

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

SIMONE TERESINHA VEDANA

TEORIA DA AÇÃO E *O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO:*  
NADA HÁ PARA A FELICIDADE *ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER?*

CAXIAS DO SUL RS  
2023

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CURSO DE DOUTORADO

SIMONE TERESINHA VEDANA

A TEORIA DA AÇÃO E *O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO:*  
NADA HÁ PARA A FELICIDADE *ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER?*

Tese apresentada como requisito parcial à  
obtenção do título de doutora em filosofia  
do programa de pós-graduação em filosofia  
da Universidade de Caxias do Sul, da área  
de concentração em Filosofia Prática e da  
linha de pesquisa em Ética.

Orientador Prof. Dr. Idalgo José Sangalli

CAXIAS DO SUL RS  
2023

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

V414t Vedana, Simone Teresinha

A teoria da ação e o mal-estar na civilização [recurso eletrônico] : nada há para a felicidade além do princípio do prazer? / Simone Teresinha Vedana. – 2023.

Dados eletrônicos.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

Orientação: Idalgo José Sangalli.

Modo de acesso: World Wide Web

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

1. Ética. 2. Caráter. 3. Filosofia. 4. Psicanálise. 5. Desejo. I. Sangalli, Idalgo José, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

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

SIMONE TERESINHA VEDANA

A TEORIA DA AÇÃO E *O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO:*  
NADA HÁ PARA A FELICIDADE *ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER?*

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de doutora em filosofia do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade de Caxias do Sul, da área de concentração em Filosofia Prática e da linha de pesquisa em Ética.

Orientador Prof. Dr. Idalgo José Sangalli



**"TEORIA DA AÇÃO E O MAL ESTAR NA CIVILIZAÇÃO: NADA HÁ PARA A FELICIDADE ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER"?**

**Simone Teresinha Vedana**

Tese de Doutorado 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 Doutora em Filosofia.  
Linha de Pesquisa: Ética.

Caxias do Sul, 12 de dezembro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli (Presidente – UCS)

Prof. Dr. Evaldo Antônio Kuiava (UCS)

Prof. Dr. Odair Camati (UCS)

Prof.ª Dra. Cleide Calgaro (UCS)

Prof. Dr. Italo Clay Tavares de Lima (UNINASSAU)

Aos que acreditam na psicanálise como meio eficaz para cura dos vícios e para o desenvolvimento das virtudes.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Idalgo José Sangalli, o responsável pela orientação dessa tese.

À professora Dra. Jaqueline Stefani, por sua orientação na fase inicial desta pesquisa e por ter se dedicado na organização do texto do primeiro capítulo do projeto de tese submetido a sua avaliação na banca de qualificação.

Ao professor Dr. Evaldo Antônio Kuiava pela dedicação e integridade nas suas funções como professor e coordenador do curso de pós-graduação e ao seu incentivo a esta pesquisa.

À professora Dra. Terciane Ângela Luchese pelo seu comprometimento ético nas suas atribuições como diretora e docente no programa de pós-graduação desta Universidade no período de desenvolvimento dessa pesquisa.

Aos funcionários responsáveis pelos serviços bibliotecários: Ana Guimarães, Ana Guimarães Pereira, Diego Fabrizio Kroth e Zelita Alves Küster Carniel.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – responsável pelo financiamento desta pesquisa.

*“O que descobrimos na experiência de qualquer psicanálise é justamente  
da ordem do saber e não do conhecimento ou da representação”*

Jacques Lacan, 1969-1970.



## RESUMO

A pesquisa visa analisar aspectos ético-filosóficos a respeito da formação e da saúde psíquica com base na abordagem filosófica aristotélica e da teoria psicanalítica. Diante dessas duas abordagens investiga-se a possibilidade de compatibilidade teórica entre a filosofia de Aristóteles e a revolucionária teoria psicanalítica a respeito da constituição do caráter psíquico que versa entre a sanidade e a psicopatologia. É possível que as explicações sobre o caráter moral em Aristóteles e em Freud convirjam em teorias compatíveis e que em alguns aspectos se complementam sobre a estrutura e o desenvolvimento psíquico tanto saudável quanto o patológico? A mediania no controle racional dos prazeres, a formação do hábito e a educação das sensações e emoções podem estar diretamente relacionadas à saúde mental. Através da análise dialética da teoria aristotélica e freudiana, alguns fundamentos comuns são buscados para a compreensão da condição mental e do caráter humano. A teoria aristotélica estabelece alguns conceitos sobre as virtudes éticas e dianoética, atribuindo sobre elas a função moderadora dos apetites, afetos e das emoções como primeiros preceitos morais para o indivíduo dispor de um caráter virtuoso. A condição estabelecida para essas primeiras capacidades consiste em uma habilidade do organismo indivíduo-coletivo para ações práticas e por meios racionais que visam o bem comum. A temperança é a disposição moral virtuosa que torna o indivíduo apto a designar o curso com equilíbrio e harmonia entre paixão e razão, visando os melhores fins aos seus desejos. A vida virtuosa é também uma condição primordial para a vida em comunidade, pois o indivíduo que desenvolve a capacidade moral em direcionar os seus desejos e afetos para o melhor fim e para o bem comum precisa também de uma disposição ética denominada por *phronesis*. O contrário dessas disposições são os descontroles e maus desígnios sensíveis e perceptivos que conferem traços patológico do comportamento vicioso, encontrado no caráter intemperante e incontinente. Os vícios tendem a ser obstáculos para as demais disposições dianoéticas, a sabedoria prática e a científica. O caráter compulsivo, por exemplo, tende a repetição das ações más deliberadas. A ética aristotélica preconiza as virtudes éticas e dianoética como condições para a aquisição do bem comum e o mais elevado, a vida feliz. Na literatura contemporânea é possível inferir sobre a condição de como pode ser constituído essa disposição ao vício, já mencionado na antiga filosofia grega. A psicanálise freudiana evidencia, através de sua observação analítica do comportamento e do discurso, algumas formas que traduzem a condição de sofrimento emocional e afetivo e as ações compulsivas. O que é atribuído à condição de sofrimento, é o que na psicanálise foi denominado como sintoma e o agente passivo e ativo é uma condição do que o psicanalista denominou como neurose. As origens dessas condições de sofrimento são evidências sintomáticas que atuam por repetição das percepções sensíveis e as relações afetivas que requerem ser elaboradas emocionalmente e conscientemente.

**Palavras-chave:** Ética, Caráter, Filosofia, Psicanálise, Desejo.

## ABSTRACT

The research aims to analyze ethical-philosophical aspects regarding training and mental health based on the Aristotelian philosophical approach and psychoanalytic theory. In view of these two approaches, the possibility of theoretical compatibility between Aristotle's philosophy and the revolutionary psychoanalytic theory regarding the constitution of the psychic character, which deals with sanity and psychopathology, is investigated. Is it possible that the explanations about moral character in Aristotle and Freud converge into compatible theories that in some aspects complement each other on the structure and psychic development, both healthy and pathological? Average rational control of pleasures, habit formation and education of sensations and emotions can be directly related to mental health. Through the dialectical analysis of Aristotelian and Freudian theory, some common foundations are sought for understanding the mental condition and human character. Aristotelian theory establishes some concepts about ethical and dianoetic virtues, attributing to them the moderating function of appetites, affections and emotions as the first moral precepts for the individual to have a virtuous character. The condition established for these first capabilities consists of an ability of the individual-collective organism to take practical actions and through rational means that aim at the common good. Temperance is the virtuous moral disposition that makes the individual able to design the course with balance and harmony between passion and reason, aiming for the best ends of their desires. A virtuous life is also a primordial condition for community life, as the individual who develops the moral capacity to direct their desires and affections towards the best end and the common good may also need an ethical disposition called phronesis. The opposite of these dispositions are the lack of control and bad, sensitive and perceptive designs that confer pathological traits of vicious behavior, found in the intemperate and incontinent character. Vices tend to be obstacles to other dianoetic dispositions, practical and scientific wisdom. The compulsive character, for example, tends to repeat deliberate bad actions. Aristotelian ethics advocates ethical virtues and dianoethics as conditions for the acquisition of the common good and the highest, a happy life. In contemporary literature it is possible to infer the condition of how this disposition to addiction, already mentioned in ancient Greek philosophy, can be constituted. Freudian psychoanalysis highlights, through its analytical observation of behavior and speech, some forms that reflect the condition of emotional and affective suffering and compulsive actions. What is attributed to the condition of suffering is what in psychoanalysis was called a symptom and the passive and active agent is a condition of what the psychoanalyst called neurosis. The origins of these conditions of suffering are symptomatic evidence that acts through the repetition of sensitive perceptions and affective relationships that require to be elaborated emotionally and consciously.

Keywords: Ethic, Character, Philosophy, Psychoanalysis, Desire.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIATURAS</b>	<b>12</b>
<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>2 A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA E A ANÁLISE FILOSÓFICA DO CARÁTER MORAL E ÉTICO</b>	<b>29</b>
2.1 O PRAZER COMO PRINCÍPIO DO CARÁTER	29
2.1.1 O prazer do caráter vicioso: implicações morais	35
2.1.2 O prazer do caráter virtuoso: um princípio moral na formação dos apetites	44
2.2 AS PAIXÕES E AS AFECÇÕES COMO COMPONENTES DO CARÁTER	63
2.2.1 As paixões e as afecções do caráter vicioso: implicações morais	72
2.2.2 As paixões e as afecções do caráter virtuoso: um princípio moral na formação dos afetos	89
2.3 A TEORIA DA AÇÃO	95
2.3.1 Desejo e deliberação do caráter: implicações morais	95
2.3.2 Escolha e ações voluntárias do caráter: um princípio moral na formação ética	104
<b>3 A ANÁLISE PSICANALÍTICA DO CARÁTER MORAL E NEURÓTICO</b>	<b>115</b>
3.1 O PRAZER COMO PRINCÍPIO DO CARÁTER NEURÓTICO	116
3.1.1 O prazer como princípio vicioso do caráter neurótico	117
3.1.2 O prazer como princípio virtuoso do caráter neurótico	146
3.2 AS PAIXÕES E AS AFECÇÕES COMO COMPONENTES DO CARÁTER NEURÓTICO	159
3.2.1 As paixões e as afecções do caráter vicioso no sujeito neurótico	161
3.2.2 As paixões e as afecções do caráter virtuoso no sujeito neurótico	164
3.3 A TEORIA DA AÇÃO NA CIVILIZAÇÃO	172
3.3.1 Os objetos de escolha e de deliberação na constituição da neurose	173
3.3.2 Os objetos de escolhas voluntárias na constituição da neurose	183
<b>4 A ANÁLISE FILÓSOFICA E PSICANALÍTICA SOBRE A FORMAÇÃO DO CARÁTER MORAL E ÉTICO</b>	<b>198</b>
4.1 O PRAZER COMO PRINCÍPIO PSÍQUICO	199
4.1.1 Os prazeres dos vícios e os vícios dos prazeres	200
4.1.2 O desejo e a educação dos prazeres	204
4.2 AS PAIXÕES E AS AFECÇÕES COMO COMPONENTES PSÍQUICOS	211
4.2.1 As paixões e as afecções viciosas e os vícios das paixões e das afecções	211
4.2.2 As paixões e a educação afetiva	221
4.3 A TEORIA DA AÇÃO E O <i>MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO</i>	225
4.3.1 Desejo e a deliberação – nada preparado para a felicidade	227
4.3.2 O desejo da cura e a cura do desejo – há algo <i>além do princípio do prazer</i>	237
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>279</b>
<b>6 REFERÊNCIAS</b>	<b>286</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS

Obras:

DA – De Anima

EN – Ética a Nicômaco

Termos técnicos:

CS - Consciente

ICS – Inconsciente

PCS – Pré – consciente

## 1 INTRODUÇÃO

As ações humanas são manifestações de caráter individual e social. A cultura, entretanto, é formada por uma soma de ideais individuais que demonstram os aspectos sociais saudáveis ou patológicos, também presentes no caráter humano e que, em última análise, expressam a condição humana. Os vícios e as virtudes têm origem em conflitos estruturais da constituição humana e da absorção da cultura, os quais refletem a forma com que cada indivíduo atua com seus anseios e propósitos direcionados para o seu bem ou seu sofrimento.

Todos os seres buscam uma existência sem sofrimento, e a felicidade é uma meta da alma ou da estrutura sensível, emotiva, afetiva, prática, racional e intelectual. A causa do sofrimento humano precisa ser compreendida para que recebam intervenções profiláticas, justas e curativas pelos diversos campos do saber. As ações que geram o sofrimento alheio devem estar sob o critério de julgamento quanto ao caráter voluntário ou involuntário, a fim de prever as condutas nocivas e estabelecer preventivamente ações coercivas, protetivas e terapêuticas.

É na atividade racional que é concretizado o aprazível a cada disposição de caráter em termos aristotélicos. O julgamento referente à atividade é critério de avaliação que tem que ser racional. As ações virtuosas são conforme os desejos guiados pela reta razão (*orthos logos*), o virtuoso deseja o que é nobre, pois aprendeu a desejar conforme o que é correto, e o correto desejo implicam em desejar o enfrentamento da dor (*thumos*), visando o fim nobre que esse enfrentamento alcançará. O vicioso age contrariando a reta razão e é dominado pelos apetites, sendo seu desejo direcionado pelo prazeroso (*ephithumia*).

A ação é para realização desejo, e o querer (*boulêsis*) não é concretizado se não há acesso à ação. A experiência e a fantasia em Freud são o ato de imaginar por ativação de ideias provindas da memória presente durante o pensamento. É aqui que a ética aristotélica oferece uma contribuição valiosa para os educadores. O que Aristóteles argumenta é que a alma é constituída por diversas faculdades que estão potencialmente dispostas com o ambiente, e o hábito de boas ações são capacidades que levam a ações virtuosas e direcionam os desejos conforme a reta razão. A prática das boas ações se sobrepõe à natureza apetitiva e confere ao praticante a virtude da reta razão e do desejo

de acordo com a razão. Compreender a estrutura e as diferentes potências da alma e como elas se articulam na formação do caráter contribui para perceber as condições em que a disposição anímica para o vício e para a virtude é submetida em relação à natureza própria do organismo, ao ambiente e ao hábito.

Depois de dois mil anos das teorizações apresentadas por Aristóteles é apresentada uma das teorias contemporâneas que também estabelece critérios de organização psíquica e atribui às condutas humanas um julgamento, conforme o ato demonstrável que traduz a linguagem dos prazeres e desejos em atos viciosos. Essa proposta ética é da psicanálise e pode ser contrastada com a teoria ética aristotélica para responder a seguinte questão: É possível encontrar semelhanças entre o que Aristóteles considera por vício e Freud por neurose?

A psicanálise parece considerar a constituição psíquica de forma similar às potências da alma exposta por Aristóteles. Na teoria aristotélica, na alma humana subsistem as potências da alma que são: a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa (DA 414a 29). Também a teoria considera o aparelho psíquico como um composto de corpo e percepções dos processos perceptíveis que pertencem às atividades biológicas. Esses processos envolvem também os apetites e desejos provenientes da sensação de prazer e dor, da sensação e memória, da lembrança e imaginação que são experimentados pelos sentidos. Essas experiências não ocorrem sem a interferência de um intermediário que são os objetos que favorecem os objetivos de cada necessidade, isto é, as capacidades em potência que podem ser atualizadas. Das relações de necessidade do meio e de dependências de outros vínculos são construídas outras formas atualizadas de necessidades somadas à imaginação e, entre elas, está o desejo, as paixões, os afetos e as emoções, expressas pelo termo grego *pathos*.

Na teoria psicanalítica essas primeiras percepções dos prazeres e desejos, que ocorrem desde a natureza biológica, sensível, dos apetites e de sensação de dor-prazer, interferirão nas demais estruturas psíquicas e são decorrentes também da imaginação e do pensamento. As demais formações das estruturas psíquicas seguirão a mesma dinâmica sempre com base e visando satisfazer às necessidades primárias na ordem do juízo e das experiências civilizadas presentes na cultura e na ordem intelectual responsável pelo conhecimento.

Tais conhecimentos intelectivos, primeiramente dependem dos objetos que atuam sobre as experiências, logo a primeira ordem da aprendizagem é passiva, e a segunda, que deriva, é ativa, pois as experiências repetirão as mesmas formas de

aprendizado passivo em outras circunstâncias da vida, em outros relacionamentos em que serão de responsabilidade do sujeito de se tornar ativo no meio ambiente.

Nessa forma de experiência elaborada das ações de ordem racionais, os relacionamentos com seus provedores são obtidos por um entendimento de ordem moral que visam a um meio para alcançar um fim. O entendimento moral e os juízos de valores na perspectiva freudiana são capacidades naturais de percepção de ajuste ao meio para manter relações de sobrevivência. A disposição de caráter do indivíduo é de natureza compatível ao seu meio ambiente e a de seus educadores e devido a essa compatibilidade, o hábito pode moldar o caráter de um indivíduo. A correção das ações e o escolher bem por deliberação dos melhores meios de adaptação compõem a natureza humana física e mental, pois enquanto parte pertencente ao cosmos, a alma não pode apresentar uma natureza diversa da própria natureza cosmológica para estabelecer essa ordem. Essa ordem harmônica do bem agir e os juízos sobre o correto que pautam as leis parece que seguem uma ordem cosmológica desde as primeiras funções de adaptação na natureza mais primitiva até a natureza intelectual mais aprimorada em consonância entre si e os seus objetivos.

O objetivo comum de sua constituição humana e do seu meio devem ser buscados segundo os meios mais aprimorados no exercer as ações, segundo a concepção freudiana. Esses meios estão presentes na ordem cosmológica que também é propriedade da natureza do indivíduo em diferentes níveis perceptivos que podem ser adaptados, corrigidos, conforme a condição disponibilizada pelo próprio meio. Para ter mais acesso à ordem cosmológica e aos meios mais elevados presentes nessa ordem, primeiramente é preciso que os meios e os fins para as necessidades mais primitivas da composição humana estejam acessíveis. O acesso às necessidades primeiras deve estar disponível nos objetos certos, pelos meios certos e pelo fim necessário, pois a natureza apetitosa tende a satisfazer a necessidade e a desenvolver compulsão, dada a ausência de sofrimento e ao prazer que a satisfação proporciona.

Para evitar um caráter orgânico desenfreado e que sejam obstáculos para que as demais capacidades emergem, segundo a psicanálise o objeto de meio deve exercer sua influência racional e intelectual como moderadora. Essa intervenção proporciona que outras capacidades se desenvolvam a fim de permitir mais autonomia nas escolhas e nas ações para procurar em outros objetos os mesmos fins.

Na abordagem freudiana, a característica essencial da primeira natureza é procurar a satisfação e, em seguida, procurar meios para isso dentro de sua limitada capacidade natural, sendo que sua condição passiva a torna muito dependente. A

essência da inicial condição biológica está em receber as condições conforme a sua qualidade que é a biológica, e isso é oriundo da dor que a falta lhe imputa. O sofrimento da ausência da necessidade desde as mais essenciais são causas aflitivas, e as aflições, quando alcançam um termo altamente insuportável, causam danos a tais fases do desenvolvimento. Os danos causados pela aflição e pela má condição de desenvolvimento impedem ou afetam os demais ciclos de aquisição das formas mais elaboradas de adaptação, pois ainda é preciso suprir as faltas e corrigi-las. Cada potencialidade da alma desde a nutritiva à intelectual existe um princípio racional, na alma mais rudimentar um princípio racional rudimentar e limitado e, assim, evolui para princípios racionais mais elaborados de acordo com as demais potencialidades da alma. Esse princípio racional existente na alma mais primitiva a mais evoluída segue o mesmo princípio racional que estabelece a ordem comunitária, social, política e cosmológica. É um princípio racional comum a todas as potências da alma que estabelece uma ordem segundo suas respectivas capacidades.

