostos pelo mundo da natureza [...]. O ‘bom’ e o ‘possível’ devem se unir para que o movimento ocorra”. Desse modo, o desejo aparece ligado à alguma forma de atividade cognitiva, o que abre caminho para a compreensão da função educativa da *phantasia*, responsável por apresentar os objetos a parte desejante da alma sob determinada aparência.

A reflexão aristotélica sobre a relação entre razão e desejo sugere que o ser humano é responsável pela variabilidade de suas ações, dado que, como observa Natali (2010, p. 336), “razão e desejo, duas causas do agir, não estão no mesmo plano e a teoria da ação aristotélica não é determinista”. Nesse contexto, o intelecto humano desempenha um papel crucial ao introduzir um elemento interpretativo nas ações, processando e reescrevendo dados de maneira que permite ao agente elaborar uma apresentação mais refinada de sua experiência. O desejo, por sua vez, reage a essa apresentação racional, embora, como também destaca Natali (2010, p. 337), “o desejo também pode não obedecer ao intelecto, mas nesse caso seu agir fica determinado pelo mecanismo do mundo exterior”. Portanto, enquanto o desejo se origina em impulsos naturais, ele pode se tornar mais reflexivo e ser orientado pela razão, desde que a *phronesis*, fundada no intelecto (*nous*), consiga alinhá-lo com o fim moral adequado”.

Aristóteles reconhece que certas capacidades e princípios da alma, como a percepção sensível, a *phantasia* e o desejo, não se enquadram facilmente na divisão binária entre razão e não racionalidade. No caso da *phantasia*, essa dificuldade se torna particularmente evidente, pois o filósofo ora a vincula estreitamente à percepção sensível, ora a aproxima do pensamento, atribuindo-lhe um estatuto intermediário no funcionamento psíquico.

É nesse sentido que Aristóteles lhe atribui um papel relevante tanto na vida prática quanto na atividade intelectual. Ele afirma que “nem mesmo o pensamento contemplativo é possível sem imagens” (Reis, 2012, p. 324), indicando que a *phantasia* participa da própria possibilidade do pensar. No âmbito da ação, ela torna presente o fim a ser alcançado, fornecendo à razão prática o conteúdo a partir do qual se pode deliberar.

Como se vê, Aristóteles concebe o desejo sempre em estreita conexão com a percepção, mediada pela *phantasia*, que apresenta os objetos sob determinadas aparências e os torna desejáveis ou rejeitáveis. Essa relação abre espaço para introduzir outro elemento decisivo: o prazer. O prazer acompanha as manifestações do desejo, mas só se torna moralmente relevante

quando decorre da concordância entre desejo e razão. Por isso, é preciso examinar com mais detalhe as três espécies de desejo já mencionadas, a fim de compreender suas características próprias, o objeto que cada uma busca, sua relação com a racionalidade e sua suscetibilidade à educação moral. Essa análise é fundamental para avaliar em que medida o desejo pode ser orientado pela razão e contribuir para a formação de um caráter virtuoso. Mais do que isso, ela expressa o ponto central deste trabalho: compreender de que modo os desejos participam não só do estabelecimento do fim, mas também da escolha dos melhores meios para se atingir este fim.

Para iniciar, então, o exame das espécies, começaremos pelo apetite que representa os desejos sensíveis e imediatos, seguido do ímpeto ligado aos impulsos emocionais; por fim, abordaremos o querer, que se distingue por sua relação direta com a razão e a deliberação moral. Essa ordem permite compreender gradualmente os diferentes graus de racionalidade presentes na vida desiderativa e o papel singular que cada forma desempenha na formação ética do agente.

## 5.2 APETITE

É no tratado *De Anima* que Aristóteles apresenta pela primeira vez, de modo sistemático, a distinção entre os diferentes tipos de desejo que integram a dinâmica da alma. Partindo da ideia de que, onde há percepção sensível, também há prazer e dor, ele afirma que, nos seres em que essas experiências estão presentes, há igualmente o apetite, entendido como o desejo pelo que é prazeroso (*DA* 414b1–5). O apetite, nesse contexto, aparece como a forma mais elementar de desejo, vinculada diretamente à sensibilidade e voltada aos objetos que proporcionam satisfação imediata: “O apetite constitui a causa de todas as ações que parecem prazerosas.” (*Ret* 1370a15–20). Ele refere-se às inclinações voltadas aos prazeres sensíveis, como comida, bebida e sexualidade. Seu objeto imediato é, portanto, o agradável, especialmente os prazeres corpóreos percebidos pelos sentidos (*EN* 1118b10). Como observa Aggio, “o apetite é o desejo do que aparece como prazeroso aos sentidos” (2011, p. 193), ou seja, atua a partir do juízo afetivo imediato do sensível, sem a mediação da razão.

Ao situar o apetite na estrutura da alma, Aristóteles o relaciona à parte não racional, mas sublinha que ela não é absolutamente desligada da razão: “a parte não racional participa de algum modo da razão, na medida em que pode ouvi-la” (*EN* 1102b26–30). Isso significa que, embora provenha da percepção e do prazer imediato, o apetite é suscetível à educação e à disciplina. Sua natureza não racional não o torna impermeável a razão; pelo contrário, é justamente por poder escutá-la que se torna objeto da educação moral. Entretanto, como

analisado no capítulo dedicado à acrasia, o mesmo apetite também pode sobrepor-se à razão e conduzir o agente a agir contra sua própria deliberação racional (*EN* 1147a30). Essa ambivalência mostra por que o apetite ocupa lugar decisivo na ética aristotélica: ele tanto pode ser educado e integrado pela razão quanto pode obscurecê-la e desviar a ação do que se conhece como melhor.

Na *Retórica*, Aristóteles retoma a questão ao afirmar as ações se devem ao apetite: “segundo um cálculo racional ou segundo uma emoção, com a diferença que alguns submetem-se a bons costumes e a emoções sadias, ao passo que outros submetem-se a maus costumes e a emoções negativas” (*Ret.* 1369a15-20). E acrescenta: “não há dúvida que o indivíduo moderado manifestará sempre opiniões e apetites sadios relativamente a coisas prazerosas, enquanto o imoderado manifestará opiniões e apetites contrários” (*Ret.* 1369a25-b1). Além disso, Aristóteles distingue entre os apetites naturais e os associados à razão, explicitando que

[...] dos apetites, alguns são irracionais, ao passo que outros estão associados à razão. Por irracionais entendo os que não surgem de nenhuma opinião produzida pelo intelecto, tipo a que pertencem os apetites naturais, por exemplo o apetite por alimento (a saber, a fome e a sede) e um tipo independente de apetite que atende a cada tipo de alimentação, além dos quais aqueles ligados ao paladar, ao sexo e ao sentido do tato em geral; a esses devem ser somados os apetites associados ao olfato, à audição e à visão (*Ret.* 1370a25-b1).

Em outro momento da obra, Aristóteles afirma que “obter a vitória é também prazeroso, não só para os que gostam de vencer, mas para todos, já que a imaginação nos faz ver-nos como vencedores, e todos alimentam um apetite moderado ou intenso por ser um vencedor” (*Ret.* I, 1371a1). Esse exemplo é significativo, pois ao imaginar-se vencedor, o agente passa a desejar a vitória como algo evidenciando o papel da *phantasia* no modo como os apetites se formam e se orientam, o que torna a fronteira entre desejo e emoção mais complexa.

Essa ambiguidade foi destacada por Pearson (2024), que examina se Aristóteles entende o apetite como emoção ou como desejo. Ele observa: “Aristóteles não apenas caracteriza repetidamente a *epithymia* como um desejo de prazer — de fato, isso parece ser definidor dela — mas também a descreve com frequência como ‘envolvendo dor’ (*meta lupēs*)” (Pearson, 2024, p. 183)<sup>22</sup>. Para desenvolver essa análise, Pearson mobiliza intérpretes como Nussbaum, que diferencia apetites como impulsos relativamente independentes do valor do objeto, e Striker, que ressalta a distinção entre apetites corporais e apetites associados a juízos. Ainda que Pearson questione se a separação aristotélica entre desejo e emoção é inteiramente satisfatória, sua análise confirma que o apetite é essencialmente desejo do prazer e, em alguns

<sup>22</sup> “Aristotle not only repeatedly characterizes *epithymia* as a desire for pleasure—indeed, this seems to be definitional of it—he also frequently characterizes it as ‘involving pain’ (*meta lupēs*)” (Pearson, 2024, p. 183)

casos, pode ser disciplinado pela razão e pelo hábito, revelando-se, assim, objeto privilegiado da educação moral.

É nesse contexto que se compreende a associação do apetite à virtude da temperança. Aristóteles afirma que “a temperança é uma mediania relativa aos prazeres; e não a todos, mas aos que dizem respeito ao corpo” (*EN* 1117b23–25). O intemperante, por sua vez, “sofre mais do que deve quando não tem aquilo que deseja” (*EN* 1119b30) e se torna motivo de censura, pois vive “não como homens, mas como animais” (*EN* 1118b35–1119a5). Em contrapartida, “o homem temperante apetece as coisas que deve, da maneira e na ocasião devidas; e isso é o que prescreve o princípio racional” (*EN* 1119b15–20). Nessas passagens, evidencia-se que o apetite pode e deve ser ajustado pelo juízo da razão, sem que isso implique a supressão do prazer, mas a sua conformação ao que é nobre e justo.

A partir do exposto é que se percebe por que Aristóteles associa o apetite ao problema da acrasia. Quando não educado, o apetite pode sobrepor-se ao juízo racional, arrastando o agente para os prazeres imediatos do paladar e do tato. Por isso, a acrasia é descrita como a predominância do apetite sobre a razão: “levado pela paixão e sabendo ser mau aquilo que faz, o homem acrático ainda assim o faz” (*EN* 1147a10). O fenômeno acrático mostra de modo exemplar como o apetite, se não disciplinado, conduz o homem a agir contra o que sabe ser o bem, evidenciando o papel central da educação moral dos desejos.

O exemplo do hábito de fumar, apresentado por Pearson (2006), ilustra com clareza essa dinâmica: o prazer imediato do cigarro pode sobrepor-se ao juízo racional sobre seus malefícios, mostrando como um apetite não disciplinado compromete a vida ética. Ao contrário, quando educado, o apetite já se inclina para aquilo que corresponde à reta razão. Como sintetiza Aggio (2013, p. 16), “a operação ideal do desejo do homem bom é aquela que já instituiu o seu desejo a se conformar à reta razão”.

Essa dinâmica encontra fundamento na análise aristotélica do prazer e da dor, pois a virtude moral depende da forma como o agente lida com prazeres e dores, já que são eles que acompanham nossas ações e revelam nossas disposições éticas (*EN* 1104b9–15). Como explica Zingano (2008, p. 107), a virtude moral está “direta e umbilicalmente vinculada a ambos [prazer e dor]”, de modo que não pode ser definida sem referência a eles. É justamente por participar de algum modo da racionalidade que o apetite é educável: embora não possua razão em si mesmo, é capaz de “ouvir, obedecer ou responder à razão” (Rapp, 2010, p. 410). A disciplina e a repetição permitem que o prazer sentido pelo apetite coincida com o juízo da razão prática, tornando possível a formação de um caráter verdadeiramente virtuoso.

Essa articulação entre apetite e razão aparece reiteradamente na obra de Aristóteles. Na *Retórica*, distingue entre os apetites irracionais, que não dependem de nenhuma opinião (como a fome, a sede e os desejos ligados ao tato, ao paladar ou à sexualidade), e aqueles que surgem a partir de um juízo intelectual, estando, portanto, associados à razão (*Ret.* 1370a25–b1). Já na *Ética Nicomaqueia*, o filósofo descreve a escolha deliberada como “desejo deliberado” (*EN* 1113a10–15), revelando que o apetite pode ser assumido pela deliberação racional, em vez de se limitar a impulsos imediatos. Finalmente, no *De Anima*, Aristóteles observa que a parte não racional da alma “participa de algum modo da razão, na medida em que pode ouvi-la” (*DA* 432b5–7), o que explica por que o apetite, embora nascido da sensibilidade, pode ser educado e orientado pela racionalidade.

### 5.3 ÍMPETO

Diferentemente do apetite, o ímpeto manifesta a energia das paixões, sobretudo da ira e da busca por reconhecimento e por justiça. Em Aristóteles, ele aparece como força intermediária, capaz tanto de cooperar com a razão quanto de se opor a ela. Conforme o filósofo esclarece no *De Anima*, o ímpeto pertence à parte não racional da alma, sendo distinto do querer, que nasce na parte calculativa (*DA* 432b5–7). Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo observa que o ímpeto acompanha o juízo sensível, e não a razão, o que explica por que animais irracionais também são impulsionados por esse desejo afetivo, “embora ouvindo, não escuta as ordens e precipita-se para a vingança” (*EN* 1149a25–28). Apesar dessa natureza não racional, o ímpeto não é totalmente desvinculado da razão (*EN* 1149b1), pois pode tanto colaborar com ela, ao se indignar com o que é de fato injusto, quanto agir contra ela, gerando reações impulsivas e descontroladas.

Aristóteles, ao analisar as paixões na *Retórica*, dedica especial atenção à cólera, entendida como uma manifestação do ímpeto. Ele a define como “uma inclinação penosa para uma manifesta vingança de um desdém manifesto e injustificável de que nós mesmos ou nossos amigos fomos vítimas” (*Ret.* 1378a31-b3). A cólera distingue-se por ser sempre particularizada, dirigida contra um indivíduo específico e nunca contra a humanidade em geral: “será necessariamente experimentada contra um indivíduo particular, por exemplo contra Cleonte, mas jamais contra o ser humano em geral” (*Ret.* 1378b1-5). Embora seja dolorosa, a cólera é acompanhada de certo prazer, porque “é sempre acompanhada de um certo prazer no antegozo da expectativa da vingança” (*Ret.* 1378b5-8). Essa análise evidencia como o ímpeto não se reduz a uma emoção desordenada, mas se apresenta como resposta a uma percepção de

desprezo e injustiça, mobilizando o desejo em direção à reparação. Dessa forma, a cólera aparece como exemplo paradigmático da potência do ímpeto, que articula a dimensão passional e a tendência imediata à ação. Essa dinâmica se alinha à interpretação de Long (2024), para quem o ímpeto visa ao prazer, mas tem como causa a dor, de modo que a agressão em resposta a um insulto doloroso é exemplo paradigmático: “a dor sofrida gera o desejo de um prazer específico, o da retaliação”.<sup>23</sup>

A educabilidade do ímpeto está diretamente ligada à forma como o agente lida com as emoções, especialmente com a cólera. Aristóteles observa que “ninguém comete desregramentos com um sentimento de dor, mas a cólera é sempre acompanhada de dor” (*EN* 1149b20), destacando o caráter passional dessa forma de desejo. A resposta emocional do ímpeto pode ser desmedida ou insuficiente, e por isso requer formação moral. Como afirma o filósofo, “com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiadamente fraco, e boa, se a sentimos moderadamente” (*EN* 1105b19–25). A formação de hábitos e a experiência afetiva correta são, assim, essenciais para que o agente aprenda a sentir prazer e dor de forma apropriada diante dos estímulos emocionais, o que é condição necessária para o desenvolvimento da virtude moral.

No Livro IV da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles retoma o tema sob a ótica da virtude moral, mostrando que a calma é o meio-termo com relação à cólera:

Louva-se o homem que se encoleriza justificadamente com coisas ou pessoas e, além disso, como deve, na devida ocasião e durante o tempo devido. Esse será, pois, o homem calmo, já que a calma é louvada. Um tal homem tende a não se deixar perturbar nem guiar pela paixão, mas a irar-se da maneira, com as coisas e durante o tempo que a regra prescreve (*EN* 1125b32–1126a2).

O excesso conduz à irascibilidade e ao rancor, enquanto a deficiência leva à indiferença diante das injustiças. A dificuldade, porém, reside no fato de que “não é fácil definir com quem, com que coisa e por quanto tempo devemos irar-nos, e em que ponto termina a ação justa e começa a injusta” (*EN* 1126a3-7). Por isso, a justa medida da cólera é particularmente delicada, mas ao mesmo tempo fundamental para a educação moral.

Essa caracterização dialoga com a análise feita na *Retórica*, onde Aristóteles inclui a cólera entre as causas principais da ação, lado a lado com o apetite e o querer: “a vontade [o querer] é uma inclinação para um bem, já que ninguém quer senão o que considera ser um bem; as inclinações irracionais são a cólera e o apetite” (*Ret*, 1369a1-5). Assim, o ímpeto (cólera)

---

<sup>23</sup> *Whereas epithumia is for pleasure and is caused by pleasure (that is, both its hou heneka and its hupo hou are pleasures), thumos is for pleasure but caused by pain. Someone insults me, which is painful, but this pain causes a desire for something pleasant, like retaliation.*” (Long, 2024, p. 3188).

manifesta-se como força que pode tanto cooperar com a razão, quando guiado pelo meio-termo, quanto precipitar o agente em atos passionais desmedidos.