A natureza de maior desenvolvimento racional, ainda que provinda do meio, deve atuar na correta ordem sobre as condições da natureza menos desenvolvida, no caso do ser humano em desenvolvimento. Essa natureza em processo evolutivo é capaz de se adaptar às condições desenvolvidas do ambiente, desde que não tenha sido corrompida pelos excessos nem pela falta de seus apetites.

Da mesma forma, o indivíduo é moldado pela cultura e pelas leis que a regem desde que tenha lhe sido proporcionada a medida e os meios corretos para desenvolver todas as capacidades sem serem afetadas pela supressão ou estímulo desproporcionais à subsistência. A falta de moderação dos apetites, os desejos e os afetos são causas dos vícios e das neuroses que refletem as ações desajustadas ao ambiente, ao bom desenvolvimento e o aprimoramento das suas capacidades afetivas, emocionais, práticas e intelectuais.

Com certa cautela, é possível indicar que as potencialidades da alma descritas na teoria aristotélica apresentam uma organização muito semelhante às instâncias psíquicas que formam a estrutura psíquica descrita na teoria freudiana. As relações das disposições de caráter em relação ao meio ambiente e ao hábito da *Ética a Nicômaco* também se assemelham às explicações psicanalíticas sobre a interferência do meio às personalidades psíquicas abordadas por Freud.

A abordagem do tema prazer-desprazer permeia a ética aristotélica em sua teoria da ação e das escolhas atribuídas à disposição viciosa e virtuosa das disposições morais e intelectuais. De forma semelhante à abordagem aristotélica sobre prazer-desprazer



estão presentes na teoria psicanalítica de Freud sobre a formação psíquica e da constituição neurótica expressa também por ações e escolhas de acordo com cada caráter. A abordagem sobre o tema prazer-desprazer também influencia a teoria do desejo e do afeto em Aristóteles e Freud. A abordagem entre a ética aristotélica e freudiana pretende tratar da teoria da ação e do mal-estar na civilização e sua relação com a felicidade a partir do prazer como fonte de realização. A busca pelos prazeres são as primeiras formas de motivações para as ações humanas, e a felicidade é o bem final visado pelas ações do caráter virtuoso e do neurótico. No entanto, muitas ações de sujeitos civilizados geram mal-estar ou são causas de mal-estar e não proporcionam prazer ao indivíduo. Por outro lado, muitas ações que proporcionam determinados prazeres são fontes de mal-estar e não contribuem para a felicidade. A forma com que o indivíduo estabelece suas ações com vista no prazer e nas ações praticadas por indivíduos de diferentes disposições de caráter moral conferem características de um sujeito vicioso ou virtuoso. Na ética aristotélica, a felicidade é o bem final digno do caráter virtuoso.

A teoria freudiana também estabelece parâmetros de definição para caráter que visam o prazer como fim de suas ações e para ações que visam como fim à civilização. Essas duas finalidades das ações e do destino atribuído aos prazeres são similares e servem de justificativa para compreender o comprometimento patológico segundo cada ação praticada por determinado caráter. Também possibilita visualizar quais ações são esperadas dos sujeitos mais aptos a viverem harmonicamente em sociedade. A psicanálise apresenta argumentos semelhantes à ética aristotélica para estabelecer um parâmetro para a constituição psíquica com maior comprometimento, como no caso do caráter vicioso abordado pela filosofia aristotélica. Apesar dessa semelhança da psicanálise freudiana para com a teoria aristotélica, a psicanálise não atribui ao indivíduo uma condição de virtude e nem uma condição de alcance de um estado final possível à felicidade. Embora não estabeleça um parâmetro para uma vida feliz, a psicanálise sugere a possibilidade de tratamento terapêutico que visa a melhora do estado patológico. Viabilizar uma possibilidade de tratamento pode representar o caminho para um processo de aperfeiçoamento que situe o indivíduo um pouco mais próximo de uma condição similar à virtude ou estabeleça uma situação mediana mais afastada do caráter propriamente vicioso.

Considerando que a psicanálise formula sua teoria em um sujeito marcado pela culpabilidade, esta teoria se justificaria em não admitir termos usados na ética aristotélica como virtude e felicidade, pois a culpa para Aristóteles não pertence a mais

elevada virtude. Embora a culpa na teoria aristotélica não classifique o virtuoso propriamente dito também não atribui ao *acrático* (incontinente ou fraqueza de vontade) o caráter segundo os piores vícios. Na psicanálise a culpa é compreendida como um componente necessário para estabelecimento de um parâmetro mais adequado a normalidade uma vez que a culpa define senso de moralidade das ações. Na psicanálise a ausência da culpa é uma condição extrema que atribui um caráter perverso, a qual não foi foco de objeto de estudo de Freud. O excesso de culpa também é uma condição extrema em que atribui um caráter psicótico de um sujeito desconectado da realidade ao qual não é objeto de estudo de Freud enquanto estudo aprofundado da psicose. A ética freudiana avalia a situação intermediária do sujeito que adoece visando possibilidade terapêutica, essa condição intermediária favorece estabelecer relações teóricas com a obra *Ética a Nicômaco*. Mas quanto à ausência de culpa do caráter virtuoso, isso poderia representar um entrave para a proximidade teórica entre o filósofo grego e o teórico contemporâneo. É preciso delimitar bem a questão sobre a culpa presente no conflito neurótico, uma vez que esta permanece em um nível racional fora da lembrança e pertence à natureza primeva a qual não há censura em relação às potencialidades da alma intelectual.

De certa forma, se a psicanálise atribui uma possibilidade terapêutica para melhor adaptação do indivíduo em seu ambiente, certamente está considerando uma possibilidade de movimento sobre as sensações, sentimentos, afetos, e ideias do pensamento. Esse deslocamento das afecções psíquicas ou anímicas indica a possibilidade em um equilíbrio através de uma mediania ou em direção às faculdades mais elevadas de discernimento.

A alma ou a estrutura psíquica é substância e forma do corpo, o ser humano é um composto de alma e corpo ou atividades mentais como psiquismo e corpo. A alma ou atividade psíquica é composta por uma alma ou estrutura psíquica irracional (da natureza animal) e outra racional (da natureza humana). A natureza da alma irracional é composta em vegetativa responsável pelas atividades de nascimento, nutrição, crescimento e reprodução, comum a todos os seres vivos. A outra natureza da alma irracional é a sensitiva comum aos animais responsáveis pelos cinco sentidos e possibilita o início do conhecimento pela sensação e na sua função dor/prazer possibilita a dupla função lembrança /imaginação. Outra parte que compõe a alma ou a psique irracional é a apetitiva que nos animais é responsável pelas sensações e memórias. A alma apetitiva de natureza irracional, no homem é responsável pela sensação de prazer e dor que permite desejo e imaginação. O desejo tem como fonte o prazer e a imaginação

como fonte a dor. Da sensação e do apetite é que resultam as paixões e as emoções as quais são as disposições do caráter virtuoso ou vicioso, de acordo com a relação de obediência ou resistência em relação a *phronesis*. O habito estabelece uma ordem reguladora dos prazeres e dos sentidos, das emoções e desejos que compõem a parte irracional e individual, estabelece também a adaptação das relações sociais pertencente à natureza irracional coletiva organizada pela *phronesis* que é o comando racional que atua sobre a parte irracional. Da parte irracional da alma consta aqui uma síntese das disposições das virtudes éticas na medida em que ocorre o diálogo entre razão e paixões.

Em termos psicanalíticos a composição dessa natureza sensitiva e apetitiva consistem nas estruturas do *id* que é oposição ao princípio racional presente no *superego* e a estrutura do *ego* que é a obediência ao princípio racional pelo *superego*. O *superego* é de caráter inconsciente, mas estabelece um princípio racional sobre os prazeres e sensações de moderação e de pudor sobre as emoções que pode ser considerado como culpa. O *superego* estabelece princípios racionais de ordem coletiva nas relações sociais organizadas também de forma inconscientes.

A alma racional responsável pelas virtudes dianoéticas possui a função intelectual que capacita para a aquisição do conhecimento pela função dupla do intelecto que é a passiva e depende da apreensão da ação dos objetos e da ativa que é o próprio ato do pensamento. A alma racional é composta por uma faculdade calculativa que dirige a ação visando um meio para alcançar outros fins e dependem do querer, pois não são determinadas por natureza.

A outra faculdade da alma racional é a científica que busca a verdade e trata dos primeiros princípios, das coisas eternas, universais, necessárias e invariáveis. Consiste em um entendimento teórico ou especulativo sobre assuntos universais que tem como objeto a verdade. Não se limita em dirigir as ações, mas de conhecer e definir sobre a melhor disposição de cada parte da alma. A faculdade científica é composta pelo *nous* (intelecto ou razão intuitiva) parte do intelecto responsável pelo entendimento intuitivo que tem como objeto os primeiros princípios da demonstração e da ciência adquirido intuitivamente sem passar pela experimentação sensível. Possui função teórica e prática. Outro componente da faculdade científica é a *episteme* (conhecimento científico ou ciência) responsável pelo julgamento das verdades universais científicas e demonstráveis logicamente. Faz parte da faculdade científica também a sabedoria teórica ou *sophia* que é o conhecimento mais elevado e tem por objeto os princípios primeiros e causas últimas, o ser enquanto ser e o que é mais elevado e divino (teologia

natural) o que vem a ser a união do *nous* e da *episteme*. É o conhecimento contemplativo filosófico.

As disposições da faculdade calculativa, por sua vez, é composta pelo saber técnico que consiste em uma faculdade de produzir dirigida pela razão verdadeira e de um saber técnico e produtivo. Também compõe a faculdade calculativa a *phronesis* (prudência ou discernimento) que é uma sabedoria prática que consiste em bem deliberar sobre os meios adequados para os fins desejados. Consiste em aplicar o saber de forma similar ao julgamento conforme os princípios universais suposto pela *episteme*, na aplicação do saber prático aos fatos particulares que supõe a experiência e sobre os particulares que supõe a deliberação. Atua por persuasão sobre a parte irracional da alma, sobre as emoções e as paixões. O saber prático é complementado também pelo recurso do bom conselho, da perspicácia e do talento.

Os processos mentais conscientes do aparelho psíquico na teoria freudiana consistem no ego-pré-consciente em que o conhecimento é adquirido pela experiência do ego como objeto passivo e do ego consciência em que o ego é ativo no processo de produzir o pensamento. O ego é dirigido pelo superego que é responsável por estabelecer alguns ditames morais para os meios e fins das ações do ego. O superego é uma instância psíquica repressora e julgadora que estabelece critérios punitivos e adaptativos herdados da cultura para regular os processos psíquicos da educação sobre os prazeres nas ações morais. As ações morais são influenciadas pelo caráter educativo do *superego* responsável por apresentar uma característica de disciplinador que atua de forma inconsciente no indivíduo e no coletivo, mas também pode tornar-se consciente. O *superego* é responsável pela consciência moral e estabelece elos entre indivíduos em uma realidade compartilhada. O *superego* adapta as identificações com as figuras parentais e substitui os desejos materno e paterno por um processo identificatório de renúncias edípicas e internalização de proibições externas.

O *ego* apresenta uma técnica provinda de um saber prático que serve como meios para os melhores fins atribuídos pela disciplina dos prazeres nas ações éticas. Essa técnica é denominada como sublimação. Os prazeres de caráter censuráveis encontram vazão nas diversas formas racionais das ações humanas produzidas pelas atividades artísticas, morais práticas, intelectuais, políticas e sociais que estimulam a sociedade para o desenvolvimento. É preciso mencionar que o caráter punitivo do *superego* severo que pode danificar a estrutura psíquica comprometendo a condição de estabelecer equilíbrio entre os desejos, afetos e seus representantes internos e externos.

O *ego* ainda é influenciado por uma capacidade psíquica constituída das atividades morais, intelectuais e culturais por meio de identificações a um ideal de *ego*.

O ideal de *ego* serve como parâmetro de identidade do próprio *ego* segundo um modelo ideal buscado como referência de valor ético, moral e intelectual. O ideal de *ego* é baseado em um entendimento teórico ou especulativo consideram os objetos invariáveis dos primeiros princípios e visam objetivos necessários e universais da verdade do objeto da consciência. O processo psicológico que envolve um ego ideal, é um entendimento intuitivo que tem por objeto os primeiros princípios demonstráveis cientificamente sem passar pelas sensações, é um conhecimento adquirido intuitivamente. O processo psíquico descrito em termo psicanalítico como identificação supostamente poderia ser considerado um conhecimento por deduções demonstrado logicamente. O *insigth* tem como objeto os princípios primeiros e fins últimos, é o resultado da união do conhecimento intuitivo e científico. As disposições do caráter moral e intelectual da ética aristotélica sofrem a influência do meio ambiente e a prática de suas ações determinam a disposição para o vício ou para a virtude. A disposição das diversas naturezas da alma é composta por determinada natureza que também pode apresentar disposições para os vícios e para as virtudes. As potências das virtudes intelectuais da alma são possíveis quando as disposições das virtudes morais já estejam formadas pelas potências da alma que antecedem a de natureza intelectual e contemplativa. Cada disposição de caráter, seja para o vício ou para a virtude, está determinada pela potência da alma de natureza respectivamente similar a sua disposição. Da mesma forma as neuroses estão comprometidas de acordo com o desenvolvimento de suas estruturas psíquicas em desenvolvimento e assumem natureza compatível à estrutura psíquica responsável pela sua constituição de neurótica segundo Freud.

Das primeiras formas sensíveis de percepção de desprazer (*Unlust*) e da geração de necessidade (*not*) responsável por gerar estímulo (*Reiz*) devido à tensão (*Spannung*) até outras formas de alívio da dor (*Schmerz*) estão sujeitos a um processo regulador próprio da natureza do indivíduo influenciada pelos processos ambientais.

A filosofia aristotélica pode ser considerada uma precursora teórica para explicar as causas dos distúrbios psíquicos causados pelos vícios que corrompem o caráter moral e interferem no desenvolvimento nos demais processos psíquicos de caráter mais elevado para o desenvolvimento das virtudes intelectuais. A psicanálise também apresenta explicações para a causa de determinados comportamentos que apresentam inclinações psíquicas viciosas e, também, considera algumas ações como resultado de

uma estrutura psíquica bem constituída. As ações que tendem ao caráter vicioso e as ações das virtudes estão relacionadas com os prazeres que tendem aos vícios e aos prazeres das ações nobres.

Devido às semelhanças teóricas constatadas na filosofia aristotélica e na psicanálise freudiana quanto à composição e funcionamento da alma e dos processos mentais é possível compreender as formações dos vícios, das virtudes e das neuroses em Aristóteles e Freud. Embora se possa encontrar diversas semelhanças na constituição psíquica em Aristóteles e Freud, principalmente em relação a dor e ao prazer estabelecidas como características das ações, ao menos uma das diferenças deve ser imediatamente observada: a condição do caráter virtuoso como condição para uma vida feliz mencionada na *Ética a Nicômaco* não é encontrada nas obras freudianas. Ao contrário de Aristóteles que destaca a possibilidade real de uma condição feliz, Freud menciona o estabelecimento de um mal-estar, de um sujeito estruturado em uma condição neurótica que visa por abolir seus conflitos. Essa contradição parece não evidenciar diferenças conceituais estruturantes, pois as virtudes aristotélicas podem ser identificadas na condição neurótica, assim como os vícios, e o que parece ser abordagens antagônicas seria uma questão interpretativa.

Este é um estudo da filosofia antiga tradicional de Aristóteles e da psicanálise com abordagem teórica sobre a teoria da ação e o mal-estar na civilização particularmente em torno do princípio do prazer. A pesquisa é direcionada e orientada na linha da ética. Desde a antiguidade a formação do caráter é estudada a fim de compreender as ações humanas, os vícios e virtudes, etc. Os estudos contemporâneos também visam essa compreensão. A proximidade entre uma teoria contemporânea e uma teoria da filosofia grega antiga pode contribuir na reabilitação dos ensinamentos filosóficos tradicionais, particularmente a teoria da ação aristotélica e, também, justificar o valor filosófico da moderna psicanálise. A reflexão filosófica e psicanalítica acerca da natureza individual e coletiva e a compreensão sobre o que determina as ações boas ou más é um fim buscado pela excelência da virtude, argumento central da proposta das éticas das virtudes. A busca do conhecimento da constituição do caráter humano e de seu meio como bem final é o resultado dessa dialética teórica útil ao saber prático, científico e contemplativo.

As ideias da filosofia antiga são reconhecidas na moderna teoria psicanalítica apresentada aqui na temática: a teoria da ação e o mal-estar na civilização, seguida pelo questionamento, será que nada há para a felicidade além do princípio do prazer? As ações humanas são acompanhadas de dor e prazer, as ações do caráter vicioso visam

prazeres que levam aos vícios e as ações do caráter virtuoso encontram prazeres por meio de atividades com fins úteis. Os prazeres viciosos impedem o desenvolvimento das faculdades morais e intelectuais responsáveis por demais virtudes da alma racional. Essa ideia consta nas obras aristotélicas e freudianas. Nesta segunda abordagem, a freudiana, outros termos são utilizados com similar sentido atribuído por Aristóteles à alma, às disposições, aos vícios e virtudes.

Na técnica interpretativa e de intervenção terapêutica, o psicanalista direciona esse método interpretativo a um indivíduo que seja possível evidenciar aplicabilidade da técnica terapêutica. A proposta de um modelo interventivo para o tratamento das neuroses supõe a possibilidade de evolução ou de adaptação que torna o sujeito consciente e senhor de suas ações. Talvez essa via de estudo utilizada pela psicanálise sobre o caráter proposta como objetivo de viabilizar um modelo interventivo para os conflitos tenha afastado o interesse investigatório do tipo: o caráter do vicioso e do neurótico e suas respectivas escolhas e ações podem ser interpretado e compreendido na ética aristotélica tal como na psicanálise quanto ao seu caráter patológico? Se tratando da virtude da teoria aristotélica, existe a possibilidade de ser uma condição possível para a psicanálise uma vez que esta desenvolve um modelo terapêutico? As disposições de caráter, o hábito, e a mediania são condições estabelecidas para a formação do caráter enquanto vício, virtude e neurose?

De acordo com as explicações sobre a alma racional e irracional, compostas pelas suas funções nutritivas, sensitivas e desiderativas e suas disposições morais e intelectuais, suas faculdades e suas respectivas virtudes presentes na obra *De Anima*, podem ter certa correspondência com as ideias freudianas. A constituição da alma apresenta semelhanças significativas com a constituição do aparelho mental consciente, pré-consciente, inconsciente, representado pelo *id*, *ego*, *superego*, ideal de *ego*. A constituição da natureza humana enquanto inserida no meio ambiente, na comunidade da política e no cosmos sofre interferência entre essas dimensões, contribuindo para a formação do caráter segundo os vícios ou virtudes. Essa ideia que inclui a natureza política no indivíduo e a natureza individual na política está presente em Aristóteles e também em Freud.

O caráter moral dos vícios e virtudes abordados na *Ética nicomaquí*a e a natureza compulsória dos vícios pelos prazeres corporais, a influência do hábito e da educação sobre os prazeres, desejos e afetos parecem ser compatíveis com o que é apresentado pelas teorias psicanalíticas. O caráter vicioso incontinente, descrito por Aristóteles, supõe-se ser compatível com as descrições do neurótico das obras



freudianas, a quem se destina a técnica terapêutica. As disposições de caráter como a neurose são abordadas tanto pela teoria aristotélica quanto pela psicanálise como uma condição natural mediana entre o vício e a virtude.

A adaptação moral, intelectual e psíquica, da filosofia aristotélica e da psicanálise, é adquirida por influências externas e o ideal é que seja afetada proporcionalmente, conforme sua natureza intermediária entre os vícios e as virtudes, os instintos destrutivos e conservadores, as pulsões de vida e de morte.

Ao analisar a teoria aristotélica e a freudiana, têm-se como objetivos encontrar, nos processos de formação dos vícios e virtudes em relação aos prazeres e desejos, da razão e da divisão conceitual de alma irracional e racional, argumentos que justifiquem, seja pelo conceito de neurose, de vício ou de virtude, que os prazeres e desejos devem ser educados como primeira condição para o desenvolvimento moral e psíquico. Também que, pelo desenvolvimento racional e intelectual, tanto o indivíduo como a sociedade podem atingir melhores condições de vida pela educação. Pode ser compreendido que a educação inicia no tratamento sobre os desejos e prazeres alcançando até as condições de produzir ciência e filosofia. Ao atribuir às virtudes do intelecto as condições perfeitas para a autossuficiência.

Nesta pesquisa busca-se também compreender se as recordações das situações traumáticas, que antes estavam no inconsciente, ao tornarem-se conscientes podem apresentar uma propriedade da razão presente no caráter virtuoso.

As ações individuais precisam ser educadas através do meio externo que também possui as mesmas características originárias do indivíduo; essa educação sobre as ações visa ajustar o caráter. Essa educação do meio ao indivíduo é encontrada na ética aristotélica e na psicanalítica, ambas são responsáveis pela educação dos prazeres que resultam em desejos por ações que tenham como fim trocas afetivas, fins práticos e aplicações teóricas.

A ética aristotélica e a psicanálise freudiana apresentam muitos aspectos em comum que devem ser estudados com maior interesse pelos psicanalistas e psicólogos uma vez que Aristóteles foi o precursor da psicopatologia a qual a psicanálise empenhou-se em compreender e propor técnicas práticas para tornar tangível o que há de melhor no ser humano, as virtudes e a cura das aflições. Muitos estudiosos de Freud associam sua teoria à pensadores diferentes em diversos contextos. A complexidade e amplitude da teoria psicanalítica permite esse diálogo entre Freud e tantos outros filósofos e estudiosos. A interpretação filosófica e psicanalítica lacaniana e de Ricoeur entre Aristóteles e Freud oferece grande possibilidade de reflexão filosófica e



psicanalítica quanto à formação ética e das ações morais em Aristóteles, com a compreensão da estrutura psíquica individual e social descrita por Freud. O que resulta do estudo ético aristotélico e freudiano é de caráter instrutivo para a análise e avaliação do ser humano e da sociedade além de propor planos educacionais e políticos para melhoramento psíquico e moral do ser enquanto indivíduo, comunidade e sociedade.

Essa pesquisa visa encontrar justificativas na teoria aristotélica que considerem as intervenções educacionais ou terapêuticas propostas na psicanálise como condições para o desenvolvimento das virtudes. Considerando a eficácia da teoria e do método analítico, terapêutico e educacional da psicanálise, espera-se demonstrar a devida importância que a teoria aristotélica atribui ao conhecimento científico e filosófico como condição para a autossuficiência, a aquisição do sumo bem, ou seja, a possibilidade de vida feliz. Desse modo esperara-se que essa pesquisa possa defender a amplitude da técnica psicoterapêutica freudiana que vai além do tratamento das neuroses e é principalmente proposta para a busca das virtudes fundamentada na teoria aristotélica e na psicanálise freudiana.

Um estudo entre as teorias aristotélicas e freudianas visa alcançar a possibilidade de justificar a importância do método analítico desenvolvido por Freud para resolução de conflitos de ordem psíquica, uma vez que poderiam ser encontrados princípios das virtudes morais e intelectuais na formação da estrutura psíquica, nas intervenções psicanalíticas educacionais e terapêuticas e no método analítico da associação livre. Mesmo que a psicanálise considere as neuroses como incuráveis, mas que solucione problemas sintomáticos e possibilite a representação consciente de materiais antes inteligíveis, encontra-se nesse aporte teórico a importância dada à educação, às artes, ao saber científico e filosófico para o melhoramento do ser humano e da sociedade. A construção desse diálogo teórico pode contribuir também para a sugestão de um modelo terapêutico preventivo na educação de crianças e no auxílio aos educadores, evitando a repetição de comportamentos inadequados dos educadores para seus filhos e alunos através da análise das ações e dos sentimentos nas psicoterapias e nas orientações, seguindo as explicações psicanalíticas e aristotélicas. E esse diálogo entre Aristóteles e Freud proporciona modelos educacionais nas políticas públicas que orientem para a formação do caráter virtuoso e evitem os traumas e comportamentos compulsivos. Essas teorias também podem ajudar a fundamentar leis a respeito da tolerância sobre os castigos impostos às crianças e considerar a gravidade dos traumas psíquicos sobre atos criminosos para estabelecer leis justas nos julgamentos e na aplicação das penalidades.

Considerando a eficácia do modelo psicanalítico de intervenção e os argumentos filosóficos da ética aristotélica, poder-se-ia justificar a necessidade do acesso à psicoterapia precocemente, oferecendo às crianças e adultos, com incentivos públicos, o acesso a esses serviços na educação e na saúde, uma vez que a proposta é solucionar conflitos de ordem emocional de forma consciente que irá refletir-se no âmbito social e nas gerações posteriores.

Por fim, este estudo justifica a necessidade de oferecer a devida importância ao papel do hábito e à educação, partindo das primeiras instituições de base, a educação, como forma contínua, desde a infância, na formação moral, educando corretamente seus impulsos e ensinando a desejar corretamente para evitar a formação do caráter vicioso. Focar na qualidade educacional como um processo contínuo evitaria os problemas éticos do mau uso do poder político e da ciência para fins egoístas e injustos de indivíduos viciosos.

Os estudos psicanalíticos e aristotélicos sobre as virtudes e a constituição psíquica justificam o quão fundamental é para o desenvolvimento individual e social produzir conhecimento como bem comum entre indivíduo e sociedade.

Para estabelecer esses paralelos conceituais julgou-se ser suficiente destacar algumas formulações das obras *De Anima* e *Ética a Nicômaco* que estão expostas no primeiro capítulo e das obras freudianas, *Além do princípio do prazer*, *O Ego e o Id* e *O mal-estar na civilização*, no segundo capítulo. No primeiro capítulo é abordado o tema da ética aristotélica, no segundo capítulo a abordagem é sobre ética psicanalítica freudiana e, por fim, o terceiro capítulo as aproximações conceituais e estruturais entre essas duas teorias. Os capítulos expõem a análise da estrutura do caráter humano estabelecido pelo comportamento do vício e da virtude, pelo critério do prazer, e da teoria da ação que envolve o desejo, a deliberação e a escolha.

O critério pelo qual foi estabelecida a análise de cada capítulo deve-se a constatação de que ambas as teorias as disposições do caráter são formadas pelo desejo da busca pelos prazeres, pelas práticas das suas ações de acordo com os desejos, as deliberações e escolhas que reforçam tanto as disposições viciosas quanto as virtuosas. A confrontação teórica proposta e a delimitação temática, em comum nos capítulos desenvolvidos, visam compreender a natureza das ações e formação do caráter humano na perspectiva aristotélica e freudiana.

A primeira forma de percepção é a sensível e o prazer é a primeira condição para os meios que visam os fins das ações, em vista dessa constatação, os três capítulos abordam o assunto do prazer. A segunda questão importante para a compreensão ética é

a referência sobre a ação como componente que leva à conduta do reforço ao vício ou a virtude dependendo de como é sua sequência de ações ou seu impedimento por meio racionais. É atribuído à prática das ações o hábito que tende às ações viciosas e às ações virtuosas e a sua relação estabelecida quanto à forma, qualidade e obtenção das sensações relacionadas ao prazer. Tendo em vista essa relação entre prazer e ação que compreendem a uma teoria da ação segundo os desejos, as deliberações e escolhas.

É possível considerar que a teoria aristotélica e a freudiana apresentam ideias convergentes e até complementares sobre a formação dos processos mentais e no desenvolvimento do caráter moral e intelectual que resultam em ações do caráter descrito em Aristóteles e analisadas por Freud. As semelhanças teóricas para explicar as ações humanas e caráter levantam suspeitas que a neurose definida pela psicanálise seja à disposição do caráter moral e intelectual intermediário definido em termos aristotélicos. Outra consideração a ser analisada é a de que a estrutura psíquica descrita por Freud não seja distinta da estrutura da alma teorizada por Aristóteles. Para estabelecer esses paralelos teóricos foi ponderado como suficiente destacar algumas formulações da obra *De Anima* e da *Ética a Nicômaco* que está exposto no primeiro capítulo e as obras freudianas, *Além do princípio do prazer*, *O ego e o id* e *O mal-estar na civilização*.

Enquanto a ética das virtudes aristotélica apresenta interferência sobre a felicidade, a proposta da psicanálise, que consideramos também como uma teorização ética<sup>1</sup>. A lógica desse estudo situa a relação desejo/prazer – deliberação/escolha – em uma teoria da ação. A ação para ser de responsabilização moral exige desejo, deliberação e escolha voluntária e livre para agir, logo, a ação sempre deve ser o resultado de decisões e escolhas. O desejo de prazer põe em movimento o querer, a razão atua ou não com deliberação e escolhas (tomada de decisão) e nessa perspectiva ocorre ou não a ação.

---

<sup>1</sup> A ideia de uma ética na psicanálise consiste no julgamento sobre as ações de forma explícita ou implícita. Essa abordagem é mencionada por Lacan. Tradicionalmente a ideia de estar associada a um processo consciente como uma forma de raciocínio. A ideia de uma reflexão sobre as ações em um sentido amplo se refere a algo que necessariamente se enuncia e passa pela consciência. Vieira (2001), se refere a uma fórmula construída sobre a ética sobre um dito sobre os dizeres do homem pela articulação a um valor. A natureza da ética da psicanálise confere um valor afetivo à ação, na abordagem lacaniana o desejo está situado como parâmetro ético da psicanálise. A ética da psicanálise não está voltada para um soberano bem, pois o valor dos registros das ações e da fala são complexos devido seu caráter de registro universal e singular, como destaca Vieira (2001). Vieira considera que a ética da psicanálise segundo as obras lacanianas, *Televisão*, seminário 07 e seminário 20 se referem a uma ética do Bem-dizer, estas obras lacanianas são consideradas por Vieira como referências sobre a ideia de escolha e a ética sobre a mudança conceitual de afeto uma vez que o discurso analítico aponta para a relação do indivíduo e do outro. A ética do bem dizer está associada ao método freudiano.

Os capítulos foram então divididos com os textos referentes aos assuntos pertinentes em comum entre as éticas, a aristotélica e a freudiana, que respectivamente estão organizados sobre o tema do prazer, da teoria da ação que envolve o desejo, a deliberação e as escolhas. Cada tema versa sobre o aspecto relacional estabelecido entre os vícios e as virtudes. Cabe iniciar esta pesquisa falando sobre os temas em relação aos vícios, pois essa é a primeira condição humana e também comum à alma = psique. O primeiro capítulo aborda a *Ética a Nicômaco* e algumas relações com a obra *De Anima*, pois apresenta definições sobre o caráter que podem intuitivamente serem relacionadas às questões psicanalíticas. O segundo capítulo é elaborado por algumas obras freudianas, as quais estabelecem intuitivamente relações com a *Ética a Nicômaco* mas apresenta também a psicanálise já consolidada sem alterações e com as complementações necessárias da teoria freudiana, principalmente no que se refere às relações estabelecidas na presente pesquisa. O terceiro capítulo é destinado a uma análise sobre os capítulos anteriores por intermédio de comentaristas que apontam algumas relações teóricas entre a filosofia antiga e a psicanalítica. Não cabe aqui discutir as particularidades teóricas das teorias sobre temas dos comentadores mencionados no terceiro capítulo, mas mencionar suas considerações teóricas enquanto comentadores.

As traduções das obras freudianas foram escolhidas conforme o editor que se ateu a apresentar as traduções revistas com termos mais apropriados para as terminologias psicanalíticas para evitar associações erradas por uma tradução literal do alemão.

## **2 A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA E A ANÁLISE FILOSÓFICA DO CARÁTER MORAL E ÉTICO**

A ética aristotélica aborda assuntos a respeito do caráter humano quanto a sua natureza mental em relações as condutas éticas e morais e também sobre as condutas sociais, antissociais e disfuncionais. A ética antiga é a precursora no estudo da psicopatologia e da compreensão integrada respectivamente na esfera biológica, política, social e individual, do ser composto por suas diversas naturezas derivadas de suas condições físicas e ambientais.

A condição humana é a natureza mais completa em relação aos demais seres vivos e é tal como a natureza de seu habitat com todas as características das diversidades de vida que nele habita. As forças naturais são disposições que interferem as novas formas adquiridas pela interferência do ambiente físico e social segundo uma predisposição humana nata para o aperfeiçoamento ou corrupção do caráter. A ética aristotélica consiste em apresentar formulações teóricas que fundamentam a formação do caráter e as ações humanas constituída pela potência de suas capacidades naturais pela condição humana e a ambiental.

A teoria filosófica da moralidade considera o ente humano com uma alma racional capaz de adquirir vontade livre e uma mente que é cede de sentimentos naturais e inclinações. A influência das emoções podem ser um obstáculo para as vontades livres da alma racional em relação as normas morais socialmente impostas para a adaptação ao meio ambiente. Embora a condição humana seja dotada da alma racional, nem todas as pessoas detém de habilidades psicológicas para atingir padrões morais capazes de suprir os parâmetros éticos comunitários.

### **2.1 O PRAZER COMO PRINCÍPIO DO CARÁTER**

O prazer é uma das primeiras percepções físicas seguida da percepção da dor. A dor provém da degradação orgânica que é ocorrência natural do ser vivo enquanto substância orgânica. O alívio da dor é uma condição geradora de prazer uma vez que estabelece a normalidade orgânica do ser vivo. As interferências externas do ambiente com o ser sensível também são responsáveis pelas causas de dor e de prazer. A degradação do organismo por meio externo é causa de acúmulo de dor e a restauração é

causa de prazer devido à sensação de alívio. Outras fontes de prazeres estão relacionadas às experiências agradáveis proporcionadas pelas percepções do tato, do paladar e do olfato em contato com o meio externos que formam registros de memórias e lembranças que influenciam comportamentos repetitivos em função da busca pelo agradável.

A lembrança da dor também é uma condição inerente ao ser humano que o faz procurar meios mais agradáveis para amenizar a sensação desagradável de forma a evitar ou a interromper um processo sensível desagradável conforme os mecanismos encontrados na experiência do corpo com o meio externo que é o processo de aprendizagem em relação ao meio ambiente no que tange o ser sensível. Como a primeira forma de percepção ocorre pelos sentidos da dor e do prazer, uma análise sobre a alma como potencia perceptiva a esses sentidos se torna um estudo necessário. A primeira condição determinante para a constituição do caráter humano está relacionada a forma que os prazeres influenciam as ações e como as ações determinam o caráter. Também é pelo sentimento de prazer e dor que não só as lembranças são formadas, mas também os processos imaginativos e de pensamentos que serão as sequências para os estabelecimentos de outros níveis de formações de vícios e de virtudes uma vez que as percepções sensíveis são associadas às imaginativas, emotivas e especulativas.

A primeira forma de percepção ocorre a nível vegetativo que consiste nos processos metabólicos de crescimento, nutrição circulação sanguínea e outros processos biológicos. Esse nível vegetativo da alma aristotélica é um aspecto de um todo que é a alma. Os aspectos da existência humana envolvem vários níveis funcionais que compõem a totalidade da pessoa até o nível pensante. Para Aristóteles cada parte da alma tem um objetivo intrínseco, mas também distintivo.

Outra forma de percepção é o nível apetitivo que busca a satisfação de acordo com a inclinação dos desejos. Assim como a nível vegetativo é uma condição das plantas, também é nos animais e conseqüentemente é parte da condição humana. Assim como a condição humana compartilha da condição animal, a parte apetitiva da alma é a condição do desejo do corpo físico sensível que atua no organismo em que o tato e o paladar estão sujeitos aos experimentos de dor e satisfação. A satisfação ocorre com o alívio da dor ou com os estímulos externos agradáveis aos sentidos perceptíveis da natureza orgânica. A sensação de dor e de prazer são determinantes para a formação do caráter pois são as primeiras fontes de estímulo vivenciadas pelas partes que compõem a alma das quais são cede dos primeiros registros que afetam e alteram o estado de natureza da alma.

Aristóteles em sua obra *De Anima*, no primeiro livro, no quinto capítulo, afirma que, em cada parte da alma estão todas as partes da alma, sendo elas da mesma espécie entre si e inseparáveis em relação à alma inteira que é essa divisível (DA 5411b19). No segundo livro de *De Anima*, ele define como substância a matéria, primeiro no sentido de ser algo não determinado, segundo, como algo já determinado por figura e forma e, em terceiro, como sentido composto entre elas. A matéria é potência, e a forma, a atualidade (DA 1412a6). A alma é definida como a primeira atualidade corporal, e a vida, como potência (DA 1412a20). Ele atribui à alma como um todo, mas divisíveis em partes iguais a si, em uma relação entre substância e determinação, ou seja, se o olho tivesse uma alma, a alma seria representada pela visão.

A relação entre o corpo inteiro e alma mantém o mesmo funcionamento e dependência existente entre cada parte do corpo e sua percepção sensível tal como sementes e frutos são em potência. A alma é a potência, e o corpo, o ser em potência (DA 412b27). A alma não é separada do corpo e, se partes da alma fossem partíveis, não seriam separáveis. As partes do corpo podem ser elas mesmas atualidades, mas as partes do corpo que podem ser separadas não podem ser atualidades (412b27). Aristóteles afirma que a potência da alma é o princípio das capacidades nutritiva, perceptiva e de movimento. Onde subsistem essas potências, subsistem o prazer e a dor, pois onde subsiste o apetite, subsiste o desejo. “Por ora, é suficiente dizer isto: que entre os seres vivos que possuem tato também subsiste o desejo” (DA 21466). Anterior à potência da alma estão algumas atividades e ações segundo suas determinações, que são anteriores às potências, ou seja, certas atividades e ações antecedem às potências que têm, por princípio, o nutrir, o perceber e o mover (DA 415a14). A alma subsiste com seus objetos, pois, não lhe é possibilitada, subsistir-se sem eles. Entre a potência da alma, o mais natural é produzir algo similar a si mesmo, pois natural de um ser vivo é gerar outro ser semelhante a si (DA 415a22).