O ímpeto também se manifesta na esfera da honra e da coragem. Aristóteles observa que “a honra é, em suma, a finalidade da vida política [...] e os homens buscam a honra para convencerem-se a si mesmos que são bons [...] é pelo indivíduo de grande sabedoria prática que procuram ser honrados” (EN 1095b20–30). A desonra, por sua vez, é um tipo de desprezo que inflama o ímpeto, revelando sua dimensão de busca por reconhecimento. Esse mesmo dinamismo aparece na coragem, em que o ímpeto fornece a energia necessária para enfrentar os perigos, mas que precisa ser moderada pela razão: “A covardia, a temeridade e a bravura relacionam-se com os mesmos objetos, mas revelam disposições diferentes para com eles” (EN 1116a3–5), de modo que apenas a disposição equilibrada constitui a virtude. O agente corajoso é aquele que se deixa guiar não pela paixão desenfreada, mas pela justa medida, enfrentando os perigos “da maneira devida, com as pessoas e coisas devidas” (EN 1126b3–6). Assim, a honra e a coragem mostram que o ímpeto não se restringe a reações de cólera, mas é também uma energia que busca dignidade e valor, podendo ser elevada pela virtude ou degenerar em temeridade e rancor quando malconduzida.

Aggio (2011, p. 158) descreve o ímpeto como “um desejo cuja natureza é de menor clareza e cujo objeto é de maior amplitude [...] e parece se referir à dor”, e destaca que ele ouve a razão em certa medida, sendo mais digno de louvor que o apetite no contexto ético aristotélico. Trata-se de uma emoção não racional, mas pertencente à natureza humana, cujas ações são voluntárias e, por isso, passíveis de julgamento moral. Sua natureza é considerada mais suscetível à educação, o que torna seu descontrole menos vergonhoso. Como ressalta a autora, “no impulso atua a razão ou a imaginação”, mas quando não educado, “se precipita à ação antes de compreender e obedecer” (Aggio, 2011, p. 162), podendo alterar até mesmo a percepção do agente em situações de cólera ou temor intensos.

Nesse ponto, Feldblyum (2016) sustenta que o ímpeto se enraíza na *phantasia definida*, subfaculdade ligada à memória e à autoconsciência, capaz de prolongar a percepção e fornecer imagens que estruturam a resposta emocional. Nessa perspectiva, o ímpeto aparece como um desejo que traduz o elo entre sensação e razão, podendo tanto apoiar-se em representações corretas e colaborar com a vida ética, quanto precipitar-se em reações passionais que distorcem a percepção do agente.

Por agir sob a pressão imediata da dor e da ofensa, o ímpeto é considerado por Aristóteles menos vergonhoso do que o apetite, já que se mostra mais natural e, em certa medida, mais aberto à razão (EN 1149b5–1150a). Essa avaliação evidencia sua condição

intermediária: se, por um lado, pode precipitar o agente em ações passionais desmedidas, por outro, revela-se uma disposição mais suscetível de disciplina ética. Assim, o ímpeto confirma sua ambiguidade constitutiva, podendo tanto sustentar a vida moral quando orientado pela razão, quanto degenerar em reações impulsivas quando não educado.

#### 5.4 QUERER

Por fim, o querer pode ser compreendido como a forma de desejo mais próximo da racionalidade, correspondendo à parte desejante integrante da escolha deliberada daquilo que a razão reconhece como verdadeiro bem, a ser buscado (*EN* 1145a20-25). Aristóteles observa que há dois princípios do movimento: o desejo e o intelecto prático, já que “o intelecto não move sem o desejo; e, quando move de acordo com o raciocínio, move de acordo com a vontade (querer)” (*DA* 433a20).

Na prática moral, diferentemente dos desejos sensíveis e impulsivos (apetite e ímpeto), o querer emerge da parte racional da alma e expressa o compromisso moral do agente, orientando a ação conforme a *phronesis*. Trata-se do momento em que o desejo se harmoniza com o intelecto, consolidando a escolha deliberada e estabelecendo o fim escolhido pelo querer que guiará as escolhas dos meios adequados para a vida virtuosa (*EN* 1112b12-15).

O querer orienta-se para os fins que a razão reconhece como bons, constituindo o tipo de desejo mais diretamente relacionado com ela: ao definir o bem, Aristóteles afirma que ele é aquilo que deve ser escolhido por si mesmo, ou aquilo em função do qual escolhemos alguma outra coisa, ou ainda aquilo que todos os homens buscam (*Ret.*1362a5–10).

No entanto, para que esse desejo racional resulte em ação, é preciso que ele se articule com a deliberação acerca dos meios. É nesse ponto que Aristóteles introduz o conceito de desejo deliberado (*orexis bouleutikē*), definido como o componente afetivo da escolha deliberada, que resulta da integração entre o querer e a deliberação. Como afirma o filósofo, “a escolha é desejo deliberado das coisas que estão em nosso poder” (*EN* 1111b5), evidenciando que a decisão moral envolve tanto a disposição desejante quanto a racionalidade prática. Ao orientar o fim, o querer prepara o terreno para que a razão, por meio da deliberação, possa guiar o desejo na direção da ação virtuosa.

A partir da leitura de Aristóteles, pode-se afirmar que é justamente pela articulação entre o querer e a deliberação que o desejo não é responsável apenas pela definição dos fins, mas também pela escolha dos meios mais adequados para alcançá-los. Essa é a contribuição decisiva da leitura aqui proposta: compreender que, em Aristóteles, o querer não apenas inicia o

movimento em direção ao bem, mas participa ativamente da escolha deliberada que realiza a ação moral. Nesse sentido, ao integrar o componente desiderativo ao processo deliberativo, Aristóteles mostra que a racionalidade prática não se exerce à parte dos afetos, mas por meio deles. O desejo deliberado revela que a razão e o desejo não são forças opostas, e sim dimensões complementares do agir virtuoso: o querer indica o fim reconhecido como bom, e a razão, ao deliberar, faz com que o próprio desejo se transforme na energia que move o agente a agir conforme a reta razão.

Em termos mais rigorosos, o querer não se limita a desejar de modo abstrato, mas envolve também a determinação concreta dos fins que cada um considera como bens. Como lembra Zingano (2023, p. 144), embora só deliberemos sobre os meios, “o querer<sup>24</sup>, em certo sentido, tem a ver também com os fins”, pois os homens divergem quanto ao que lhes parece ser o verdadeiro bem. Isso mostra que o querer, diferentemente do apetite e do ímpeto, já contém uma dimensão racional que orienta a vida ética.

Entre as leituras contemporâneas, Long (2024) oferece uma leitura que reforça a amplitude racional do querer. Para ele, os três objetos que conduzem à busca em *EN* 1104b30-32, o útil (*sumpheron*), o nobre (*kalon*) e o agradável (*hēdu*), possuem um estatuto especial como modos de apreensão do bem, que é precisamente o objeto do querer. Nesse sentido, embora haja uma variedade indefinida de coisas que podem parecer boas, todas elas acabam se agrupando sob um desses três aspectos fundamentais. O autor recorre à metáfora de uma cidade com três portões: diversas estradas podem levar até ela, mas o acesso sempre se dá por uma dessas três entradas (Long, 2024).

Para evitar que essa ampliação do querer absorva os demais desejos, Long distingue as espécies não racionais não apenas por seus objetos, mas também por seus agentes causais. Tanto o apetite quanto o ímpeto têm como objeto o prazer; contudo, no caso do apetite, o prazer é também o seu agente causal, enquanto no ímpeto a causa é a dor. Assim, a agressão que se segue a um insulto doloroso é exemplo de ímpeto: a dor sofrida gera o desejo de um prazer específico, o da retaliação. Com isso, Long mostra que é possível manter a centralidade do querer em relação ao bem em suas três formas, sem eliminar a função própria dos desejos não racionais (Long, 2024).

Nessa direção, Pearson destaca que o querer é sempre um desejo orientado ao bem, mas esse bem deve ser compreendido a partir da concepção que cada agente tem de *eudaimonia*. Assim, “a *boulesis* será pelo bem, porque, em todo caso, a *boulesis* de um agente estará ligada

---

<sup>24</sup> Originalmente o autor usa a tradução “vontade”.