A potência da alma está relacionada com os seus objetos correlatos e, por esse motivo, é preciso defini-los. Esses objetos são: o alimento, o perceptível e o inteligível (DA 415a14). Todos desejam, por natureza, produzir outro ser igual a si e pertencer ao eterno e ao divino dentro de suas capacidades, buscando esse fim com empenho em vista de um objetivo final em relação de seu objetivo inicial acrescido por um alcance de maior valor moral (DA 41a22).

A alma é o princípio e a causa do corpo. A causa do ser é a substância, e a alma, além de ser causa e princípio, também é atualidade determinante do que é em potência (DA 415b10). A alma tem como fim algo segundo sua natureza, que almeja algo em



vista de outro. “E o em vista de, tem dois aspectos: *o de quê*, e o *em quê*” (DA 415b15). O primeiro movimento local parte da alma (DA 415b21). A alma tem como princípio a potência de sua conservação e a de sua natureza, e o que a prepara para a sua atividade é o que a nutre.

O animado é o produto da geração como o que se nutre. “E é produtor de geração – não a desse que se nutre, mas de outro com o que se nutre, pois, a substância deste já existe e nada gera a si mesmo, apenas se conserva ” (DA 416b11). Aristóteles considera que é segundo o fim que algo pode ser designado, e o fim é a geração de iguais, logo, a primeira alma é essa capacidade. “Uma vez que é justo designar todas as coisas a partir de seu fim – e uma vez que o fim consiste em gerar outro como si mesmo -, a primeira alma seria a capacidade de gerar outro como si mesmo” (DA 416b23). A percepção sensível consiste em ser movida e afetada, mas não percebe a si mesma, pois ela não existe em atividade, mas em potência quando afetada (DA 417a2). Aristóteles menciona que alguns creem que o que a afeta é algo semelhante a ela mesma (DA 41632).

Aristóteles argumenta na obra *De Anima* que tanto a percepção quanto o objeto da percepção serão um em potência e outro em atividade, e diz: “Primeiro, então, tratemos como sendo a mesma coisa o ser afetado, o ser movido e o entrar em atividade” (DA417 a14). A atividade imperfeita é o movimento, e todo movimento é afetado por uma força em atividade, o que a afeta é o semelhante e o não semelhante. Também considera que o que é afetado é o não semelhante que, ao ser afetado, passa ao estatuto de semelhante. “Por isso existe, conforme dissemos, em um sentido, o ser afetado pelo semelhante e, em outro sentido, o ser afetado pelo dessemelhante. Pois é o dessemelhante que é afetado, mas, tendo sido afetado, é semelhante” (DA 417a14).

Aristóteles faz a distinção entre potência e atualidade e considera terem as propriedades do conhecimento uma vez que, ao ser diferente e igual e sofrerem ações mútuas, a experiência proporciona o conhecimento. Uma das formas de obter o conhecimento em potência é por alteração, proporcionada pela aprendizagem em vivências repetidas que permitem a passagem de uma disposição contrária à outra. O que é chamado como atualidade, é o conhecimento da experiência anterior como percepção sensível que se coloca em exercício em diferentes realidades captadas por outras potencialidades da alma em exercício (DA 417a21). Aristóteles diferencia a percepção e o pensamento, sendo que a percepção depende do objeto da percepção, e o pensamento depende do querer que é de si próprio. A atividade da percepção se refere aos particulares, enquanto que do conhecimento, aos universais. O perceber é uma



disposição presente desde o nascimento como um conhecimento. A primeira mudança da percepção é produzida pelo progenitor e o mesmo ocorre com a ciência. “E isto é similar para as ciências que tratam dos objetos da percepção, e pela mesma razão: porque os objetos da percepção são particulares e externos” (DA 417b16). A capacidade perceptiva é potencialmente o que é o seu objeto em atualidade, mas é afetado enquanto não semelhante. “Portanto, ela é afetada enquanto não semelhante, mas, uma vez que tenha sido afetada, ela se assemelha e torna-se tal como ele” (DA 417b30).

As percepções sensíveis são percebidas por si mesmo, em que um é próprio de cada sentido; outro, comum a todos, e outro, por acidente (DA 418a7). O perceber é tornar-se a si mesmo em atividade aquele que é em potência (DA 423b27). A percepção discerne o excesso, e o sentido é a média entre os contrários nos objetos da percepção. “Por isso o similarmente quente ou frio, e duro ou mole a nós, não percebemos, mas só os excedentes, sendo os sentidos como que uma certa média do par de contrários nos objetos perceptíveis. É por isso que discerne os objetos perceptíveis” (DA 423b27). Somente é possível discernir os extremos o que está em relação a eles como a média deles que potencialmente pode tornar-se igual. Assim ocorre com o sentido em relação à ação. “E é preciso, assim como o que está para perceber o branco ou o preto, não ser nenhum dos dois em atividade, mas, ambos em potência (e da mesma maneira nos outros casos), também, no caso de o tato não ser quente nem frio” (DA 423b27).

O órgão sensorial primeiro subsiste enquanto potência sendo ele o mesmo, mas também diverso (DA 424 a16). É o excesso sobre os objetos perceptíveis que destroem os órgãos sensoriais (DA 424 a28).

No terceiro livro da obra *De Anima*, o filósofo considera existir percepção sensível relacionada à visão, à audição, ao paladar e ao tato (DA 424b22). Ocorre uma necessidade simultânea de se destruir e de se conservar na atividade relacionada ao perceptível e na que possui a capacidade de perceber. Essas são uma única, mas é diversa.

A necessidade em se destruir e em se conservar não ocorre enquanto potência (DA 426 a 15). A percepção sensível é uma razão que é destruída pelo excesso (DA 426b17). Não é possível discernir coisas separadas por meios separados (DA 426b23), nem é possível discernir coisas distintas em tempos separados (DA 426b23). O que é indivisível não pode ser movido ao mesmo tempo por movimentos contrários estando em tempo indivisível. O que é indivisível pode ser em potência os contrários enquanto atividade que é divisível, mas não pode ser contrária nem divisível enquanto ser (DA 426b29).

Aristóteles destaca a importância da percepção do tato para a subsistência do ser vivo, que depende da percepção sensível. Para a ocorrência da percepção, é necessário o contato tátil e a percepção da distância, mas, para isso, somente será necessário um intermediário que afeta o agente, o objeto, sendo afetado e movido pela percepção e movido pelo intermediário (DA43b18). Os sentidos sensoriais percebem por tato e por um outro órgão intermediário, mas apenas o tato é capaz de ter percepção por si mesmo (DA43a11). O excesso de todo objeto perceptível destrói o órgão sensível, assim como o tangível destrói o tato, que é imprescindível para a existência de um animal. O excesso dos tangíveis destrói os órgãos, e o próprio animal, pois é o órgão fundamentalmente mais necessário para sua subsistência (DA435b4).

Zingano (1998) aponta para uma aparente sustentação de que Aristóteles não considera o pensamento uma afecção, mas uma dimensão da alma. “Todas as afecções da alma são fenômenos psicofísicos, mas nem todo fenômeno da alma são afecções” (p. 13). Zingano (1998) identifica duas fases em que Aristóteles passa antes de sustentar sua tese sobre a atividade na ética. A tese final, expressa no *De Anima*, é que os universais são produtos da atividade da razão afetada pela sensibilidade.

Basicamente, Aristóteles afirma então que o funcionamento do intelecto consiste num repouso do movimento causado na alma pelas impressões sensíveis. Finalmente, na terceira e última tese, expressa no *De Anima*, Aristóteles sugere agora que os universais não se formam na alma através do repouso do movimento causado pelas afecções sensíveis, mas são o produto da atividade da razão, que os engendra a partir do que é dado na sensibilidade (ZINGANO, 1998, p. 27).

Aristóteles estabelece uma comparação entre o pensamento e o intelecto, atribuindo-os ao pensamento as características de serem únicos e contínuos. “Ora, o intelecto é uno e contínuo como o pensamento, e o pensamento são as coisas pensadas – que são unas por estarem em sucessão, como o número e não com a magnitude” (DA 407a2).

Uma consideração a respeito do intelecto é que o raciocinar, assim como o amar e o odiar, são afecções do que possui o intelecto e não propriamente do intelecto. “O raciocinar, o amar ou odiar não são afecções do intelecto, mas daquele que possui intelecto enquanto o possui” (DA 408b18). O intelecto é mencionado como outro gênero de alma e que pode ser separado. “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível” (DA 413b24).

Aristóteles menciona cinco potências da alma que são referentes a: nutrição, percepção, desejos, locomoção e raciocínio. “E mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa” (DA 414a29). O tato se refere ao paladar que está relacionado ao desejo: “Por hora é suficiente dizer isto: que entre os seres vivos que possuem tato, também subsiste o desejo” (DA 414b6). A potência perceptiva e desiderativa mantém uma relação de existência entre elas, pois as percepções do prazer e da dor, obtidas pela potência perceptiva, são também uma potência desiderativa.

E, se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois o desejo é apetite, impulso e aspiração; todos os animais têm ao menos um dos sentidos – o tato- 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 414b21).

Ao observar as origens dos desejos no nível vegetativo e apetitivo é possível constatar que a formação do caráter está submetida a primeira natureza da condição humana. Essa parte da alma assim como estabelece vínculos com a totalidade da alma, estabelece também vínculos com os objetos que afetam a alma e delimitam a formação do caráter em relação ao seu nível perceptivo.

A alma como um todo é afetada em suas partes por objetos semelhantes e sofrem alterações em relação ao seu estado de origem. As interferências externas e a disposição natural em ser afetada alteram seu estado devido ao modo e a intensidade em que estão sujeitas as interferências do seu meio. As características e capacidades da alma mesmo afetada pelo ambiente não mudam suas propriedades, entretanto a interferência da experiência vivenciada altera a qualidade de cada capacidade da alma em sua especificidade. A alteração da qualidade de cada capacidade anímica resultará no caráter dado a condição humana segundo a atividade desempenhada por cada parte anímica e conforme a interferências em que elas tenham sido afetadas.

### **2.1.1 O prazer do caráter vicioso: implicações morais**

Na obra *Ética a Nicômaco*, o filósofo apresenta disposições de caráter considerando que a natureza primeira é a natureza animal, constituída pelas sensações, que afetam a alma. É nessa experiência que ocorrem as primeiras percepções que irão

compor os registros de sentido, de conhecimento e de pensamento através da percepção sensível.

No início da obra aristotélica, o filósofo afirma que o bem maior que devemos buscar e com vistas ao melhor fim, deve ser aquele que corresponde ao bem comum, o bem comunitário.

Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo, tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-estados (EN 1094b5-10).

É possível que a associação ética em relação aos prazeres possui um desdobramento valorativo na formação do caráter humano conforme sua realização e interferências no desenvolvimento com outras partes ou atividades da alma. Poder-se-ia considerar que a origem ou a parte inicial do desejo parte dos prazeres primitivos originados pela parte nutritiva e sensitiva da alma. Considerando a afirmação aristotélica sobre a preferência dos homens aos quais ele classifica como, “vulgares”, podemos inferir que existe predominantemente diferentes prazeres de acordo com as diferentes disposições de caráter, sendo os prazeres corporais os menos admirados. No Livro I da obra *A Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que, nos homens mais vulgares, o bem está identificado com os prazeres, pois amam a vida de gozos, e a maioria dos homens se mostra em tudo igual a escravos, quando visam uma vida bestial. Aristóteles diz:

A julgar pela vida que os homens em geral, a maioria deles, e os homens de tipo vulgar, parecem (não sem certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida de gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a vida contemplativa. A grande maioria dos homens se mostra em tudo igual a escravos, preferindo uma vida bestial, mas encontram certa justificação para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas partilharem o gosto de *Sardanapalo* (EN 1095b10-20).

Cabe lembrar que cada disposição tende a produzir outro ser semelhante a si. No VI livro, Aristóteles argumenta que alguns prazeres podem ser encontrados em atividades que têm como fim um bem. Esses prazeres são encontrados nas atividades que devem ser buscadas devido a seus resultados que infligem a dor e não levam à compulsão, porém somente podem advir de uma forma de caráter que não tenha sido

danificado por prazeres que teriam contribuído para uma disposição viciosa. Aristóteles diz que alguns prazeres são encontrados na atividade contemplativa que somente pode ser efetuada por uma disposição de igual caráter visando igual bem como fim. Esse conceito aparece na seguinte citação:

Aliás, a atividade canalizada para os apetites que têm esses bens por objeto é a atividade daquela parte do nosso estado e natureza que permaneceu incólume; pois em verdade há prazeres que não envolvem dor, nem apetite (como os da contemplação, por exemplo), estando a natureza intacta nesses casos (EN 1115a35-5).

Os prazeres estão a serviço dos fins buscados devido a faculdade em exercício independentemente das disposições de caráter. Não são eles a atividade da faculdade e nem produto delas. Portanto, os prazeres representam uma totalidade específica em relação a outra parte de um todo como citado por Carvalho e Stefani (2021, p. 104): “O prazer é um todo a cada momento” A questão do prazer no livro VII fala de como complementar ao que Aristóteles propõe no livro X, da *Ética Nicomaquéia*. O prazer é por ele exposto como o que acompanha a atividade, e que não equivale à atividade em exercício. “O Livro VII não equivale prazer com atividade que causa prazer, o que seria problemático, pois no Livro X há uma clara distinção entre atividade que causa o prazer e o prazer em si mesmo” (CARVALHO, STEFANI, 2021, p. 16).

Wolf (2010) compreende que, no primeiro tratado sobre o prazer, existe uma discussão da vida ética e certa incoerência em relação a determinados prazeres. O segundo tratado sobre o prazer se refere à vida ética solucionando a problemática inicial. A autora propõe uma análise considerando o aprofundamento diversificado desses prazeres que devem ser separadamente analisados.

O primeiro tratado sobre o prazer não só engata imediatamente no texto que discute a vida ética, mas também em seus traços objetivos está fortemente marcado por essa problemática. Ao contrário, o segundo tratado sobre o prazer precede a explicitação da forma de vida contemplativa e também seu conteúdo está fortemente referido a esta. Em virtude do seu enraizamento diversificado, também aqui vamos expor os dois tratados sobre o prazer e explicitando posteriormente o segundo em comparação com aquele (WOLF, 2010, p. 199).

Sobre os objetos dignos de escolha como um bem final, para Aristóteles a felicidade é o bem que procuramos por si mesmo e em vista da felicidade (EN 1098b30-

5). As preferências por certos bens são almejavéis conforme o que visa cada disposição de caráter. Alguns buscam a felicidade por via da virtude, da sabedoria prática, outros por via da sabedoria filosófica e outros por vias da prosperidade exterior (EN 1098b20-30). Segundo Owen (2010), alguns prazeres devem ser abandonados para o alívio do sofrimento, e isso gerará satisfação, além do que parece haver prazeres de autopreservação para a saúde que se sobrepõem aos prazeres de autodestruição que causam enfermidades.

O ponto surge de maneira aguda com o exemplo que Aristóteles escolhe para discutir: o da convalescença. Notamos que estamos sarando e nos deleitamos com isso (é um processo perceptível para um estado natural); mas o que queremos e valorizamos é a saúde quotidiana, que é dificilmente notada, mas o que não trocaríamos por nenhuma convalescença, por mais deleitosa que seja (OWEN, 2010, p. 90).

Segundo Owen (2010) é possível compreender que algumas atividades são importantes para o bom estabelecimento da alma e são dignas de serem desejadas e almejavadas como objetos pertencentes à felicidade independentemente da satisfação por elas proporcionadas. Já Hobuss (2009) justifica que os prazeres sensuais são prazeres buscados por todas as classes de pessoas, pois são agradáveis por si mesmos, mas tal condição não é unicamente agradável, uma vez que os prazeres sensuais podem desencadear conflitos, exceto no indivíduo dotado de temperança cujo caráter deve ser ajustado com o uso necessário desses prazeres preservando sua condição desiderativa. Compreender que esses prazeres podem desencadear conflitos dolorosos e que pessoas dotadas da virtude da temperança não estabelecem conflitos com tais prazeres é uma possível explicação ética sobre a forma correta sobre essa classe de prazeres.

Então, o uso correto dos prazeres do corpo pode fazer parte de determinado caráter moral descrito na *Ética a Nicômaco*. O primeiro Livro afirma que o prazer é um estado da alma e que: “[...] para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também aos atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude” (EN 1099a5-10).

Em sua análise sobre a natureza do prazer, Aristóteles explica que, na maioria das vezes, os prazeres apresentam-se em conflito entre si, porém as pessoas virtuosas sentem prazer com atos virtuosos, pois eles são aprazíveis por sua própria natureza (EN 1099a10-15). Owen (2010) argumenta que:

Todos os prazeres são atividades que constituem um fim em si mesmo, neles não estamos nos tornando isso ou aquilo (saudáveis, digamos), mas estamos usando as faculdades de que dispomos. Os únicos prazeres que têm alguma justificação ulterior para além deles próprios são aqueles encontrados nos homens que estão sendo conduzidos para o aperfeiçoamento de suas naturezas, neste caso (como guloso), o funcionamento das partes saudáveis na convalescença tem um ponto a mais: o de promover a saúde total, mas o funcionamento equivalente de tais partes no homem inteiramente saudável não tem tal ponto a mais (OWEN, 2010, p. 91).

Há algo considerado “sublime” no homem que pertence tanto à natureza individual e do habitat, é evidenciado quando é atribuído ao homem dotado da virtude, o senso crítico do bem comum. Viver segundo as regras da proteção, da igualdade e da bondade se deve à uma atividade relacionada às ações nobres. Nesse aspecto, o prazer está ligado à atividade da alma e às ações virtuosas.

Em consequência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesmo. Pois que, além do que já dissemos o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos (EN 1099a5-10).

No primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, o filósofo diz haver, na constituição humana, um elemento irracional duplo. Em um deles não há nenhum princípio racional, sendo denominado como vegetativo, pois ele responde às necessidades de nutrição e crescimento, enquanto que o outro tem elementos apetitivo e sensitivo, além de ter alguma relação com o princípio racional o qual pertence a outra parte da alma. Talvez seja esse o “algo divino na natureza do homem” que obedece aos princípios racionais externos. Aristóteles explica esse elemento irracional com uma dupla natureza:

Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações. E, se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o 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 102b30-1103a).

Wolf (2010) argumenta que Aristóteles introduz sua concepção de prazer na atividade pela distinção de três níveis onde a vida humana se situa: estado de carência, constituição natural e atualização dessa constituição. Há outra distinção, que está entre o bem para alguém e o bem como prazer absoluto. Nessa concepção, o primeiro tratado



do prazer defende a característica que remete a uma ordem distinguindo os níveis de prazeres e atribuindo esses níveis entre o bem individual e o bem absoluto.

Wolf (2010) cita a existência de prazeres ocasionados pela extinção da dor devido aos estados de carência que, satisfeitos, retornam ao estado inicial e regulamente precisam ser satisfeitos, como a fome e a sede. Essa forma de satisfação é considerada um bem, pois seria algo desejável, e sua satisfação tem por objeto a preservação da vida. Aristóteles considera esse tipo de satisfação como um meio para chegar a um fim, como existem outros meios para se chegar a um fim que não causam prazer, e tal processo de satisfação ocorre em outra atividade simultânea.

Outro argumento a ser considerado ainda no primeiro tratado dos prazeres condiciona a obtenção de determinadas virtudes pela abstenção de alguns prazeres. Nesse aspecto, entendemos que a busca pela satisfação total dos prazeres não consiste apenas na justa medida, mas também na renúncia de alguns prazeres para obter fins mais desejáveis.

O mesmo ocorre com as virtudes: tornando-nos temperantes abstando-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção. E igualmente no que toca à coragem, pois é habituando-nos a desprezar e arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente (EN 1104b30-5).

Para Aristóteles, a *mediania*<sup>2</sup> entre os prazeres consiste na virtude moral, uma vez que o homem entregue a todos os prazeres é intemperante, enquanto que o que não desfruta deles torna-se insensível. Em relação aos prazeres e às dores presentes nos atos, àquele sujeito que se abstém dos prazeres corporais é temperante, capaz de deleitar-se sobre essa abstenção. No entanto, o intemperante age de forma contrária. A prática de alguns prazeres induz a más ações e, por consequência das dores, alguns prazeres agradáveis são evitados.

O desenvolvimento das virtudes, teorizado por Aristóteles, indica que se deve desde cedo aprender a se deleitar com o que se deve e sofrer com o que é certo sofrer (EN 1104b5-15). Nesse aspecto, o filósofo associa às virtudes as ações e as paixões acompanhadas por prazeres e dores. O fato dessas ações e emoções serem afligidas pelas dores dos castigos permite o seu exercício e a função de cura. É pelos prazeres e pelas dores que os agentes são conduzidos às determinadas práticas repetitivas ou são conduzidos a evitá-los, entre esses dois hábitos que os homens bons ou maus são

---

<sup>2</sup> A mediania é um termo aristotélico para definir as virtudes que moderam o prazer.



constituídos. As virtudes buscam, segundo a forma, o tempo, o modo e a intensidade, a condução correta dos prazeres e das dores, pois não é por anulá-los que o homem se torna virtuoso, mas pelo seu correto exercício. É fundamental esclarecer a relação do prazer com a ação e com o caráter. O prazer está relacionado com os objetos de escolhas e com as ações de cada disposição de caráter (EN 1105a30-35).

Quanto às paixões, elas provêm do agradável e do doloroso, e Aristóteles afirma que tanto os prazeres quanto as dores fazem parte da constituição do caráter. Assim como é difícil conter as paixões, elas manifestam grande efeito nas ações desde o período da infância. É mais difícil lutar contra o prazer do que contra a dor, embora ambos sejam dificilmente manejados. Uma das formas de conduzir essas dificuldades para algo bom ocorre pelas ciências políticas e pelas artes. Essa boa condução sobre os prazeres e dores é o que transforma o homem em bom (EN 1105a5-10).

Por outro lado, a falta de contenção sobre os prazeres leva as pessoas a se realizarem desenfreadamente, se constituindo em pessoas viciosas. A falta de contenção sobre os prazeres é uma causa que desencadeia o sofrimento às pessoas que assim vivem. Aristóteles classificou-as de intemperantes (EN 1119a35-10). O prazer, quando sentido em excesso ou de forma insuficiente e em objetos errados, consiste em um vício. Evitar os extremos das satisfações serve como parâmetro na moral aristotélica para medir os prazeres e dores e para obter a disposição da temperança. A tendência natural do homem é ser conduzido pelos prazeres e, por esse motivo, tende-se mais à intemperança.

A lógica aristotélica sobre o caráter vicioso e virtuoso admite a diferença entre prazeres corporais e prazeres da alma, mas em relação aos prazeres da alma, não atribui ao homem o termo temperante ou intemperante. No caráter intemperante, os sofrimentos causados pelos prazeres e apetites conduzem as pessoas a buscá-los a qualquer custo (EN 1119a35-10). O vício não está apenas relacionado aos prazeres, mas também à intolerância quanto a dor. Aristóteles defende a ideia de que os desejos vis se desenvolvem com rapidez e necessitam ser refreados, a fim de que a pessoa não se habitue com suas vontades e apetites descontrolados, porque eles levam ao vício. Tais apetites devem ser submissos ao princípio racional para que não se transformem em irracionalidade, e os apetites que não forem refreados e não estiverem sob o controle do princípio racional tendem a perder o controle. Um exemplo de como isso deve ser usado é evidenciado na forma como a criança é disciplinada pelos seus educadores (EN 1119b 10).

A ação virtuosa isenta de dor se torna virtuosamente bem constituída e agradável quando bem direcionada, de acordo com o valor moral, o dever, a conveniência e a oportunidade visando ao que é nobre. Dessa forma conclui: "E isso com prazer e sem dor, pois o ato virtuoso é agradável e isento de dor" (EN 1120a25).

A pessoa virtuosa sofreria se agisse contra a moderação e contra os objetos, formas e meios corretos. A excelência moral da virtude consiste em receber honras, na medida em que lhe é presenteada como retribuição e não como vanglória. No entanto, é preciso que essa honra seja originária de alguém bom. Esse prazer, então, será moderado uma vez que o virtuoso admite não existir honra à altura da virtude perfeita (EN 1124a5).

Alguns homens refreiam sentimentos, mas, para Aristóteles, isso não pertence à virtude e consiste apenas em acumular dor. E esse acúmulo é apaziguado pelo prazer no momento em que é liberado, sendo tal prazer uma forma de vingança sobre o que causa dor. Quanto à pessoa que proporciona algum prazer através do aspecto agradável, a mediania é que ajusta o caráter à virtude, não tendo em vista um bem econômico, mas o bem moral que corresponde ao bem do outro, não sendo adulator nem grosseiro pelos atos aos extremos, tampouco movido por ganância. Aquele que proporciona tal sensação aos extremos é considerado como vicioso tais quais àqueles que proporcionam prazeres visando, como fim último, os bens materiais.

É apresentada na teoria aristotélica uma explicação a respeito do caráter destrutível do prazer e da dor para com os juízos da reta razão que visam ao que se deve fazer. A dor e o prazer que pervertem o homem o impedem de perceber o bem e os deveres de suas escolhas, uma vez que o vício anula a causa correta da origem da esperada ação (EN 1140b15-20).

Aristóteles menciona que a sabedoria prática, diferentemente do raciocínio, não pode ser esquecida, e que o conhecimento não pode ser característica do vício. Para isso, se refere ao incontinente, porém, quando dominado pelos vícios, não possui tal condição racional exigida para a obtenção do conhecimento, mas apenas uma opinião (EN 1146a35).

A obra da ética aristotélica relata algumas diferenças entre formas viciosas em relação ao prazer: uns buscam o prazer segundo seu pensamento e por escolha, enquanto outros contrariam seus pensamentos na busca de determinados prazeres. O que diferencia as duas constituições de pessoas leva em questão a natureza dos prazeres e a administração qualitativa de determinados prazeres e quantitativa de outras espécies. Alguns prazeres são necessários e merecem ser escolhidos por si mesmos, podendo

admitir excesso, enquanto outros são direcionados às sensações corporais e à nutrição e devem ser medidos. Esses últimos encontram-se nas virtudes e nos vícios a que se referem a temperança e a intemperança, acarretando a mediania presente na virtude, e o excesso, no vício.

Aristóteles menciona o incontinente e o intemperante tendo em comum os mesmos objetos, relacionando-se, porém, com tais objetos de formas diferentes, sendo alguns a partir de uma escolha deliberada, enquanto outros não. Quanto aos apetites e prazeres, também podem ser classificados em três grupos distintos: os genericamente bons que são dignos de escolha, os contrários a essa classificação e os intermediários. Quanto aos vícios, o incontinente é facilmente dissuadido a buscá-los, e não busca por convicção os prazeres corporais que contrariam a reta razão, enquanto o intemperante já está convencido em buscá-los (EN 1151a10-15). As paixões também são causas dos vícios, quando contrariam a regra justa, o meio termo e impossibilitam à pessoa a agir conforme a reta razão, porém não é persuadida a buscar tais prazeres sem limites. O prazer caracteriza um vício, quando é causa de constrangimento.

A segunda classificação aristotélica quanto à forma e à quantidade, a busca por satisfação dos prazeres moderados e adequados condizem aos virtuosos. São dois os casos de virtudes: um é o continente, que busca prazeres corporais sem contrariar a regra justa e, embora o possua, não se permite ser por eles conduzido. Esse é diferente do incontinente que busca prazeres corporais, e, mesmo sabendo que não pode proceder de tal forma, assim o faz.

Outro caso de virtude é o temperante que também não contraria a regra justa na busca por prazeres corporais, não possui apetites maus, é incapaz de se satisfazer contrariando a reta razão. Já o intemperante busca prazeres corporais e pensa que assim deve proceder. Zingano (2008) considera que, segundo a teoria aristotélica, que a virtude moral é concebida inicialmente como conectada ao prazer e à dor atribuído a ela considerável proporção de influenciadora das emoções.

Os diferentes prazeres pertencem às diferentes disposições naturais, processos, espécies e fins. A diferença na teoria aristotélica entre o temperante e o que possui sabedoria prática no que diz respeito aos prazeres agradáveis, mas viciosos e a respeito das dores é que, enquanto o temperante os evita, o que possui sabedoria prática busca o que é isento de dor. Devido à natureza perceptiva do prazer e a natureza de cada disposição, o prazer participa do que cada disposição de caráter busca como seu fim, sendo um componente incluso na atividade realizada por cada disposição. A atuação do

prazer no caráter do temperante e do intemperante são diferentes, porque o fim de cada disposição é diferente.

O prazer que é evitado pelo temperante não é objeto perceptível que essa disposição visa como fim. Na disposição de caráter em que atua a sabedoria prática, alguns prazeres não são objetos visados como fins dessa disposição. Isso não ocorre pelo fato de não serem agradáveis, mas pelo fim almejado que poderia não ser alcançado se não houvesse resistência a alguns prazeres. O caráter em que os prazeres são obstáculos para um fim, buscado por uma disposição dotada de sabedoria prática e que não são necessários ao temperante, são encontrados em crianças e nos brutos. Esses argumentos são destacados nos itens a seguir:

(a). Todo prazer é um processo perceptível a uma disposição natural, e nenhum processo é da mesma espécie que o seu fim, por exemplo: o processo de construção não é da mesma espécie que a casa. (b) O homem temperante evita os prazeres. (c) O homem dotado de sabedoria prática busca o que é isento de dor e não o que é agradável. (d). Os prazeres são um obstáculo ao pensamento, e quanto mais o são, mais nos deleitamos neles, como por exemplo, o prazer sexual, pois ninguém é capaz de pensar no que quer que seja quando está absorvido nele. (e) . Não existe arte do prazer, ao passo que todo bem é produto de uma arte. (f) As crianças e os brutos buscam os prazeres (EN 1152b15-20).

Os prazeres, no Livro VII, são apresentados como atividades e fins e não são processos, pois não são experimentados quando as pessoas estão constituindo-se em seu caráter. Mas, quando se exerce uma faculdade, e os prazeres não têm um fim diferente deles próprios, a não ser os prazeres das pessoas em aperfeiçoamento, torna-se devido denominá-los de atividade desimpedida do estado natural.

A intemperança é um vício proveniente de uma natureza excitável, com o corpo em tormento, influenciado por um desejo violento em constante necessidade de alívio. A dor, nesses casos, é expulsa pelo prazer contrário assim como por qualquer outro prazer. Por isso, tais pessoas são classificadas, por Aristóteles, como más, e a juventude também se encontra em um estado semelhante.

## 2.1.2 O prazer do caráter virtuoso: um princípio moral na formação dos apetites

O que distingue os seres humanos dos demais animais é sua condição racional, portanto a meta do ser humano deve ser a prática do que o torna diferencial das outras espécies de vida. O objetivo do ser humano deve ser inerente a sua natureza é o que confere a responsabilidade ética segundo as leis e normas das virtudes mais elevadas responsáveis pelos ditames do caráter moral.

A satisfação está relacionada ao objeto de realização humana e a busca pela excelência de suas capacidades pois delas provém os meios de preservação de suas necessidades em atividades que visam os melhores fins. Os melhores fins requerem renúncias de algumas satisfações em prol de outras satisfações, sendo assim alguns prazeres são possíveis pela superação da dor provinda da abstinência de outros prazeres.

Não é possível, para o filósofo existir um estado permanente agradável à natureza humana por estar suscetível a efeitos antagônicos a outra natureza; quando existe equilíbrio sobre o efeito causado à natureza, seu estado não é agradável e nem desagradável.

O prazer pode ser considerado como um bem (ou não), mas a maioria das pessoas, segundo Aristóteles, acreditam que o prazer as escraviza, e buscar direção contrária a ele é a forma para encontrar o estado intermediário. Para *Eudoxo*, a dor em si mesma é um objeto de aversão para todas as coisas, e o seu contrário, no caso, o prazer, é em si mesmo objeto de preferência e, sendo assim, é o que determina a escolha por si mesmo. Para *Eudoxo*, o prazer, quando acrescido a um bem, o seu objeto passa a ser mais digno de escolha (EN 1172b15-30). Como afirma Sangalli (1998):

O prazer é o Bem ou é o mal? Para *Êudoxo*, diz Aristóteles, o prazer é o Bem, pois tanto os seres racionais como os irracionais procuram o prazer que é identificado com o bem. O contrário do prazer é a dor e o sofrimento, que todos os homens e animais tentam evitar, pois é tido como um mal. E ainda, o prazer é um bem buscado, desejado por si mesmo como algo desejável. A opinião contrária, ou seja, o prazer é totalmente mau, é defendida por *Spêusipos*, no qual o prazer é tido como um processo em nível de meio e, portanto, não é um fim. Além disso, tanto o prazer quanto a dor é tido como males contrários ao Bem, pois são os extremos e não o meio termo (SANGALLI, 1998, p. 62).

Aristóteles menciona que alguns acreditavam que o fim visado por todas as coisas não é obrigatoriamente bom. Isso, porém, não condiz com a verdade, e talvez

haja, mesmo nas criaturas inferiores, algum bem natural possível de orientá-las para o melhor fim. A forma que o prazer atua sobre os sentimentos, e esses sobre as ações influenciam sobre as inclinações à determinadas virtudes de forma isolada ou associada a outras com variações de intensidade em suas diferentes disposições. Aristóteles parece admitir, em certo aspecto, que há graus de prazer.

Segundo a definição aristotélica da alma e da virtude moral, Cenci (2012) argumenta que a composição da alma apetitiva leva o homem a se inclinar aos prazeres e a evitar o sofrimento em uma tensão permanente entre razão e desejos que, dosados pela mediania, fundamenta pressupostos não somente da virtude aristotélica, mas também da educação.

Essa premissa decorre da própria estrutura da alma apetitiva – a qual se caracteriza por uma tensão permanente entre certa dose de razão e os desejos -, aprender a dosar prazer e sofrimento é chave para constituição de um bom ou mau caráter (CENCI, 2012, p. 57).

O prazer, na obra aristotélica, é visto como transitório e possível de destruição, pois ele é facilmente destruído pela dor, sendo essa o fim do prazer. Nesse sentido, não é possível viver em constante estado de prazer. Wolf (2010) compreende que a satisfação de prazeres corporais, presente no caráter virtuoso, é satisfeito na condição de suprir uma carência física. Os prazeres do paladar e os táteis satisfazem as carências nutritiva como a fome, a sede e o estabelecimento da saúde do corpo, e esse deve ser o sentido do que Wolf considera como ser livre de empecilhos que o torna apto ao conteúdo da *Eudaimonia*.

Em princípio, Aristóteles via o prazer como o que está de acordo com a natureza responsável pelo preenchimento da falta, ou seja, do próprio corpo, e logo em seguida afirma que esse preenchimento não é o prazer (EN 1173b05-10). Os prazeres corporais e as dores se apresentam nas disposições de caráter segundo as classificações aristotélicas denominadas como vícios e virtudes. Aos que resistem aos prazeres sensuais e suportam o sofrimento encontram prazer ou não sofrem com a ausência de satisfações corporais. Esses são considerados como corajosos, segundo a interpretação que Hourdakis (2001) faz de algumas disposições aristotélicas relacionadas ao prazer e a dor. Os que se deleitam com os prazeres e evitam a dor ou os que sofrem na ausência dessas satisfações são mencionados, o que Aristóteles definiu por disposições de caráter referentes à covardia.

É sábio aquele que não se devota aos prazeres da carne e esse fato, por si mesmo, é fonte de alegria, enquanto aquele que sucumbe a esses prazeres é intemperante; do mesmo modo, aquele que suporta o sofrimento e que neles encontra prazer, ou pelo menos não sofre com isso, é corajoso, enquanto aqueles que sofrem com isso são covardes (HOURDAKIS, 2001, p. 102).

Alguns prazeres ocorrem para aliviar as dores e, nesse sentido, o prazer tem função de alívio ou de preenchimento da falta. Então, que falta seria essa? Seria a falta de algo agradável no próprio corpo, a sensação. No entanto, Aristóteles argumenta que tal função não acontece com outras espécies de prazeres, as que estão contidas nos sons, nas sensações visuais, nas recordações e nas esperanças que não pressupõem dor.

Esta doutrina parece basear-se nas dores e prazeres associados à nutrição, e no fato de que as pessoas que previamente sofreram mágoa de alimentos e esta lhe foi dolorosa sentem prazer ao ser preenchida a falta. Mas isso não acontece com todos os prazeres: os prazeres do aprender e, entre os que nos proporcionam os sentidos, os do olfato, e também muitos sons e sensações visuais, além das recordações e das esperanças, não pressupõe dor (EN 1173b 10-20).

Em seguida, Aristóteles afirma que os prazeres estão relacionados às características de cada pessoa, e também com as virtudes desenvolvidas ou as habilidades. Ainda que o filósofo distinga prazeres vis e nobres, ele acredita que determinadas pessoas sentem prazeres por coisas vis, assim como outras pessoas não buscam tais prazeres por se considerarem indignas. O filósofo parece estabelecer que certos prazeres fazem parte de determinadas constituições do caráter (EN 1173b20-35).

O caráter do homem virtuoso, seu julgamento moral e seu desejo são interpretados segundo Aggio (2013) como sendo a origem da ação virtuosa, e o prazer consiste na realização de uma atividade. Na compreensão da autora, a realização da boa ação confere a ele um estado de prazer ao agir virtuosamente.

Um erro de julgamento pode ser atribuído a uma classe determinada de prazeres e, para não incorrer a tal equívoco, o filósofo afirma que os prazeres não podem pertencer à classe dos males, assim como a dor, pois, se assim fosse, teriam que ser evitados, mas também não pertencem à classe das coisas neutras, pois não se diferenciam em graus.