à sua concepção de *eudaimonia* ou de bem total” (Pearson, 2012, p. 140).<sup>25</sup> Isso significa que o querer pode referir-se a diferentes concepções de bem: “uma *boulesis* pode fazer referência direta à concepção explícita de *eudaimonia* do agente”, ou então “refletir a concepção explícita de *eudaimonia* do agente”, ou ainda “refletir a concepção incorporada de *eudaimonia* do agente” (Pearson, 2012, p. 143).<sup>26</sup> Dessa forma, tanto agentes virtuosos quanto viciosos possuem o querer, pois todos partilham alguma ideia de bem, ainda que esta seja parcial ou distorcida. Do ponto de vista ético, essa análise reforça o vínculo entre o querer e a racionalidade prática: o querer só se torna verdadeiramente ético quando guiado pela *phronesis*, capaz de discernir o verdadeiro bem que deve orientar a vida humana.

Pearson observa, contudo, que a interpretação reflexiva do querer, segundo a qual todo desejo refletiria a concepção de *eudaimonia* do agente, gera uma dificuldade: nesse caso, até mesmo o apetite e o ímpeto, quando alinhados à razão no homem virtuoso, acabariam refletindo igualmente essa concepção. Com isso, eliminar-se-ia a diferença estrutural entre eles e o querer. Como afirma o comentador: “para Aristóteles, a distinção entre desejos racionais e não racionais é crucial, mas as visões reflexivas parecem colapsar a distinção ao tornar ambos os tipos de desejo igualmente reflexivos da concepção de *eudaimonia* do agente”<sup>27</sup> (Pearson, 2012, p. 147). Aristóteles, no entanto, insiste na distinção, afirmando que o querer pertence à parte racional da alma, sendo nele que se expressa a deliberação sobre o que é verdadeiramente bom, ao passo que os outros desejos, embora possam concordar com a razão, não se identificam com ela.

Essas considerações permitem compreender que o querer deve ser compreendido como o desejo propriamente racional, orientado para o bem, e não apenas como qualquer disposição que possa coincidir com ele. Mesmo que apetite e ímpeto, no homem virtuoso, possam harmonizar-se com a razão, Aristóteles distingue o querer porque ele nasce da parte deliberativa da alma, capaz de avaliar fins e escolher de acordo com o verdadeiro bem. Pearson (2012, p. 155) ressalta que reduzir o querer a uma leitura puramente reflexiva ou referencial não explica adequadamente sua função na ética, pois “o que agrupa a pluralidade de bens que a *boulesis* pode visar é que são objetos de séria preocupação humana (*serious human concern*), quando

---

<sup>25</sup> “*Boulesis will be for the good, on this account, because, in every case, an agent’s boulesis will be tied to his or her conception of eudaimonia or overall good*”.

<sup>26</sup> *This desire might: (1) make direct reference to the agent’s explicit conception of eudaimonia; (2) reflect the agent’s explicit conception of eudaimonia; (3) reflect the agent’s embodied conception of eudaimonia*”

<sup>27</sup> “*For Aristotle, the distinction between rational and non-rational desires is crucial, but reflective views appear to collapse the distinction by making both sorts of desire equally reflective of the agent’s conception of eudaimonia.*”

isso é entendido como aquilo que distingue propriamente os fins humanos”.<sup>28</sup> Dessa forma, o querer se mostra como a instância em que razão e desejo convergem de modo mais pleno, pois é nele que a deliberação racional se traduz em orientação prática para o bem. Como todo desejo é em vista de algo, mas só o querer nasce da parte racional, a ética depende de que esse desejo racional seja devidamente educado e orientado ao verdadeiro bem (DA 433a15).

Do ponto de vista da experiência prática, o querer expressa o desejo orientado pelo bem reconhecido como tal pela razão. Contudo, a experiência da *acrasia* revela que, mesmo quando o querer aponta para o verdadeiro bem, ele pode falhar diante da força do apetite, sobretudo quando a *phantasia* apresenta o objeto imediato sob a forma de um prazer aparente. Nesses casos, o querer racional não desaparece, mas perde sua eficácia prática, incapaz de sustentar a decisão correta contra a vivacidade das imagens sensíveis. Essa tensão confirma que a ética aristotélica não se limita a estabelecer uma hierarquia entre os desejos, mas exige a formação integrada da alma inteira, para que o querer se mantenha firme em sua orientação ao bem e possa guiar, de modo estável, a escolha e a ação.

Para compreender o papel motor do desejo na ação, Aristóteles explica que o movimento voluntário é sempre orientado por um objeto desejado, que pode ser compreendido como o fim da ação. No *De Anima* (DA 433a28), ele afirma: “Eis, portanto, a razão porque é sempre o objeto do apetite responsável pelo movimento, embora possa ele parecer um bem verdadeiro ou apenas um bem aparente”. A partir dessa afirmação, Aristóteles sugere que a faculdade desejante é o motor da ação, sendo sempre dirigido a um fim que é considerado bom. Contudo, o que se considera “bom” pode ser uma percepção verdadeira ou uma ilusão de bem, o que implica que nem todo desejo é racional ou virtuoso. Nesse contexto, a razão deve guiar o desejo, distinguindo o bem verdadeiro do bem aparente, para que a ação do agente esteja de acordo com a virtude.

Essa distinção pode ser formulada com mais precisão por Natali (2010, p. 331), ao afirmar que o desejo é indispensável na ação prática, pois “sozinho é causa motora: faculdade desejante e, como veremos, a interação entre espírito e corpo, capaz de transmitir aos membros a impulsão dada pela apreensão do objeto de desejo”. O intelecto prático, por sua vez, é causa formal e, portanto, não pode mover os membros sem o impulso do desejo. Assim, a interação entre razão e desejo é essencial, pois, enquanto o desejo é responsável pela movimentação e impulso para a ação, o intelecto prático dá a direção e a forma de segurança para que a ação seja racional e moralmente adequada.

---

<sup>28</sup> “what groups the plurality of goods that a *boulêsis* can aim at is that they are objects of serious human concern, when this is understood to pick out distinctively human ends.” Pearson, 2012

Essa possibilidade de integração entre o que move e o que orienta a ação é decisiva para compreender a relação entre razão e desejo. Como observa Reeve (2009, p. 190), a parte apetitiva, cujas virtudes são as virtudes do caráter, não é plenamente racional, pois não apresenta razões ou constrói argumentos como a parte científica da alma. Contudo, “participa, de certa forma, da razão” (EN 1102b13–1103a3), na medida em que pode “ouvir e obedecer” a esta, como uma criança a seu pai. O que possibilita essa escuta é o desejo racional, isto é, um querer orientado para o bem humano ou para a felicidade, que responde às prescrições da parte racional (EN 1113a22–33; DA 433a9–26).

Compreendida a especificidade do querer como desejo racional, torna-se necessário investigar como os diferentes desejos podem ser educados, de modo que apetite, ímpeto e querer se harmonizem com a razão. É nesse horizonte que Aristóteles insere a questão da formação moral, mostrando que a educação do desejo é condição indispensável para que a vida ética se ordene ao verdadeiro bem.

## 5.5 A EDUCAÇÃO MORAL DOS DESEJOS

Para compreender como o desejo pode ser educado na ética aristotélica, é necessário retomar a explicação presente no *De Anima* acerca do movimento da alma. O intelecto contemplativo (*nous*), voltado ao necessário e ao universal, não é princípio de movimento; somente o intelecto prático (*phronesis*), que considera o que deve ser feito, pode orientar a ação. Como afirma o filósofo, “não é a parte que pode calcular e denominar intelecto a que faz mover; pois contemplativo nada contempla de praticável e nada diz a respeito do que deve ser evitado ou buscado, ao passo que o movimento sempre é daquele que evita ou busca algo” (DA 432b26–29). Aristóteles ilustra esse ponto ao comparar o conhecimento à arte de curar: possuir a ciência médica não é o mesmo que efetivamente curar. Do mesmo modo, o desejo não basta por si só, pois “os que são continentos, mesmo desejando e tendo apetite, não fazem essas coisas pelas quais têm desejo, mas seguem o intelecto” (DA 433a4–6). Aristóteles conclui que “há dois fatores que fazem mover: o desejo e o intelecto” (DA 433a9), mas ressalva que nenhum deles é eficaz sem a cooperação do outro. No âmbito ético, contudo, o desejo capaz de cooperar com a razão não é qualquer forma de *orexis*, mas o querer, isto é, o desejo racional que se orienta para o bem reconhecido pelo intelecto. O querer precisa da razão para discernir o verdadeiro bem, e a razão prática, por sua vez, só move quando acompanhada de um querer que aspire a esse bem.