A reflexão a respeito dos prazeres também deve ser considerada pela análise das relações humanas. Aristóteles considera que certos tipos de prazer se apresentam em diferentes características do caráter e se manifestam entre as relações humanas, dentre elas, a amizade. Nessa análise sobre o convívio social e a busca pelo prazer, o filósofo

argumenta que estes diferem em espécie. Há a classe de pessoas que buscam o prazer enquanto satisfação e outra que busca o bem no convívio social. Seu argumento é que a melhor forma de satisfação está no convívio social, e a busca pela sensação e pelo bem possuem finalidades diferentes. Fica claro que aqueles que buscam o estado prazeroso por si mesmo e não o bem final, que engrandece a atividade, são pessoas de caráter viciosos. O que chama atenção é que Aristóteles menciona que ainda que não sofressem consequências por assim proceder, tal mentalidade corresponde ao intelecto de uma criança. Tal permanência desse estado infantil aponta para falhas no desenvolvimento do caráter, não sendo digno de escolha, não sendo propositalmente adquirido sem proporcionar prazer (EN 1174a30-35).

Na compreensão aristotélica, algumas coisas são dignas de serem desejadas ainda que nem sempre causem prazer imediato, podendo até causar algumas dores, porém elas devem ser escolhidas por si mesmas, como o caso da memória, da ciência e das virtudes. Alguns prazeres são classificados como completos, como os da visão, que não ocorre necessidade posterior. Essa classe de prazer não pode ser caracterizada como movimento uma vez que implicaria compreendê-la em relação ao tempo (EN 1174a15-20).

No que se refere a outra classe de prazeres e seus possíveis movimentos descritos no Livro X da obra aristotélica, todos os movimentos são incompletos e diferem em espécies do movimento inteiro, “[...] e em nenhum dado momento é possível encontrar um movimento completo quanto à forma e tempo tendo em vista da sua transitoriedade” (EN 1174a20-25). A sensação prazerosa tende a ser inteira e completa, pois, no momentâneo, ocorre a totalidade, o todo somente pode ocorrer no momento e não no movimento. Quanto a sua forma conclui:

[...] é completa em todo e qualquer momento. É evidente, pois, que o prazer e o movimento diferem um do outro, e o prazer deve ser uma das coisas que são inteiras e completas. Isso também é indicado pelo fato de não ser possível mover-se senão dentro do tempo, mas sentir prazer, sim; porquanto aquilo que ocorre num momento é um todo (EN 1174b5-10).

O prazer escópico é indivisível, pois não há derivação ou associação da sensação visual, e não pode se constituir em uma geração ou em um movimento, sendo uma espécie de contemplação perceptiva. Na *ética nicomaquéia*, o prazer completa a atividade e, assim como existe prazer para cada sentido, também há para o pensamento e a contemplação, sendo o contemplativo o mais completo. O melhor estado de



sentimento e sensação são conquistados na atividade contemplativa devido a seus fins excelentes e nobres e por aperfeiçoar as ações e as disposições, pois sua prática não consiste em prazer momentâneo, mas aprimora a habilidade sendo uma fonte de atualização do prazer (EN 1174b20-30).

O prazer também é apresentado como uma condição sujeita a atividade da qualidade do objeto da ação e da constituição do sujeito. Quanto melhor for o estado físico do sujeito em relação ao objeto externo e quanto mais aprimorado for o objeto externo, mais atualizada e digna a qualidade do prazer e da disposição contemplativa. Na contemplação, Aristóteles conclui que o prazer completa a atividade como um fim devido a sua completude de virtude.

O prazer não pode ser uma atividade contínua, e é o que a teoria aristotélica apresenta no segundo tratado sobre os prazeres ao considerar que o ser humano é incapaz de exercer uma atividade contínua. O pensamento é estimulado a desenvolver intensa atividade prazerosa em relação a algum aspecto racional de ordem prática e técnica, mas, logo em seguida, o prazer é embotado devido ao relaxamento mental.

De acordo com uma das explicações de Aristóteles, o prazer parece acompanhar a atividade que resultou de uma escolha segundo a preferência e o gosto individual, além de completar a atividade segundo o desejo. Cada disposição de caráter deseja e escolhe suas atividades com o fim no que lhe é mais apazível, no que o torna ativo a exercer suas habilidades e a aperfeiçoar as ações e seus objetos finais. Dessa forma, o fim é acompanhado pelo prazer e não seria adequado separar a definição de atividade e de prazer quanto às disposições de caráter da virtude (EN 1174b10-20).

Os prazeres acompanham as diferentes atividades, e assim como as atividades se diferem, também os prazeres se diferenciam entre si. A qualidade do prazer e o que o intensifica está de acordo com cada atividade a qual ele completa e intensifica. Tanto o prazer quanto a atividade se aperfeiçoam mutuamente em seu exercício. Uma análise qualitativa e quantitativa comum ao prazer e a atividade em exercício constam no quinto capítulo do Livro X com o respectivo argumento do autor:

Por exemplo, são os que se comprazem no raciocínio geométrico que se tornam geômetras e compreendem melhor os diversos teoremas, e analogamente os que gostam de música, de arquitetura, etc, fazem progressos nos respectivos campos porque se comprazem neles (EN 1175a20-30).

Owen (2010) destaca que Aristóteles contraria a visão de outros autores que atribuem ao estado ou à atividade uma condição parcial de satisfação. Para ele, não é o

processo que conduz ao estado ou à atividade, mas a atividade do estado e o seu exercício que confere uma condição desejável. Aristóteles menciona que mais de um prazer pode atuar um sobre o outro de forma conflituosa, assim a atividade que proporciona prazer pode atuar como um impedimento para a sequência da atividade, cujo prazer desencadeado por ela é menor, mas seus resultados finais são bens maiores e seus fins mais úteis. A intensidade do prazer sobre as diferentes atividades interfere nas escolhas e nas ações gerando obstáculos para a realização da atividade desejada, assim como certos prazeres impedem atividades que desencadeiam prazeres menos intensos. O mesmo ocorre em relação às dores, porém as que são mais intensas são impedidas pelas menos intensas, como destaca o filósofo:

Ora, como as atividades se tornam mais precisas, mais duradouras e melhores por efeito do prazer que lhes é próprio e são prejudicadas pelos prazeres estranhos, é evidente que essas duas espécies de prazer são bem distintas uma da outra. Porquanto os prazeres estranhos têm mais ou menos o mesmo efeito que as dores próprias, visto que estas também destroem as atividades correspondentes: por exemplo, se um homem acha desagradável ou penoso escrever ou fazer contas, ele não escreve nem faz contas, porque a atividade lhe é penosa (EN 1175b5-20).

Existe um conflito que Aristóteles atribui em relação aos efeitos contrários que os prazeres “estranhos” e de dores causam sobre as atividades dos quais sobrevivem da própria natureza do agente. Ele pondera ainda a ocorrência de prazeres destrutivos que atuam sobre as atividades de forma similar aos efeitos causados pelas dores. Para Owen (2010), o prazer de uma atividade pode ser encontrado no desejo de autopreservação do estado natural e saudável da constituição humana. Esse prazer, ao qual Owen compreende como atividade do estado que sobrevive na natureza humana e a faz desejar manter esse estado, pode ser compreendido como o desejo da cura.

Como já mencionado, a filosofia aristotélica distingue tanto as atividades quanto seus respectivos e diversos prazeres. Nessa distinção, algumas atividades e seus prazeres são dignos de escolhas e outros não; uns devem ser evitados, outros buscados, e outros são neutros. Há uma diferenciação feita por Aristóteles de duas espécies de prazeres que acompanham tais características e suas devidas atividades. Quanto à natureza de cada atividade e seus prazeres, Aristóteles atribui um grau valorativo entre as diferentes atividades acompanhadas de seus determinados prazeres. As atividades do intelecto e seus prazeres são classificados como as mais dignas de escolha. Os prazeres da atividade da visão são considerados como mais dignos e superiores aos do tato e, da mesma forma, os do olfato e do ouvido, ao do paladar. Então os prazeres das atividades

intelectuais são superiores a todos. Os prazeres das atividades das artes visuais e audíveis são superiores aos prazeres gastronômicos e aos táteis (EN 1176b15).

Segundo Owen (2010), o prazer contribui para a produção e para a permanência a determinadas atividades, considerando que a intensidade do prazer em dada atividade não pode ser igualada à perfeição obtida nas atividades através da faculdade. Alguns prazeres são mencionados como sendo bons, para uma característica de caráter e ruins, para outras constituições de caráter. Os prazeres dignos de escolhas somente não são agradáveis àqueles que apresentam gostos pervertidos. Outros prazeres correspondem ao hábito das diferentes atividades adquiridas durante a vida. Os desprazeres que, para uma pessoa é classificada como virtuosa, representam enfado e poderão ser prazer para pessoas de caráter pervertido. Uma pessoa pode ser pervertida de diferentes modos, sendo que seus prazeres serão agradáveis somente a eles. Para os homens considerados felizes, certos prazeres são satisfeitos de forma secundária e parcial, de acordo com cada atividade, mas a vida prazerosa o acompanha permanentemente.

Das que reconhecidamente são vergonhosas, evidentemente não se deveria dizer que são prazeres, salvo para um gosto pervertido; mas das que são consideradas boas, que espécie de prazer ou que prazer particular deveríamos dizer que são próprios do homem? A resposta não é clara pela consideração das correspondentes atividades? Os prazeres seguem a estas. Quer, pois, o homem perfeito e supramente feliz tenham uma, quer mais atividades são *stricto sensu*, os prazeres próprios do homem; e o resto só será de maneira secundária e parcial, como o são as atividades (EN 1176a5-30).

Os prazeres do corpo estão presentes em todas as pessoas, mas são mais valorizados por pessoas que não experimentaram certos prazeres puros e generosos. Assim como certos prazeres são considerados valiosos para os meninos e outros prazeres são valiosos para os adultos, o mesmo ocorre em relação aos homens bons e maus. Aristóteles parece classificar os prazeres e as atividades ao período de desenvolvimento do caráter e à natureza de cada caráter já constituído.

O prazer, quando sentido em excesso ou de forma insuficiente e em objetos errados, consiste em um vício. A mediania é um termo aristotélico para definir a respeito das virtudes que moderam o prazer. Assim diz:

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em graus insuficientes; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referências aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e maneira convenientes, nisso consistem o meio termo e a excelência característicos da virtude (EN 1110b15-25).

Evitar os extremos das satisfações serve como parâmetro na moral aristotélica para medir os prazeres e dores para constituir a estrutura do caráter a qual denomina temperança. “Com relação aos prazeres e dores – não todos, e menos no que tange as dores – o meio termo é a temperança, e o excesso é a intemperança” (EN 1107b30). Na obra da *Ética Nicomaquéia*, o autor argumenta que a tendência natural do homem é ser conduzido pelos prazeres e, por esse motivo, a formação do caráter tende mais à intemperança.

Por exemplo, nós próprios tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isso somos mais facilmente levados à intemperança do que à contenção. Daí dizemos mais contrários ao meio termo aqueles extremos a que nos deixamos arrastar com mais frequência; por isso, a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança (EN 1109a14).

A lógica aristotélica sobre o caráter vicioso e virtuoso afirma existir prazeres corporais e prazeres da alma, mas em relação aos prazeres da alma não atribui ao homem o termo temperante ou intemperante.

Podemos admitir a distinção entre prazeres corporais e prazeres da alma, tais como o amor à honra e o amor ao estudo; pois quem ama uma dessas coisas deleita-se naquilo que ama, sendo o corpo de nenhum modo afetado, e sim a mente; mas, com relação a tais prazeres, os homens não são chamados temperantes, nem intemperantes (EN 1117b25-5).

No caráter intemperante, os sofrimentos causados pelos prazeres e apetites conduzem as pessoas a buscá-los a qualquer custo, por simplesmente ansiarem por eles e por escolhê-los a qualquer custo.

O intemperante, pois, almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo; por isso sofre não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas (pois o apetite é doloroso). No entanto, parece absurdo sofrer por causa do prazer. As pessoas que ficam aquém da medida em relação aos prazeres e se deleitam com eles menos do que deviam são raras e quase inexistentes, pois tal insensibilidade não é humana (EN 1119a35-10).

O vício não está apenas relacionado aos prazeres, mas também aos desejos e pela intolerância quanto a dor. Aristóteles compara a dor com dois vícios, entre eles a covardia que está relacionada à honra, mas também à fuga como outra forma de adquirir dor, e parece que esse ato é menos involuntário que os atos do intemperante que, ainda não desejando ser assim, é impulsionado pelos apetites e desejos.

Mas a covardia parece ser voluntária em grau diferente de suas manifestações particulares. Com efeito, ela própria é indolor, mas nestas últimas somos avassalados pela dor, que nos leva a abandonar nossas armas e a desonrar-nos de outras maneiras; e por isso, alguns chegam a pensar que nossos atos em certas ocasiões são forçados. Para o intemperante, ao contrário, os atos particulares são voluntários (já que ele o pratica sob o impulso do apetite e do desejo), mas a disposição em sua totalidade o é menos, uma vez que ninguém deseja ser intemperante (EN 1119a25-30).

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles defende a ideia de que os desejos vis se desenvolvem com rapidez e necessitam serem refreados, a fim de que a pessoa não se constitua com desejos e apetites descontrolados, porque eles levam ao vício. O filósofo afirma que tais apetites devem ser submissos ao princípio racional para que não se transformem em irracionalidade. Também argumenta que os apetites que não forem refreados e não estiverem sob o controle do princípio racional tendem a perder o controle.

A transferência de sentido parece bastante plausível, pois quem deseja aquilo que é vil e que se desenvolve rapidamente deve ser refreado a tempo; ora, essas características pertencem acima de tudo ao apetite e à criança, já que na realidade as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas têm mais força o desejo das coisas agradáveis. Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois em um ser irracional, o desejo do prazer é insaciável embora experimente todas as fontes de satisfação. Acresce que o exercício do apetite lhes aumenta a força inata e quando os apetites são fortes e violentos, chegam ao ponto de excluir a faculdade de raciocinar (EN 1119b,30-5).

Algumas atividades visam a um fim, sendo que certas atividades são desejáveis por si mesmas, e outras são vistas como as que possuem fins mais nobres, sendo desejáveis por si mesmas. As atividades, segundo as virtudes, são as mais desejadas. A atividade da razão, por exemplo, que corresponde à contemplação, é, para Aristóteles, a mais nobre e prazerosa, e o seu fim não visa a nada mais que a ela mesma. O seu prazer é próprio da atividade contemplativa e autossuficiente. Esse prazer da atividade contemplativa e demais prazeres é a característica da mais completa e elevada felicidade (EN 1177b15-30).

O prazer surge para completar a atividade, e a atividade mais aprazível é das mais elevadas virtudes, as relacionadas ao intelecto. Aristóteles atribui a característica de homem mau aos que desejam prazeres não nobres e considera pertinente submetê-los aos castigos que envolvem dor contrária a tais prazeres buscados. A fonte mais sublime dos prazeres nobres, puros e duráveis provém da sabedoria filosófica (EN 1177a5-25).

Sangalli (1998) interpreta a concepção aristotélica sobre o hábito, e diz que há dificuldade em mudar a tendência que torna as pessoas más. “É difícil para os humanos libertarem-se dessa tendência que os torna maus, pois as ações praticadas na vida são submetidas costumeiramente ao critério de prazer e de sofrimento” (1998, p. 61). O agir prático não deve estar relacionado à disposição da alma, pois ela não estabelece a moderação do sentir às emoções de prazer e dor. Já para Zanuzi (2010), um desejo, mesmo que parcialmente satisfeito, pode levar à produção de mais desejo por prazeres. A compulsão é o aumento do prazer gerado a cada satisfação realizada, mas isso ocorre quando não há uma educação sobre os limites aos prazeres (ZANUZI, 2010). É a natureza compulsiva dos prazeres que torna a natureza deles insaciáveis.

A tendência em ser intemperante e incontinente está presente no caráter infantil e adulto, segundo Cenci (2012) que compreende que a educação dos desejos através das ações boas proporciona outras vias de prazeres, assim como as ações más resultam em novas vias de sofrimento. Para Cenci (2012), os cultivos de bons hábitos resultam em prazeres virtuosos, mas o cultivo de prazeres e de maus hábitos também resulta em sofrimento.

No que concerne a qualquer espécie de prazer e dor, Houdarkis (2001) compreende, em termos aristotélicos, que a melhor ação provém do que é bom e benéfico, o que resulta em algo agradável, afasta as possibilidades desagradáveis da vida e confere uma vida de êxito ao que age virtuosamente. Ele também entende que todos os estudos referentes à virtude e à política estão relacionados aos prazeres e dores.

O prazer também pode ser explicado por Aristóteles nas relações humanas como a amizade, que é sustentada pelo prazer que costuma ocorrer de forma acidental e facilmente se dissolve; e o amor estabelecido pela utilidade é formado e dissolvido conforme o surgimento e o desaparecimento do prazer (EN 1156a20).

As relações humanas que têm origem na busca do prazer são classificadas como amizade, e as pessoas más podem ser amigas entre si, assim como os maus podem ser amigos dos bons, uma vez que os maus buscam somente vantagens. A generosidade pode ser observada com maior frequência entre os jovens, embora se estabeleça entre pessoas de características mercantis (EN 1158a15-20).

A busca pelo prazer e a utilidade não ocorrem somente entre pessoas más ou com pessoas más, mas podem também ocorrer entre pessoas virtuosas, e seus deleites estão de acordo com suas virtudes. Na *Ética a Nicômaco*, evidencia-se que a dor e o prazer são contrários e não são sentidos juntos, e alguns prazeres, buscados por determinadas disposições de caráter, levam ao arrependimento. O prazer deve ser

educado nos jovens, e aprender a com prazer-se com o que é apropriado e desprezar o inapropriado são ensinamentos que devem servir para formar o caráter virtuoso e para obter a felicidade.

A afirmação aristotélica sobre atividades que são visadas por alguns mesmo sem a gratificação do prazer pode ser explicada segundo Owen (2010), o qual avalia que na *ética nicomaquéia*, alguns prazeres devem ser abandonados para alívio do sofrimento, e isso gerará satisfação. Segundo Owen (2010), parece haver prazeres de autopreservação para a saúde que se sobrepõem aos prazeres de autodestruição que causam enfermidades.

O ponto surge de maneira aguda com o exemplo que Aristóteles escolhe para discutir: o da convalescença. Notamos que estamos sarando e nos deleitamos com isso (é um processo perceptível para um estado natural); mas o que queremos e valorizamos é a saúde quotidiana, que é dificilmente notada, mas o que não trocaríamos por nenhuma convalescença, por mais deleitosa que seja (OWEN, 2010, p.90).

Segundo Owen (2010) é possível compreender que algumas outras atividades que são importantes para o bom estabelecimento da alma podem ser desejadas e almeçadas como objetos pertencentes a felicidade independente da satisfação que os prazeres da alma da natureza primitiva possam oferecer.

Hobuss (2009) justifica que esses prazeres sensuais são prazeres buscados por todas as classes de pessoas, pois são agradáveis por si mesmos. O que parece estar expresso na análise de Hobuss (2009) é que essa condição não é unicamente agradável, uma vez que os prazeres sensuais podem desencadear conflitos, exceto no indivíduo dotado da virtude aristotélica denominada como temperança onde seu caráter foi ajustado com o uso necessário dos prazeres da natureza primitiva preservando sua condição desiderativa. Assim o interprete aristotélico conclui:

Dessa forma, estamos de fato, o temperante gosta, quer e aproveita os prazeres que são os prazeres sensuais, mas de modo apropriado, bem como não foge da dor quando a circunstância em que está inscrito o exige, pois, ao fazê-lo está livre de qualquer conflito ou fricção interna (HOBUSS, 2009, p. 49).

Considerando os argumentos e de Hobuss (2009) sobre os prazeres sensuais, estes não seriam considerados como problemas éticos pelo aspecto de serem comum a todas as pessoas e apazíveis por si mesmos. Compreender que esses prazeres podem desencadear conflitos dolorosos e que pessoas dotadas da virtude da temperança não



estabelecem conflitos com tais prazeres é uma possível explicação ética sobre a forma correta dessa classe de prazeres. Então o uso correto dos prazeres do corpo pode fazer parte de determinado caráter moral descrito na *Ética Nicomaquéia*. Parte da questão ética pode ter um início da resposta por ele almejada a partir do capítulo 8, ainda do primeiro Livro da obra nicomaquéia, onde afirma que o prazer é um estado da alma, e é agradável a cada pessoa de acordo com o que ela ama (EN 1099a5-10).

Em sua análise sobre a natureza do prazer, Aristóteles explica que, na maioria das vezes, os prazeres apresentam-se em conflito entre si por não terem a natureza aprazível, porém as pessoas virtuosas sentem prazer com atos virtuosos, pois estes são aprazíveis por sua própria natureza.

Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflitos uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza (EN 1099a10-15).

Owen argumenta que os prazeres não são responsáveis por tornar alguém saudável ou não, pois são usados de acordo com as faculdades, a não ser quando a formação do caráter se encontra em processo de aperfeiçoamento. Aristóteles segue em seus argumentos sobre o prazer, atribuindo este a uma atividade relacionada às ações nobres das que correspondem às práticas da justiça e da bondade. Nesse aspecto, o prazer está ligado à atividade da alma e às ações virtuosas.

No primeiro livro da *Ética Nicomaquéia*, observa o Filósofo que na constituição humana existe um elemento irracional duplo que apresenta um deles sem nenhum princípio racional, sendo denominado como vegetativo e que responde pelas necessidades de nutrição e crescimento, enquanto o outro tem os elementos apetitivo e sensitivo, e parece ter alguma relação com o princípio racional, que pertence a outra parte da alma. Talvez seja esse o “algo divino na natureza do homem” que obedece aos princípios racionais exteriores.

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em “atender às razões” do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática (EN 1102b30-5).



Aristóteles explica esse elemento irracional com uma dupla natureza a qual se inclina para atender a razão que lhe é imposta pela razão social que atende às limitações das leis.

Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações. E, se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o 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 1102b 30-5).

Wolf (2010) encontra argumentos no livro I 8-12 outros sentidos para o prazer onde são vistos não somente como prazer sensível, mas o prazer que corresponde a virtude da atividade e o prazer da virtude intelectual “Essa lacuna no esclarecimento deveria ser sanada para duas formas de vida que levam a efeito a *arete* humana, tanto para a vida da *arete* ética como para a vida da *theoria*. Aristóteles intenta isso introduzindo um novo conceito de prazer na atividade, diverso do prazer sensível” (WOLF, 2010, p.199).

Ao analisar a tese aristotélica sobre os tratados dos prazeres, Wolf (2010) argumenta que Aristóteles introduz sua concepção de prazer na atividade pela distinção de três níveis que se situa a vida humana: 1) o estado de carência, 2) a constituição natural e 3) a atualização dessa constituição. Junto com estas concepções e anterior é colocado outra distinção que está entre o bem para alguém e o bem como prazer absoluto.

Falando com mais precisão, Aristóteles introduz sua concepção do prazer na atividade pela distinção dos três níveis em que pode se encontrar na vida humana, o estado de carência, a constituição natural e a atualização dessa constituição. Conectada com e anterior a estas, vem uma outra distinção, tangencial a esses três níveis, aquela entre o bem para alguém e o bem ou prazer absoluto (WOLF, 2010, p.201).

Wolf (2010) expõe que existem estados de carência que retornam ao estado inicial e que regulamente precisam ser satisfeitos como a fome e a sede que evocam aspirações de alívio da dor. Dessa forma complementa: “Esses estados de carências estão ligados a sentimentos de desprazer e evocam aspirações de afastar o desprazer” (WOLF, 2010, p.202). Wolf (2010) segue sua análise a respeito dessa forma de satisfação argumentando que o prazer advindo de um processo de desprazer pode ser considerado por Aristóteles como um bem, pois acompanha a atividade do desprazer, esse bem seria algo desejável. Assim argumenta: “Ali, ele lança mão da distinção entre

os tipos de bem que ele estabeleceu no Livro I – uma atividade pode ser um bem (algo desejável) na medida que é querida por causa de si mesma, mas também na medida que é querida em função de outro objetivo por ela operado” (WOLF, 2010, p.202). Wolf (2010) afirma que Aristóteles considera esse tipo de satisfação como um meio para chegar a um fim, como existem outros meios para se chegar a um fim que não causam prazer, conclui que o processo de satisfação ocorre em outra atividade simultânea. Explica: “Significa então que o processo de satisfação só parece ser prazeroso em si mesmo, mas na realidade o prazer se dá numa outra atividade, que se dá simultaneamente” (WOLF, 2010, p.202). O que Wolf (2010) acabou de descrever é um primeiro nível de uma constituição natural que é a causa do desprazer (a fome). O segundo nível de satisfação consiste no retorno da constituição natural. “As atividades de satisfação é o que Aristóteles chama de retorno a constituição natural (*pysis, hexis, pysike, hexiskata physin*)” (WOLF, 2010, p. 203). A atualização da *hexis* natural é o terceiro nível pelo perceber e pensar que não resultam de uma carência, mas são feitas por causa de si mesmas e são atividades as quais possibilitam a *eudaimonia* e são livres de empecilhos.

Ora, a atualização dessa *hexis* natural (o terceiro nível) reside precisamente nas atividades vitais especificamente humanas, as atividades nas quais se realiza a *eudaimonia* humana. Para Aristóteles, alguns exemplos dessas atividades são sobretudo o perceber e o pensar; o exercício delas não é evocado por uma carência; mas são feitas por causa de si mesmas, gerando alegria por si mesmas (WOLF, 2010, p.203).

Aristóteles atribui ao meio termo a respeito dos prazeres e de alguns sentimentos como fundamentais para a formação das virtudes, ou como condições necessárias para uma vida feliz. A medida intermediária está relacionada à boa adaptação do homem.

O mesmo acontece com a temperança, a coragem e as outras virtudes, pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário; e, analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível. (EN 1104a20-25).

O argumento aristotélico enfatiza que as virtudes da temperança e da coragem são destruídas na ocorrência do excesso e da falta de prazeres e de outros sentimentos, ficando bem clara a evidência de que, para a boa constituição, não deve haver excesso e nem falta. A constituição adequada consiste também em suprir a necessidade conforme uma condição natural.

A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania. Mas não só as causas e fontes de sua geração e crescimento, como também é a mesma esfera de sua atualização. Isto também é verdadeiro das coisas mais evidentes aos sentidos, como a força, por exemplo: ela é produzida pela ingestão de grande quantidade de alimento e por um exercício intenso, e quem mais está em condições de fazer isso é o homem forte (EN 1104a25-30).

Outro argumento deve ser considerado sobre o primeiro tratado dos prazeres quando Aristóteles defende que para obter as virtudes referentes ao caráter, é preciso se abster de alguns prazeres. Nesse aspecto entendemos que as buscas pela satisfação total dos prazeres não consistem na mediania em relação a satisfação ou que alguns prazeres só serão possíveis com a abstenção de outros.

O mesmo ocorre com as virtudes: tornando-nos temperantes abstando-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção. E igualmente no que toca à coragem, pois é habituando-nos a desprezar e arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente (EN 1104b30-5).

Para o autor, mediania entre os prazeres consiste na virtude moral, uma vez que o homem entregue a todos os prazeres é intemperante, enquanto ao que não desfruta deles torna-se insensível. Diz: “A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservada pela mediania” (EN 1104a25-30). Em relação aos prazeres e às dores presentes nos atos, aquele que se abstém dos prazeres corporais é temperante, capaz de deleitar-se sobre essa abstenção, enquanto o intemperante age de forma contrária. É por causa dos prazeres que as más ações são praticadas, e por causa das dores que as ações boas são evitadas. Assim explica:

Devemos tomar como sinais indicativos do caráter o prazer ou a dor que acompanham os atos; porque o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita nessa própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante; e quem arrosta coisas terríveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é bravo, enquanto o homem que sofre é covarde. Com efeito, a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa dos prazeres que praticamos más ações e por causa da dor que nos abstemos de ações nobres (EN 1104b5-10).

Owen compreende que, na *Ética a Nicômaco*, duas concepções diferentes sobre o prazer sugerem que ele está sempre direcionado a um fim e não a um estado final, sendo visto como processo perceptível a alguma condição ou norma que provavelmente visa um bem. Owen (2010) explica:

Uma delas é a que nenhum prazer é um bem, seja intrinsecamente ou até mesmo derivadamente; a outra é a de que, mesmo se todos os prazeres fossem bons, o bem supremo não poderia ser um prazer. As duas lhe parecem compartilhar de um argumento principal: que o prazer é sempre uma gênese ou um processo direcionado a um fim e nunca o estado final de tal processo (1152b22-3), ou, mais especificamente, que todos os prazeres são processos perceptíveis em direção a alguma condição ou norma (1152b 13-14) (OWEN, 2010 p. 89).

No que se refere ao desenvolvimento das virtudes na ética de Aristóteles, deve-se desde cedo aprender a nos deleitar com o que devemos e sofrer com o que é certo sofrer. O filósofo conclui: “Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação correta” (EN 1104b5-15). Nesse aspecto, o filósofo associa às virtudes as ações e paixões acompanhadas por prazeres e dores. O fato dessas ações e emoções serem afligidas pelas dores dos castigos, eles exercem a função de cura. Assim explica Aristóteles:

Por outro lado, se as virtudes dizem respeito a ações e paixões, e cada ação e cada paixão é acompanhada de prazer ou de dor, também por esse motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores. Outra coisa que está a indicá-lo é o fato de ser afligido o castigo por esses meios; ora, o castigo é uma espécie de cura, e é de natureza das curas o efetuarem-se pelos seus contrários (EN 1104b15-20).

Owen (2010) argumenta que algumas pessoas podem considerar os prazeres relacionados às diferentes disposições aristotélicas pela tradição platônica, porém numa segunda concepção aristotélica há outro entendimento sobre o prazer que elucida a condição verdadeira do que causa deleite ao homem.

Porém aqueles que desconfiam de tais recursos em nosso contexto preferirão dizer que Platão havia, por fim, argumentado que podemos errar quanto aos prazeres reais e que Aristóteles, em A, ainda se move dentro dessa tradição. Em B, ele é senhor de suas ideias e não há mais indícios de que podemos sistematicamente nos enganar ao identificar o que nos deleita (OWEN, 2010 p. 95).

É pelos prazeres e pelas dores, através da busca deles ou evitando-os que eles contribuem para tornar os homens maus. As virtudes buscam, segundo a forma, o tempo, o modo e a intensidade, a condução correta dos prazeres e dores, pois não é por anulá-los que isso torna o homem virtuoso. Diz o filósofo:

Ainda mais: como dissemos não faz muito, todo estado da alma tem uma natureza relativa e concernente à espécie de coisas que tendem a torná-la

melhor ou pior; mas é em razão dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, isto é, buscando-os ou evitando-os- quer prazeres e dores que não devem ou da maneira que não devem buscar ou evitar, quer por errarem numa das alternativas semelhantes que podem distinguir. Por isso, muitos chegam a definir as virtudes como certos estados de impassividade e repouso; não acertadamente, porém porque se exprimem de modo absoluto, sem dizer “como se deve”, “como não se deve”, “quando se deve ou não se deve”, e as outras condições que não se podem acrescentar. Admitimos, pois, que essa espécie de excelência tende a fazer o que é melhor com respeito aos prazeres e às dores, e que o vício faz o contrário (EN 1104b20-30).

É fundamental esclarecer a relação do prazer com a ação e não propriamente como o caráter, Aristóteles atribui ao prazer a condição para definir o caráter humano.

Encontra-se na *Ética a Nicômaco* uma condição moral sobre a condução e satisfação dos apetites, para Aristóteles, os apetites devem ser submetidos ao princípio racional responsável pela sua moderação e, a isso, pode-se denominar de disciplina e obediência. Um exemplo de como isso ocorre é no comportamento da infância, da forma como a criança está submetida às ordens de seus educadores.

Portanto, os apetites devem ser poucos e moderados, e não se oporem de modo algum ao princípio racional – Isso é o que chamamos de obediência e disciplina. E, assim como a criança deve submeter-se à direção de seu preceptor, também o elemento apetitivo deve-se subordinar-se ao princípio racional (EN1119b 10).

Ações voluntárias são aquelas em que o princípio motor está no agente e o agente tem o conhecimento das circunstâncias particulares da ação. Ações forçadas, por outro lado, são descritas quando a causa se encontra nas circunstâncias exteriores e não no agente. Para Aristóteles as ações são mistas quando a intenção do agente submete o princípio motor de sua preferência a situações emergentes com propostas de trocas mais vantajosas para a atualidade.

Quanto às coisas que em si mesmas são voluntárias, mas, no momento atual e devido às vantagens que trazem consigo, merecem preferência, e cujo princípio motor se encontra no agente, essas são como dissemos, involuntárias em si mesmas, porém, no momento atual e em troca dessas vantagens, voluntárias. E têm mais semelhança com as voluntárias, pois que as ações sucedem nos casos particulares e, nestes, são praticados voluntariamente (EN 1110b30-5).

Aristóteles faz uma breve diferença entre ações não voluntárias movidas pela ignorância e as involuntárias que produzem dor e arrependimento. A ação não voluntária, que é movida pela ignorância, quando não causa aflição ou dor, não é considerada involuntária e nem voluntária. Agentes involuntários e não voluntários

agem por ignorância, os que se arrependem são involuntários enquanto os que não se arrependem são não voluntários.

O agente que age por ignorância e por constrangimento é involuntário, e o que tem conhecimento das circunstâncias de seus atos é voluntário. Segundo a obra da *ética nicomaquéia*, as ações intemperantes e injustas dependem da vontade própria e, uma vez consolidado o caráter, não se torna possível ser diferente. Sobre isso, afirma o autor: “O mesmo sucede com o injusto e o intemperante: a princípio dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, de modo que é por sua própria vontade que é injusto e intemperante; e agora que se tornam tais, não lhes é possível ser diferentes” (EN 1114a 20-25).

Os atos que levam à virtude e aos vícios são voluntários, as disposições de caráter também são voluntárias, mas não da mesma maneira que as ações. Nas disposições do caráter, o desenvolvimento gradual não é óbvio dos atos praticados, porque somos senhores deles quando conhecemos as circunstâncias, mas as disposições são voluntárias, pois, a forma de agir estava sobre o poder do agente. No caráter intemperante, as ações são voluntárias pois são praticadas pelo impulso do apetite.

Meyer (2009) aponta a necessidade de investigação da voluntariedade quanto aos parâmetros almejados para a adaptação ao meio e estabelecimento de vínculos afetivos. “Essas e outras passagens indicam que Aristóteles investiga a voluntariedade porque ele está interessado nas condições casuais do elogio e da censura” (MEYER, 2009, p.132).

A condição para o desenvolvimento das virtudes que proporcionam prazeres conforme a atividade de cada alma requer como pré-condição de desenvolvimento do caráter moral a moderação dos prazeres do nível vegetativo e apetitivo. A moderação dos apetites ocorre segundo um princípio racional no nível vegetativo e apetitivo. Uma vez que o princípio racional atue sobre os apetites dos prazeres corporais, este terá vencido o primeiro obstáculo que impede o desenvolvimento das disposições morais.

A moderação dos apetites da alma sensível é a educação dos prazeres, outra condição moderadora deve atuar nas emoções para que as demais disposições morais possam ser educadas e as demais virtudes possam ser adquiridas.

## 2.2 AS PAIXÕES E AS AFECÇÕES COMO COMPONENTES DO CARÁTER

O desenvolvimento do caráter é formado pelas condições naturais que compõe a alma humana e sofre interferência do meio em suas múltiplas formas de como as experiências sensoriais, afetivas e racionais assimilam as percepções em diferentes níveis de desenvolvimento. Considerar as emoções como condições determinantes para a constituição do caráter é fundamental para compreender a instauração dos vícios e também como é possível a condição de um caráter virtuoso diante das múltiplas formas de sentimento ao longo da existência humana.

É necessário entender a natureza humana para ter uma concepção de como é formado o caráter humano e, respectivamente, atribuir respostas que expliquem as ações correspondentes a cada sujeito vicioso ou virtuoso. A natureza humana é mencionada em Aristóteles na obra *De Anima*, a qual define a alma humana e sua condição sensível, afetiva e intelectual. Nelas residem as condições que se instauram os vícios em relação aos prazeres e as emoções ou as virtudes do reto desejo de almejar os prazeres em ações nobres e desenvolver emoções de vínculos com bons afetos.

A primeira forma perceptiva da alma ocorre pelas sensações corporais advindas da dor, da satisfação pela extinção da dor ou do desconforto ou pela geração de prazeres despertados pelos apetites sujeitos aos estímulos de diversas fontes de satisfações. As formas que essas experiências sensíveis são percebidas interferem e sofrem interferências de outras potencialidades da alma como a memória e a lembrança que armazenam as informações sensoriais registradas na razão.

Os registros das experiências sensoriais agradáveis e desagradáveis participam das atividades da alma responsável pelos primeiros processos mentais que retêm as experiências sensíveis como produtos da memória capaz de produzir através da imaginação o pensamento.

Na alma, há três causas envolvidas no movimento: o que faz mover, o que e por meio de que move aquele que é movido. O que faz mover são: o imóvel e o que ocasiona o movimento ao ser movido. O imóvel é o bem praticável, e o que faz mover sendo movido é o desejo (DA 433b13). Todo ser que é capaz de desejar, sendo capaz de se mover. Para desejar é preciso imaginar, de forma perceptiva ou racionativa. A forma perceptiva é comum a todos animais (DA 433b21). A imaginação perceptiva é comum a todos os animais, porém a imaginação deliberativa apenas nos capazes de



calcular, ou seja, em quem possui critérios de medida. Com a imaginação, é possível fazer uma imagem partindo de várias (DA 43a5).

A imaginação não envolve opinião que é formada por inferência, ainda que inferir envolva imaginar. Por não envolver a inferência na imaginação, o desejo não é deliberativo e pode prevalecer sobre a vontade ou pode ser vencido por ela, mas também pode prevalecer sobre outros desejos ou ainda vencidos por eles (DA 434a10). A parte cognitiva é estática, sendo uma premissa é suposição do universal e outra do particular. A primeira ou a última pode mover ou ambas, sendo uma mais estática que a outra (DA 434a16).