Essa análise evidencia o fundamento psicológico da ética aristotélica: se o desejo pode obedecer à razão e seguir sua orientação, isso significa que ele é passível de formação.

Aristóteles distingue, nesse ponto, a parte irracional absolutamente da parte desiderativa, que participa da racionalidade ao ouvir e obedecer. Como observa Irwin (2019), “a orientação pela razão não exige nem repressão total nem indulgência total dos desejos não racionais”.<sup>29</sup> Assim, a educação moral dos desejos não consiste em eliminá-los, mas em discipliná-los de modo a que se tornem colaboradores da razão prática. De modo convergente, Irwin (1975, p. 571) interpreta que, no homem virtuoso, os fins não decorrem de impulsos instintivos, mas de desejos racionais, formados a partir da deliberação sobre os componentes do bem final, isto é, o desejo racional reconhece o fim como bom, cabendo à deliberação escolher os meios adequados para alcançá-lo.

É o exercício reiterado das ações que molda o caráter, de modo que os desejos se ajustem progressivamente ao que a razão apresenta como o bem. O processo de formação moral consiste, portanto, em habituar a parte apetitiva da alma a seguir a orientação racional, até que agir virtuosamente se torne algo prazeroso e espontâneo para o agente. Com efeito, na *EN II* Aristóteles observa que “não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (*EN 1103a23–25*).

Ao contrário das potências naturais como a visão e a audição, que já possuímos antes de exercê-las, as virtudes não nascem em nós prontas, mas são adquiridas pela repetição dos atos (*EN 1103a31–32*). Essa diferença evidencia o papel da *phantasia* no processo educativo: enquanto nos sentidos percebemos de imediato o objeto externo, na formação moral é preciso que as ações justas e temperantes passem a aparecer ao agente como prazerosas e convenientes. A *phantasia*, como faculdade mediadora entre percepção e desejo, conserva e estrutura essas aparências, de modo que o hábito reiterado não apenas constrói disposições, mas também educa o modo como o bem se apresenta à alma. Assim, a prática constante modela simultaneamente a ação exterior e a experiência interior, até que o virtuoso deseje espontaneamente aquilo que a razão indica como correto.

A formação moral não pode restringir-se ao controle dos desejos isolados, mas deve considerar a educação da *phantasia*, pois é ela que determina de que modo os objetos aparecem como desejáveis ou não. Assim, a imaginação ocupa um lugar decisivo na orientação ética da vida prática, ao lado da razão e da sensibilidade. Essa ligação entre prazer, *phantasia* e desejo também é ressaltada por Aristóteles na *Retórica*, quando afirma que

---

<sup>29</sup> “...guidance by reason requires neither total repression nor total indulgence of non-rational desire. A virtuous man’s ends are chosen by rational desires resting on deliberation about components of the final good”. (Irwin, 2019)

[...] o prazer é consciência obtida pelos sentidos de um certo tipo de emoção. Todavia, segue-se que a imaginação é um tipo débil de sensação, e quando alguém tem uma lembrança ou uma esperança, constrói para si uma espécie de imagem daquilo que lembra ou daquilo que espera, uma vez acompanhados pela sensação, podem ser acompanhados de prazer (*Ret.* 1370b1-5, 2011, p. 94).

Essa observação mostra que a *phantasia* não apenas transmite imagens, mas também colore essas imagens com prazer incidindo diretamente sobre o modo como os desejos se formam e se orientam. Essa função torna-se ainda mais clara à luz do *De Anima*. Aristóteles observa que “a imaginação por si só não move, não move sem desejo” (*DA* 433a18), indicando que, embora a *phantasia* possa fornecer aparências e imagens que afetam a alma, apenas quando articulada ao desejo ela é capaz de impulsionar a ação. Essa função intermediária explica por que a educação moral não consiste apenas em formar juízos corretos, mas também regular o modo como as ações se apresentam como prazerosas ou repulsivas à sensibilidade do agente.

O filósofo acrescenta ainda que “o intelecto sempre conduz desejo; a imaginação às vezes sim, às vezes não” (*DA* 433a25). Essa distinção mostra que o intelecto prático, por sua natureza, orienta invariavelmente o desejo para o bem — ainda que o agente nem sempre siga tal orientação, ao passo que a *phantasia* exerce um papel ambíguo: pode reforçar tanto desejos corretos quanto desejos desviados. Essa ambivalência explica sua relevância no processo formativo pois, sem orientação adequada, ela pode tornar-se fonte de engano que arraste o agente contra sua deliberação.

Essa dinâmica explica o conflito vivido pelo agente acrático: embora possua a escolha deliberada correta, pode ser arrastado por uma *phantasia* que, associada a um desejo contrário, apresenta o objeto como mais atraente. Educar os desejos, portanto, significa também educar a imaginação, habituando-a a fornecer aparências compatíveis com o verdadeiro bem e evitando que ela se torne ocasião de desvio moral.

Nesse mesmo horizonte, Destrée propõe ler a explicação aristotélica da acrasia considerando as análises sobre o movimento dos animais no *De Anima* e no *De Motu Animalium*. Ele observa que, no caso do acrático:

[...] a causa do movimento é, sem dúvida, a presença da *epithymia* (apetite), que conduz o agente a comer o bolo, uma vez que ela é de fato capaz de pôr em movimento qualquer parte do corpo. O apetite é eficaz precisamente pela ausência de um querer capaz de conter o agente ou fazê-lo recusar o bolo. Mas o que causa esse apetite? E o que causa a ausência do querer? Segundo os textos do *De Anima* e do *De Motu Animalium*, só pode ser a *phantasia* (imaginação). O que não produz querer é a falta de uma *phantasia logistikê* (imaginação racional), que mostraria o bolo como um não-bem do qual se deve abster-se; o que produz o apetite é uma *phantasia aisthêtikê*

(imaginação sensível), que apresenta o bolo como um bem aparente, isto é, como algo prazeroso que deve ser desejado (Destrée, 2007, p. 151).<sup>30</sup>

É no exercício constante que se moldam as disposições da alma, de modo que o desejo aprenda a seguir a razão. A educação do desejo consiste, portanto, em disciplinar as inclinações naturais, de modo que o desejo se alinhe com a razão e com os princípios da virtude. Assim, cada forma de desejo — apetite, ímpeto e querer — encontra sua plenitude ética somente quando educada, de modo que a alma se oriente ao verdadeiro bem. Esse processo alcança sua realização mais plena pela *phronesis*, que não é apenas um meio auxiliar, mas parte constitutiva da felicidade. Como explica Irwin, “a prudência é parte da causa formal da felicidade, assim como a saúde é parte de uma condição saudável”.<sup>31</sup> Isso mostra que a educação dos desejos tem uma finalidade mais alta: integrá-los à *phronesis*, de modo que o agente não apenas conheça o bem, mas o queira e o realize concretamente em sua vida.

Essa integração entre razão e desejo, quando estabilizada pelo hábito, manifesta-se na forma de disposições de caráter que orientam a escolha moral. Aristóteles observa que “a virtude é uma disposição de caráter relacionada com a escolha”, que por sua vez é um desejo deliberado; ambos devem ser retos e verdadeiros para que “a escolha seja acertada” (*EN* 1139a25–30). Assim, não basta à razão reconhecer o que é verdadeiro: é preciso que o desejo também seja educado para querer o mesmo bem que a razão aponta. A virtude moral, portanto, não consiste apenas em conhecer, mas em alinhar afetos e disposições de modo que a ação brote da harmonia entre razão e desejo. Nesse sentido, como comenta Irwin (2019):

Precisamos da virtude do pensamento para encontrar o raciocínio verdadeiro, e precisamos do tipo correto de caráter se quisermos ter uma virtude genuína de caráter. O restante do Livro VI procura o raciocínio verdadeiro que é necessário. Aristóteles não deixa claro se (a) o desejo é anterior a todo raciocínio, e o raciocínio orientado a um fim é subordinado a esse desejo, ou se (b) o raciocínio orientado a um fim pode ele mesmo produzir o desejo correspondente. O desejo que fundamenta a decisão não é o desejo não racional, mas o querer racional (*boulêsis*) voltado para o bem. (Irwin, 2019, p. 277).<sup>32</sup>

<sup>30</sup> *That which is the cause of the movement of the akratic is without doubt the presence of the epithumia which ‘leads’ the agent to eat the cake, which Aristotle is explaining when he adds that it is the epithumia in fact which is ‘capable of setting in movement any of the parts of our bodies’. And the epithumia is effectively capable of this because of the absence of any boulêsis which could stop the agent, or make him pass up the cake. But what is the cause of this epithumia? And what is the cause of the lack of any boulêsis? In the light of our texts from the DA and the DMA, this can only be the phantasia. That which doesn’t produce any boulêsis is a lack of phantasia logistikê which means that the cake never gets presented as being a non-good from which one must abstain; that which produces the epithumia which pushes the agent to eat the cake is a phantasia, in this case a phantasia aisthêtikê, which presents the cake as an ‘apparent’ good, that is, as something pleasant which one must desire. (Destrée, 2007).*

<sup>31</sup> *prudence is part of the formal CAUSE of happiness, as health is part of a healthy condition” (IRWIN, Terence. Nicomachean Ethics. 3rd ed. Indianapolis: Hackett, 2019)*

<sup>32</sup> *“We need virtue of thought to find the true reasoning, and we need the right sort of character if we are to have a genuine virtue of character. The rest of Book VI looks for the true reasoning that is needed. Aristotle does not make it clear whether (a) desire is prior to all reasoning, and goal-directed reasoning is subordinate to this desire,*

Essa exigência de “verdade” e “desejo correto” revela que a ética aristotélica demanda a formação gradual dos desejos: apenas quando educados pela prática e orientados pela razão eles se tornam capazes de concorrer para a ação virtuosa.

A resposta aristotélica a essa tensão não é puramente teórica, mas formativa. Nessa direção, Aggio (2011, p. 139) lembra que “o desejo pode desejar o que dita a razão e ser aprovado pela deliberação, portanto, escolhido”. Isso significa que a parte não racional da alma, ainda que se manifeste primeiramente como ímpeto, apetite e querer, é capaz de obedecer à razão, participando da racionalidade prática. Essa possibilidade, contudo, requer disciplina e hábito, já que o desejo precede cronologicamente a razão na vida humana: “o impulso, o apetite e o querer pertencem à criança desde o nascimento, enquanto o raciocínio (logismos) e a inteligência (*nous*) serão desenvolvidos com a idade” (Aggio, 2011, p. 140; cf. *EN* 1172a22–23).

Desse modo, a exigência aristotélica de união entre razão e desejo só se realiza plenamente por meio da educação dos desejos, que transforma disposições naturais em inclinações racionais ao bem. A educação moral dos desejos parece se realizar em duas etapas. Na infância, a razão atua de forma externa, por meio da disciplina social de pais e mestres, inculcando hábitos corretos pelo louvor e pela censura. Na vida adulta, a razão se torna interna e avaliativa, capacitando o agente a corrigir e governar seus próprios desejos (Aggio, 2011). É nesse sentido que Aristóteles afirma que “não é coisa de somenos que desde nossa juventude nos habituemos [...] tudo depende disso” (*EN* 1103b23–25). Nesse quadro, a educação dos desejos é um processo contínuo, que começa com a formação inicial pela comunidade e culmina no autodomínio racional do agente virtuoso.

Pearson (2020) retoma essa mesma passagem para enfatizar que, como os hábitos adquiridos na infância se tornam particularmente resistentes à mudança, “fará grande diferença quais deles formamos” (p. 22). Para o autor, isso mostra que a educação do desejo não se limita a modificar juízos racionais, mas implica também transformar as aparências perceptivas que servem de base para o movimento do desejo. Educar os desejos, portanto, envolve habituar a *phantasia* a apresentar como prazerosas e convenientes as ações que a razão aprova, de modo que não haja conflito entre crença e aparência.

Pearson (2020) recorda que, no *De Anima*, Aristóteles distingue crença (*doxa*) e imaginação (*phantasia*): “Resta então ver se ela é opinião (*doxa*); pois ocorre opinião tanto

---

or (b) goal-directed reasoning may itself produce the relevant desire. The *DESIRE* that underlies decision is not non-rational desire, but rational wish (*boulêsis*) aiming at the good” – tradução livre

verdadeira como falsa. Mas a opinião é acompanhada de convicção (pois não é possível que aquele que opina não acredite naquilo que opina); mas em muitas das feras subsiste imaginação, embora em muitas não subsista convicção” (DA 428a16–20). Essa faculdade, que fornece “aparências” derivadas da percepção, mostra que mudar juízos racionais é apenas parte do processo: é preciso também aprender a ver o mundo de modo diferente e, assim, educar os desejos baseados na percepção.

Como observa Stefani (2023), enquanto o caráter está em formação, as ações ainda oscilam entre diferentes possibilidades, pois tanto a razão quanto o desejo não estão sedimentados em uma direção definida. Mas, uma vez consolidado, “as disposições tornam-se sólidas, sedimentam-se como uma natureza adquirida, passando a condicionar as ações” (p. 87). Essa estabilidade faz com que o agir ocorra, na maior parte dos casos, de acordo com a disposição formada, seja na direção da virtude ou do vício. Por isso Aristóteles insiste na importância de formar bons hábitos desde a juventude, já que uma disposição enraizada é difícil de mudar e, em muitos casos, a transformação de um caráter em seu oposto parece mesmo impossível (Stefani, 2023).

A partir dessas bases aristotélicas, intérpretes contemporâneos procuram explicitar as consequências formativas e estruturais da educação do desejo. Nesse contexto, Pearson delinea cinco situações possíveis: (1) o agente vicioso contente, que se satisfaz em seu estado; (2) o vicioso descontente, que percebe certa dissonância em sua condição; (3) o acrático, que reconhece o melhor mas cede ao desejo contrário; (4) o encrático (ou continente), que, embora deseje o contrário, mantém-se fiel à sua resolução; e (5) o virtuoso, em quem desejo e razão já se encontram em plena harmonia. Esse itinerário mostra como os desejos podem ser progressivamente educados até que se alinhem com a orientação racional.

Charles (2011) oferece uma leitura contemporânea sobre o desejo aristotélico como processo inseparavelmente psicológico e fisiológico. Para o comentador, o desejo não se reduz a um fenômeno psicológico, nem tampouco a um processo físico, mas se realiza na confluência de ambos. Como ele observa: “O desejo move o corpo por meio do *pneuma* (sopro vital) inato, ele mesmo um fenômeno essencial e inextricavelmente psico-físico”.<sup>33</sup> Nessa perspectiva, o movimento do animal só é possível porque o desejo desencadeia alterações de calor e frio no organismo, que afetam o *pneuma* e produzem a expansão e a contração necessárias para que ossos e tendões sejam postos em movimento. Por isso, conclui Charles: “É porque o desejo é essencialmente um processo desse tipo que pode ter sucesso em mover o corpo por meio de um

---

<sup>33</sup> “*Desire moves the body by means of the connate pneuma, itself an essentially and inextricably psychophysical phenomenon*”. Em tradução livre

instrumento psico-físico”.<sup>34</sup> Esse entendimento encontra eco na análise de Long (2024), que, ao comentar o *De Anima*, observa que os “aquecimentos e resfriamentos são os agentes causais do apetite”<sup>35</sup> (p. 3181). A explicação material do desejo, portanto, não abandona a dimensão psico-físico, mas a confirma: as alterações corporais de calor e frio são parte constitutiva do próprio movimento apetitivo, integrando sensação, prazer e tendência ao objeto.

---

<sup>34</sup> “It is because desire is essentially a process of this type that it can succeed in moving the body by means of a psychophysical instrument”. Tradução livre.

<sup>35</sup> Given we are talking about appetite in this passage, it is clear that in the material analysis, heatings and chillings are the causal agents of epithumia (Long, 2024, p. 3181).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo destas páginas percorreu-se um caminho que não se fez em linha reta, mas em espiral, à semelhança da própria investigação aristotélica. A obra do estagirita se completa e se complementa na medida em que se retorna a seus tratados éticos, psicológicos e fisiológicos, sob perspectivas sucessivamente mais amplas. A tentativa de construir uma sequência didática dos conceitos, amarrando as ideias do autor, moldou a dinâmica desta dissertação e permitiu enfrentar a pergunta que a orientou desde o início: em que medida o desejo, notadamente o querer, na ética aristotélica, é responsável não só pelo estabelecimento dos fins, mas é necessário, igualmente, na escolha dos meios que levam aos fins? Essa questão conduziu todo processo e mostrou que, para Aristóteles, o agir virtuoso não nasce da razão isolada nem do desejo cego, mas da harmonia entre o querer racional e a deliberação prática que escolhe os meios adequados ao bem.

O interesse inicial consistiu em compreender a relação entre razão e desejo no âmbito da ética aristotélica, bem como a forma pela qual a deliberação e a escolha dos meios conduzem o agente ao fim que se apresenta como bem supremo da vida moral. Logo nas primeiras leituras, contudo, tornou-se claro que essa questão não poderia ser tratada como um problema binário entre racionalidade e desejo. Outros conceitos emergiram como indispensáveis ao desdobramento do agir humano e à compreensão da influência dos desejos na escolha dos meios e no movimento em direção aos fins. A amplitude da temática do desejo e a complexidade da teoria do intelecto exigiram um retorno constante à psicologia aristotélica. A bibliografia contemporânea, de fato, costuma enfatizar a psicologia do *De Anima* e muitas vezes deixa em aberto as implicações propriamente éticas dessa relação, o que confirmou a relevância de articular, aqui, uma leitura cruzada entre ética, psicologia e fisiologia.

O percurso buscou reconstruir passo a passo a fundamentação conceitual para responder ao problema de pesquisa. Partiu-se da teoria da alma e de sua divisão em racional e não racional, com especial atenção às faculdades de percepção, *phantasia* e pensamento. A percepção põe a alma diante dos particulares, a *phantasia* retém e reelabora imagens mesmo na ausência dos objetos, e o pensamento opera sobre universais. Não há, portanto, mera justaposição de camadas; há cooperação funcional. Na sequência, o exame das virtudes morais e intelectuais permitiu explicitar o lugar do caráter enquanto ponto de convergência entre hábito desiderativo e direção racional. O meio-termo mostrou-se critério de medida prática para avaliar se as ações se aproximam da virtude ou do vício.

A partir daí, o foco deslocou-se para a *phronesis*. Enquanto a *sophia* se volta ao conhecimento das verdades universais e necessárias, a *phronesis* julga os particulares à luz do bem humano, delibera sobre os meios e se articula intrinsecamente com a escolha deliberada. Não basta raciocinar corretamente; é preciso desejar o verdadeiro bem. A *phronesis* é a excelência do intelecto prático que não se reduz a um raciocínio utilitário, pois exige uma disposição de caráter em sintonia com o juízo moral. O prudente julga o caso concreto mediante uma sensibilidade adquirida, que integra memória, experiência e hábito, e que a concordância entre juízo verdadeiro e desejo reto depende da formação do caráter pela prática.

Com esse pano de fundo, a análise da acrasia expôs a ruptura entre o que se sabe e o que se faz. O agente acrático possui, em algum sentido, conhecimento do bem, mas age contra o que reconhece como sendo o melhor. Essa divisão não se explica por mera deficiência cognitiva, e sim pela força de representações que intensificam o agradável imediato e que arrastam a alma. A *phantasia*, mais uma vez, aparece como fator decisivo na medida em que apresenta o objeto como bem sob um certo aspecto e, ao fazê-lo, inflama o apetite em desacordo com o querer racional. Sem a formação adequada dessas imagens, a deliberação não encontra apoio desiderativo suficiente para se converter em ação.

A etapa seguinte consistiu em detalhar as três formas fundamentais de desejo em Aristóteles, justamente para mostrar como a razão se relaciona com elas: o apetite, desejo do paladar e do tato que se volta ao prazer sensível, com forte ligação ao corpo e aos afetos elementares, pode ser educado, mas ouve pouco a razão; o ímpeto, ligado ao campo das reações passionais ligadas a honra, reconhecimento e cólera, quando moderado, torna-se base da coragem, pode ser educado e ouve razoavelmente a razão; o querer, que integra o nível propriamente racional do desejo, orienta ao fim que cada agente julga verdadeiro, e é a partir dele que a escolha deliberada se torna decisão comprometida com o bem. Essa tripartição não é meramente classificatória, mas funcional: cada desejo tem objeto próprio, modo de se mover e diferentes graus de relacionamento com a razão. A compreensão dessa diversidade é condição para explicar por que, em certas situações, a razão prevalece, enquanto em outras cede.

Esse detalhamento conduziu a duas conclusões centrais. A primeira é que a moralidade não é apenas exercício de conhecimento. Ela supõe educação dos afetos, formação habitual e formação correta da imaginação. A segunda é que a resposta ao problema de pesquisa passa por reconhecer a centralidade da *phantasia* como eixo de mediação entre sensação, desejo e razão. O querer orienta os fins, mas é responsável, igualmente, pela escolha deliberada dos meios.

A conexão entre percepção, *phantasia* e desejo, já sublinhada nos tratados psicológicos, encontra na ética sua consequência prática. É pela *phantasia* que algo “aparece” como bem e,

por isso, pode ser perseguido. Quando a imagem conserva, associa e intensifica aspectos parciais do agradável, o apetite tende a prevalecer sobre o julgamento da razão; quando a imagem, por hábito e educação, apresenta o objeto em coerência com a mediania, o desejo se orienta ao meio-termo. Esse ponto permite compreender por que a educação moral, que começa na infância, envolve necessariamente a repetição de boas ações, a modelagem dos afetos e a aprendizagem de reconhecer como bons aqueles objetos que de fato conduzem à vida boa. O caráter emerge da repetição deliberada e o juízo prático ajusta os particulares à medida adquirida.

A integração entre os capítulos da dissertação confirma esse percurso. A teoria da alma ofereceu a base para entender por que a ação moral exige a cooperação de faculdades distintas. A reflexão sobre as virtudes morais apresentou o meio-termo como critério de mensuração prática e a responsabilidade moral como atributo de quem age voluntariamente, conhecendo as causas de sua ação. A análise da *phronesis* mostrou a especificidade da deliberação moral em relação ao saber técnico e sua inseparabilidade da escolha deliberada. Nesse contexto, a figura do prudente (*phronimos*) frequentemente evocada ao longo do trabalho como medida da ação correta, pode agora ser explicitada. Trata-se daquele cuja formação de caráter lhe permite perceber adequadamente o bem nos particulares e cuja deliberação, orientada pela reta razão, preserva a concordância entre desejo e razão na escolha dos meios.

Convém, contudo, distinguir as formas de racionalidade implicadas nesse processo. Embora tanto o querer quanto a escolha deliberada envolvam razão, o querer orienta-se ao fim enquanto bem reconhecido como tal, ao passo que a escolha deliberada resulta da deliberação prática sobre os meios possíveis em situações particulares. A *phronesis* atua precisamente como mediação entre esses níveis, sustentando, no campo dos meios, a fidelidade da escolha ao fim querido no caso concreto. O estudo da acrasia explicitou o conflito entre o que a razão afirma e o que o desejo busca, e indicou a necessidade de uma educação que alcance também o plano das representações. Por fim, a investigação das três espécies de desejo evidenciou como cada uma pode dialogar com o logos ou resistir a ele e por que todas, em graus diversos, são educáveis.

O conjunto desses resultados permitiu responder de modo integrado à pergunta de pesquisa: o desejo, especialmente o querer, é responsável não apenas pelo estabelecimento dos fins, mas é igualmente necessário na escolha deliberada dos meios que conduzem a esses fins. Dessa forma, compreende-se que a ética aristotélica encontra sua unidade não na supremacia da razão sobre o desejo, mas na integração entre ambos, uma cooperação em que o querer racional se converte na força motriz da escolha e da ação virtuosa.

A análise desenvolvida consente concluir que a motivação para a ação, segundo Aristóteles, resulta da cooperação entre razão e desejo. A *phronesis* é o ponto em que essa articulação se torna possível, orientando o agente para o verdadeiro bem e impedindo que a escolha se reduza a um mero cálculo racional ou a um impulso passional. A educação moral implica cultivar disposições que façam o bem aparecer como tal e que tornem amável o que é verdadeiramente bom. Trata-se de um processo de longa duração, que envolve corpo, alma e razão, e que depende de práticas, exemplos e contextos institucionais capazes de sustentar virtudes de caráter.

A pesquisa indica também um caminho de continuidade. Estudos recentes que retomam a dimensão psicofísica do desejo em Aristóteles mostram que o movimento da alma em direção à ação envolve mediações corporais que ainda precisam ser examinadas. A noção de *pneuma* foi mencionada aqui não como explicação fisiológica definitiva, mas como hipótese de trabalho que pode ajudar a compreender melhor a relação da sensação e movimento no ser humano. Essa linha, se desenvolvida, pode enriquecer a tese segundo a qual a *phantasia* conecta sensação e desejo, ao mostrar como alterações somáticas participam do processo pelo qual algo se torna amável ou odioso para o agente.

Em síntese, a resposta ao problema de pesquisa pode ser formulada nestes termos: razão e desejo se articulam na escolha dos meios por intermédio da *phantasia*, que apresenta os objetos sob uma configuração que os torna desejáveis conforme o bem humano. Quando educada, a *phantasia* orienta o desejo para concordar com a *phronesis*, e a ação se realiza segundo a virtude. Quando corrompida, intensifica apetites e ímpetos, conduzindo à acrasia. A vida ética floresce quando razão, desejo e imaginação respiram juntos, como um *pneuma* que anima a totalidade da alma.

Desse modo, o percurso desta dissertação confirma que a ética aristotélica é, antes de tudo, uma teoria integrada da alma humana. Ao conjugar alma racional e não racional, virtude e hábito, razão prática e desejo, o estagirita oferece um modelo de grande complexidade, que resiste a leituras simplistas e continua relevante para pensar a formação do caráter e a motivação moral. O que se apresentou aqui é uma etapa de um caminho mais longo. Se a *eudaimonia* é o horizonte, a pesquisa filosófica deve seguir adiante na investigação da *phantasia* como chave interpretativa, explorando suas mediações cognitivas e psicofísicas e suas implicações para a educação moral.

## 7 REFERÊNCIAS

AGGIO, Juliana Ortigosa. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Orientador: Prof. Dr. Marco Zingano. 2011. 205 páginas. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-10082012-185037/publico/2011\\_JulianaOrtigosaAggio\\_VRev.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-10082012-185037/publico/2011_JulianaOrtigosaAggio_VRev.pdf)

AGGIO, Juliana Ortigosa. Prazer e virtude segundo Aristóteles. *Dois pontos*, Curitiba; São Carlos, v. 10, n. 2, p. 315–342, 2013. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/12345>>. Acesso em: 6 jun. 2025.

AGGIO, Juliana Ortigosa. As espécies de desejo para Aristóteles. *Revista Ética e Filosofia Política*, número XVIII, Universidade Federal da Bahia (2015).

ARISTÓTELES. *Da Alma (De Anima): textos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa (PT): Edições 70, 2001.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed., 2. reimpr. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução, posfácio e notas de André Malta. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2024. Edição bilíngue.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea: tratado da virtude moral (I 13 – III 8)*. Tradução, introdução e notas de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica: livros IX e X*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, 2004. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 9).

ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2016.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction, notes, and glossary by Terence Irwin. 3rd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019.

BODÉÜS, R. “Virtude acabada e vício acabado”. *Analytica*, Vol. 8, Nr. 2, 2004, p.77-90.

BURNYEAT, Myles. Aprendendo a Ser Bom. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. 154-182.

CHARLES, David. *Desire in Action: Aristotle's Move*. In: PAKALUK, Michael; PEARSON, Giles (org.). *Moral psychology and human action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 75-93.

DESTRÉE, Pierre. *Aristotle on the causes of akrasia*. In: BOBONICH, Christopher; DESTRÉE, Pierre (ed.). *Akrasia in Greek philosophy: from Socrates to Plotinus*. Leiden; Boston: Brill, 2007. p. 135-156.

FELDBLYUM, Vivian. *Aristotle on Thumos and Phantasia*. *Ithaque*, v. 18, p. 1-23, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1866/13357>. Acesso em: [02/07/2025].

FERREIRA, Heitor Nelson. A questão da acrasia em Aristóteles. *Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 1, n. 2, p. 190-200, 2010.

FREITAS, Jéssyca Aragão de. A concepção de alma no *De Anima* de Aristóteles. *Polymatheia: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 11, n. 19, p. 145, jul./dez. 2018. ISSN 1984-9575.

FREUD, Sigmund. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Cláudia Dornbusch. 2. ed., 3. reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (*Obras incompletas de Sigmund Freud*).

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura e outros escritos: de cultura, sociedade, religião*. Tradução de Sérgio Tellaroli. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (*Obras Incompletas de Sigmund Freud*, v. 1).

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos: edição comemorativa*. Tradução de Sérgio Tellaroli. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917). In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. v. XVII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 341-358.

HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, R. et al. (orgs.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 95-112.

IRWIN, Terence. *Aristotle on Reason, Desire and Virtue*. *Journal of Philosophy*, v.72, n. 17, p. 567-578, 1975.

LIGHTBODY, B. "On Becoming Fearful Quickly: A Reinterpretation of Aristotle's Somatic Model of Socratean akrasia". *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 17 issue 2, 2023, p. 134-161. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0039334717302561>. Acesso em: 23 fev. 2025.

LONG, Duane. *Desires, their objects, and the things leading to pursuit*. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 67, n. 9, p. 3169–3194, 2024. DOI: 10.1080/0020174X.2022.202589

MCDOWELL, John. Questões da psicologia moral aristotélica. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 245-273.

MENDONÇA, Fernando Martins. *Sobre a acrasia em Aristóteles: sua possibilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema*. 2011. 151 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011.

NATALI, Carlo. A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação. *Analytica - Revista de Filosofia* v.1 número 3, 1996.

NATALI, Carlo. Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN? *Analytica*, vol. 8, n. 2, 2004.

NATALI, Carlo. Ações Humanas, Eventos Naturais. In: ZINGANO, Marco (organizador). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. 319-338.

NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PEARSON, Giles. Appetite (*Epithumia*). In: PEARSON, Giles (org.). *Aristotle on What Emotions Are*. Oxford: Oxford University Press, 2024. Edição online. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/9780191989292.003.0009>. Acesso em: 22 set. 2025.

PEARSON, Giles. *Aristotle on desire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. (Cambridge Classical Studies).

PEARSON, Giles. 'Educating Desire in Aristotle'. In M. Bosch (Ed.), *Desire and Human Flourishing: Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics* (pp. 183-200). (Positive Education; Vol. 3). 2020 Springer International Publishing AG. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-47001-2\\_13](https://doi.org/10.1007/978-3-030-47001-2_13)

PLATÃO. *Protágoras*. In. *Diálogos – Vols. III-IV*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Amapá, 1980. p. 42-108.

RAPP, Christof. Para que serve a doutrina aristotélica do meio-termo? In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 405-438.

REEVE, Charles David Charles. “Aristóteles e as virtudes do intelecto”. In: KRAUT, R. et al. (orgs.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ROBINSON, Richard. Sobre a acrasia em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p.65-83.

SANGALI, Idalgo J.; STEFANI, Jaqueline. A prudência aristotélica e a ética das virtudes. *Conjectura*, v. 17, n. 3, pág. 49-68, set./dez. 2012.

STEFANI, Jaqueline. Boa deliberação (*eubolia*) e o problema da moralidade dos meios em Aristóteles. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 144, Dez./2019, p. 609-628.

STEFANI, Jaqueline. Entre ética e ciência: necessidade e contingência na teoria da ação em Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 71-89, 2023. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v17i2p71-89>.

STEFANI, Jaqueline.; CARVALHO, Wallace. Uma investigação sobre o caráter (*éthos*) e as virtudes morais na Ética Nicomaqueia. *Hypnos*, São Paulo, v. 36, 1º sem., 2016, p. 93-110.

STEFANI, Jaqueline; MOLON, Marcel. A responsabilidade moral em Aristóteles. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 01, pág. 20-34, janeiro-abr. 2014.

STEFANI, Jaqueline; FERNANDES, Rodrigo Ricardo. Reflexões sobre a felicidade e os bens exteriores no pensamento aristotélico. *Revista Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, n. 41, p. 01-19, e024001, 2024. DOI: <https://doi.org/10.53000/cpa.v41i00.18494>.

WIGGINS, David. Deliberação e Razão Prática. In: ZINGANO, Marco (organizador). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 126-154.

ZINGANO, Marco. “Aristóteles: tratado da virtude moral: *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*”. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010

ZINGANO, Marco. Deliberação e vontade em Aristóteles. In: *Estudos de Ética Antiga*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2023. p. 144-170.

ZINGANO, Marco. Escolha dos meios e o *αὐθαίρετον*. In: *Estudos de Ética Antiga*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2023. p.225-240.

ZINGANO, Marco. Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica. *Analytica - Revista de Filosofia*, 21(1), 9-44. 2018 Disponível em: <https://doi.org/10.35920/arf.v21i1.16228>