Sobre a ideia aristotélica de alma, descrita na obra *De Anima*, Allan (1970) compreende que alma e corpo se referem a dois aspectos diferentes como forma e matéria de uma substância. Conclui Allan (1970): “Mas no seu tratado de maturidade, *De Anima*, a afirmação central de Aristóteles é a de que alma e corpo são dois aspectos de uma substância única, estando um para o outro como forma e matéria” (1970, p. 62). Aristóteles parece propor a existência de “algo” na alma capaz de fazer uma coesão entre o que produz apetites de ordem física e o que produz o pensamento, e no que pode ser entendido como alma, assim diz:

Alguns dizem ainda que a alma é partível, e que uma parte é o pensar, outra obter apetite. Pois bem, o que mantém a alma junta, se ela é por natureza partível? Certamente não é o corpo. Ao contrário, parece mais que é a alma que mantém junto ao corpo, pois quando ela o abandona, ele se dissipa e corrompe (DA 411b5).

Aristóteles argumenta que pensamentos e sensações estão presentes na alma. Além disso, observa que a existência da dependência entre corpo e alma e que o que afeta o corpo atinge a alma. Para ele, o pensamento é a característica mais própria da alma que ocorre com a imaginação ou é uma forma de imaginação que depende do corpo.

Há ainda a dificuldade de saber se as afecções da alma são todas comuns àquilo que possui alma ou se há alguma afecção própria a alma. Revela-se que, na maioria dos casos a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se o pensar também é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo (DA 43a3).

A imaginação é uma afecção que depende da vontade. Aristóteles a define como um estado contemplativo que difere do pensamento, da suposição e da opinião a qual



não é independente, uma vez que tende a ser falsa ou verdadeira e vir acompanhada de emoções. Nas palavras dele:

Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras (DA 427b16).

A percepção sensível, a opinião, a ciência e o intelecto podem ser consideradas como algumas das potências ou disposições que são discernidas: o verdadeiro ou o falso (DA 427b27). A percepção sensível é uma potência ou uma atividade, entretanto, algo subsiste não como potência e nem como atividade, sendo esse o caso dos sonhos. A percepção sensível está constantemente presente diferentemente da imaginação. Elas são sempre verdadeiras diferentemente das imaginações (DA 428a5).

A imaginação não é uma disposição verdadeira como a ciência e o intelecto. Ela também difere da opinião ainda que possa ser falsa ou não. A razão acompanha a persuasão que, por sua vez, acompanha a convicção, e essa, a opinião (DA 428a16). A imaginação é o movimento junto à atividade da percepção sensível (DA 428b30). O perceber é uma forma de ser afetada assim como o pensamento, mas a alma, para receber a afecção, precisa ter a capacidade, receber a forma em potência igual e não em igual objeto, pois o intelecto em potência é tal como os inteligíveis. A alma é o lugar das formas, não a alma inteira, mas a parte intelectiva e as formas em potência (DA 429a13). A capacidade perceptiva depende do corpo já a capacidade intelectiva torna o intelecto em ato e em potência, o seu próprio objeto. (DA 429a29).

Tal como na natureza, há uma matéria em função do que é, em potência, o gênero e também é causa produtiva em relação à matéria, isto é, a técnica que modifica a matéria. O intelecto é separado, e a atividade é a sua substância que faz ele tornar-se e produzir-se tal como seu objeto (DA 430a10). A ciência em atividade é igual ao seu objeto enquanto que, em potência, é anterior, pois não oscila entre o pensamento e a ausência do pensamento. O intelecto separado é imortal e sem lembranças, mas, quando afetado, é perecível sendo essa a condição a que o leva a pensar (DA 430a18). O que obtém certo conhecimento deve ser em potência contrário a tal, pois sem ser potencialmente seu contrário, somente conhece a si mesmo.

A ciência é descrita no terceiro livro da obra *De Anima* como atividade igual ao seu objeto. O objeto perceptível faz o perceptivo sê-lo em potência e em atividade. Nessa condição, ele não é afetado e nem alterado, mas encontra-se em um movimento que é sua própria atividade inacabada (DA 431a1). O sentir não difere do proferir e do

pensar e são aceitos e afirmados quando são agradáveis e negados, quando são desagradáveis e, quando se sente prazer ou dor, é a atividade que se encontra com uma percepção sensorial mediana. As imagens são como sensações percebidas devido a capacidade de alma pensar (DA 431a8). A capacidade do pensamento pensa sobre as formas, em imagens, mesmo isenta de percepções sensíveis, então mesmo à parte da percepção sensível, ele se move diante das imagens. A percepção diante das imagens já obtidas, quando avisadas, afeta o raciocínio e influência sobre a deliberação.

A alma é todos os seres, pois são perceptíveis ou inteligíveis (DA 431b20). A parte perceptiva e cognitiva da alma são o cognoscível e o perceptível em potência e em atualidade e almejam ser a mesma coisa ou a mesma forma, mas se encontram na alma em sua forma (DA 431b24). A imaginação é uma afecção desprovida de matéria e não pode ser considerada como um pensamento sem o raciocínio ou sem a contemplação da imagem, pois ela, isoladamente, é apenas uma percepção (DA 43a3).

Como é do conhecimento comum, a razão é a condição que torna as ações humanas e os pensamentos tão superiores aos dos animais que permitem formação de conceitos únicos a partir das várias impressões sensoriais retidas na memória.

O homem difere dos restantes animais por possuir, além disso tudo, o precioso dom da razão, o qual lhe permite formar um conceito único a partir de diversas impressões sensoriais retidas na memória – e pode assim elevar-se bastante acima do animal tanto pelo pensamento quanto pela ação (ALLAN, 1970, p. 33).

Segundo Allan (1970), de onde provém a razão e qual a sua composição são algumas questões que buscam resposta a respeito desse processo que está presente na alma humana. Localizando a razão como um processo da alma humana, Allan (1970) conclui que é preciso saber do que se trata tal processo e qual a concepção de alma para a teoria aristotélica. Allan (1970) acredita que a alma, segundo Aristóteles, contém as faculdades inferiores que representam a base e a limitação para o desenvolvimento do intelecto. Aristóteles pretende demonstrar que a razão está associada a alguns sentidos superiores, como o da audição e o da visão, como pode estar livre para prestar atenção às verdades gerais e às leis.

Na complexa alma humana, as faculdades inferiores são a base para o desenvolvimento do intelecto, mas constituem igualmente uma limitação imposta ao seu exercício. Parece ser viável conceber-se uma alma na qual a razão está associada com os sentidos superiores da vista e da audição e, ainda, como o poder de locomoção, mas sem ligação com os sentidos do gosto e do tacto e, também, desligadas daquelas faculdades inferiores exigidas pela digestão, crescimento, sono e etc. E por último podemos

conceber uma razão pura desligada de toda e qualquer faculdade inferior, livre para prestar exclusivamente atenção às verdades gerais e às leis (ALLAN, 1970, p. 32).

Zingano (1998) observa a existência de uma tensão relacionada à independência do pensamento, uma vez que, na obra *De Anima*, no livro I, Aristóteles argumenta que somente se pode pensar com imagens e, dessa forma, não seria possível a separação das faculdades inferiores do pensamento.

De fato, já em DA. I. 1 ele alude ao fato que, apesar da suposta independência do pensamento, se só pudermos pensar com imagens, então não é possível separar completamente o pensamento do corpo (48a 8-10: “mas se o pensamento é uma certa imaginação ou não ocorre sem imaginação, também ele não poderá exercer-se sem o corpo”). Ora, mais adiante, na mesma obra, em DA III7, ele mostra a-alma jamais pensa sem imagens (431a16-17) (ZINGANO, 1998, p. 13).

O pensamento em Aristóteles pode se apresentar como falso ou verdadeiro e ainda que a percepção ajude a compor o pensamento, ele não pode ser confundido com processos pretórios, uma vez que a percepção é sempre verdadeira, porém o pensamento pode ser falso. A imaginação está ligada à percepção sensível e, em outras vezes, relaciona à imaginação como espécie de pensamento, estando presente até mesmo no pensamento contemplativo. Da mesma forma ocorre em relação ao desejo que, enquanto vontade ou aspiração, participa da parte racional da alma, mas enquanto apetite e ânimo, da parte irracional. Interpreta Reis (2012):

Algumas vezes, ele parece derivá-la e ligá-la à percepção sensível [III,4]. Outras, refere-se à imaginação como uma espécie de pensamento [432 a 8-9]. Por fim, Aristóteles estende a mesma observação ao desejo. O gênero desiderativo tem três espécies, e a aspiração ou vontade parece pertencer à parte racional da alma, mas o ânimo e o apetite a parte irracional (REIS, 2012, p. 322).

Segundo Reis (2012), Aristóteles deixa claro, no III livro no nono capítulo da obra *De Anima*, que as ações não são movidas apenas pelas decisões racionais como ocorre na *akrasia* -incontinência, pela fraqueza da vontade e nem somente pelos desejos a exemplo dos continentes que resistem de forma racional os impulsos e apetites que afetam seus desejos. “É bem conhecido problema da *akrasia* – a incontinência ou fraqueza de vontade, tendo decidido por um curso sensato de ação, segue, contudo, seu desejo e apetite. Logo, o intelecto sozinho não é o que preside nossa ação e locomoção” (REIS, 2012, p. 324).

A capacidade de locomover-se é motivada pelas capacidades imaginativa e da vontade. O que move as ações humanas são as partes da alma em que consta a parte intelectiva e desiderativa. Para Reis (2012),

Consequentemente, a locomoção está ligada a capacidades superiores da alma: o transportar-se de lugar a lugar, disse Aristóteles, é sempre motivada pela imaginação e pelo querer. E, no que dizem respeito à parte intelectiva e desiderativa, essas têm então algum papel no comando de nosso comportamento (REIS, 2012, p. 324).

O hábito e o ato representam a cisão da *dynamis* e da *energia*, da potência e do ato. É preciso algo que articule a passagem da potência ao ato. A passagem da potência genérica para a potência efetiva é o que torna pensável o fato de pôr-se em obra. Segundo Agamben (2017), “O hábito é, pois, a forma na qual a potência se dá uma realidade como tal” (2017, p. 82). Ele argumenta que, para a que a héxis não passe cegamente à energia, aquele que dispõe de alguma técnica ou de um saber pode não exercitar, isto é, passar ao ato. Da mesma forma, toda potência é impotência, e isso significa não passar ao ato. Na constituição psíquica, diferentes potências levam a disposições de caráter e processos psíquicos. De acordo com Agamben (2017):

Impotência, *adynamia*, aqui significa poder de não passar ao ato e, segundo a persistente antipatia do filósofo pelo sono, a qual já assinalamos, o hábito é nesse sentido, comparado ao sono e o ato a vigília: “A vigília é semelhante ao saber em ato, e o sono, a um ter sem pôr em ato” (*echein kai me energein* – *De Anima*, 41 a 35) (AGAMBEN, 2017, p. 82).

A potência, para Aristóteles, significa poder se pôr ou não em ato, e seu fim provém da *energea*. Agamben (2017) afirma que Aristóteles desencaminhou duradouramente o pensamento ao identificar o uso com a *energea* e ao separá-lo do hábito. Assim, esse hábito não está em posse do uso do proprietário que possa decidir por sua prática. Nesse sentido, o hábito constitui uma relação e não mais um sujeito, uma vez que ele está impotente e impossibilitado de passar para o ato. O fim provindo da *energea* e a potência em pôr ou não em ato traz à lembrança a teoria das pulsões, e também lembra as disposições e afecções da alma. Para Agamben (2017):

O uso é a forma em que o hábito se dá existência, para além da simples oposição entre potência e ser-em-obra. E se, nesse sentido, o hábito é sempre já o uso de si e se isso, conforme vimos, implica uma neutralização da oposição sujeito/objeto, então aqui não há lugar para um sujeito proprietário

do hábito que possa decidir colocá-lo ou não em obra. O si, que se constitui na relação de uso, não é um sujeito; nada mais é do que essa relação (AGAMBEN, 2017, p. 83).

A *hexis* é compreendida em termos aristotélicos como um estado e uma disposição *diathesis*. “O que se tem na *héxis* é de certo modo de ser, uma *diathesis*, um ser disposto de determinado modo (o ser sábio, o ser arquiteto, o ser flautista...)” (AGAMBEN, 2017, p. 84). O ser é a “potência” e o “potente”, que consiste em ter (*echein*) “ter um ser”. “Esse ser que se tem é chamado por Aristóteles de *dynamis*, ‘potência’; e *dynatos* ‘potente’, é quem tem aquele determinado estado e aquele determinado ser. Em todo caso, ter (*echein*) é aqui sempre ‘ter um ser’” (AGAMBEN, 2017, p. 84).

Para Agamben (2017), a doutrina da subjetividade poderia ter sido possível no lugar lógico, possibilitado pelo *habitus*. “O hábito é o ponto em que uma subjetividade procura tornar-se senhora do ser, o lugar em que, com perfeita circularidade, o ter que deriva do ser, se apropria deste. Ter nada mais é que apropriar-se de um ser.” (p. 84). Agamben atribui a *héxis* o significado de *energeia*, ser-em obra quanto *diathesis*, sendo a disposição de um sujeito que representa se dispor ao bem ou mal. Quanto às potências racionais, a presença de um elemento soberano (*kyrion*), que deve ser um elemento diferencial em relação à potência (*heteron ti*), é capaz de decidir a potência de um sentido a outro e aos seus contrários. A disposição do sujeito é conforme sua natureza, mas a natureza contrária, pois se essa não admite a contradição, não há movimento. A transformação se torna seu próprio objeto, que não visa a um bem, mas se torna o próprio bem. A atualização da potência racional almeja o inteligível e não pode se transformar no próprio objeto, porque não se esgota, mas se atualiza da mesma forma que ocorre com as virtudes e, no caso contrário, com os vícios.

A presença do elemento soberano é que irá determinar a potência de um sentido a outro e aos seus contrários. Essa dinâmica parece ser o que atua na formação das virtudes morais e intelectuais, na ação, na deliberação, no caráter e no desejo, no pensamento e nas emoções. As emoções e os afetos atuam no âmbito das ideias e envolvem o pensamento que é imaginativo e racional. Alguns desejos são ligados às percepções e envolvem os apetites. Os afetos são de natureza racional, contemplativo ou apetitivo. É no afeto e no pensamento imaginativo e racionativo que ocorre o reconhecimento de si e de outros, que aprende a deliberar sobre o desejável, o bom e o belo.

A criança descobre, acima do prazer e da pena, o valor do belo: “O coração (*thymos*) sobrepuja seus pendores imediatos, porque ele descobre acima do prazer e da pena, o belo” (VERGNIÈRES, 1998, p. 86). O *aidos*, estabelecido atento ao olhar e à palavra, ocorre quando a criança se preocupa com a opinião do adulto, que é a sua realização. De acordo com Vergnières (1998):

A distinção estabelecida precedentemente, entre um *aidos* aristocrático e um *aidos* sofisticado, atento à palavra, é superado aqui: a criança se preocupa com a opinião do adulto, qualquer seja a maneira com que ela se expressa, e este interesse testemunha o desejo que tem de sua própria realização (VERGNIÈRES, 1998, p. 86).

Outra forma que atua sobre a formação dos bons hábitos desde a infância é a imitação que deve ser a assimilação progressiva e a interiorização das condutas dignas, uma vez que o caráter moral e a cultura são estabelecidos pelo mimetismo, do exterior ao interior. A disposição potencialmente voltada para a *hexis* e para os bons hábitos é atualizada em sua prática quando é posta em ato, e a sua natureza visa buscar ser como seu objeto. A disposição natural favorável ao ambiente às ações aprendidas e aos educadores atuam no afeto, no pensamento e na aprendizagem por assimilação. Sobre este mimetismo Vergnières (1998) conclui:

A cultura moral se faz por mimetismo, do exterior ao interior: a criança deve aprender a fazer os gestos da virtude, o jovem deve agir como homem virtuoso, o adulto, enfim, agir virtuosamente. Este mimetismo lúdico é, pois, assimilação progressiva, interiorização lenta das condutas dignas de cidadão e de homem (VERGNIÈRES, 1998, p. 86).

A relação do hábito com “aquele que tem que é tido” consiste em situar o sujeito como senhor daquilo que não se pode ter sendo esse tal qual. Conforme Agamben (2017):

Na advertência de Aristóteles, fica evidenciada a aporia inscrita na vinculação entre ser e ter, que têm sua sede no hábito. Contra a doutrina escolástica, segundo a qual “o uso da potência pertence àquele a quem pertence o hábito”, é preciso afirmar que o uso não pertence a algum sujeito e que ele se situa além tanto do ser quanto do ter. O uso rompe, assim, a ambígua implicação entre o ser e o ter que define a ontologia aristotélica (AGAMBEN, 2017, p. 84).

Vergnières (1998) compara o *ethos* como uma forma particular da *hekis*. “Nas Éticas, o *ethos* aparece como forma particular de *hekis*” (VERGNIÈRES, 1998, p.82). Por não ser suscetível de nenhuma transformação, a *hekis* se distingue da potência natural. Conclui “A *hekis* pode primeiro ser distinguida da potência natural que não é suscetível de nenhuma transformação” (VERGNIÈRES, 1998, p.82). Cada parte da alma possui certo número de potências naturais desde o nascimento até a maturação onde a causa é a natureza de onde provêm a consciência, é uma capacidade adquirida segundo o curso natural. “O homem, por seu lado, possui certo número de potências naturais, próprias de cada uma das partes da alma. Essas potências se manifestam, seja no nascimento, seja depois de algum tempo de maturação” (VERGNIÈRES, 1998, p.82). A *hekis* difere da *diathesis* que se caracteriza por uma passageira disposição que demonstra a possibilidade de afetar a potência passiva. Conclui Vergnières (1998): “Esta capacidade pode em seguida ser distinguida da *diathesis* que é só uma disposição passageira, testemunhando nossa potência passiva de sermos atingidos. Ela é a disposição durável produzida pelo traço que uma atitude repetida deixa em nós” (VERGNIÈRES, 1998, p.82). A *hekis* como nova capacidade da transformação do “agir” ou de um “fazer” em “ter” é o *habitus* que em função do seu modo de aquisição, podem ser separados em duas espécies, que provêm da *methesis* de um lado da *dianoética* e do *ethos*. Explica a interprete da ética aristotélica: “Esta capacidade nova é, pois, a transformação de um “agir”, ou de um “fazer” em “ter” (*ecsis = echein*), isto é, um *habitus*. Esse *habitus* podem, eles próprios, ser separado em duas espécies, em função do seu modo de aquisição” (VERGNIÈRES, 1998, p.83).

Aristóteles faz uma comparação da disposição moral com o processo educativo presente nas primeiras relações da criança com a figura de autoridade de seus pais. Para explicar a função da disciplina e da obediência presente na natureza humana com o processo educativo, em relação à necessidade de moderação dos prazeres e da obediência ao princípio racional, o autor demonstra como a disposição natural e como função dada através do ensino e do papel de legislador dos pais cumprem a mesma função. A obediência e a disciplina são uma das condições de subordinação desde cedo presente no elemento apetitivo, que demonstra ter condições de ser direcionado a um princípio racional, o qual é determinante ao caráter temperante.

Portanto, os apetites devem ser poucos e moderados e não se oporem de modo algum ao princípio racional – e isso é o que chamamos de obediência e disciplina. E, assim como a criança deve submeter-se à direção do seu preceptor, também o elemento apetitivo deve subordinar-se ao princípio



racional. Em conclusão: no homem temperante, o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e ao homem temperante apetece as coisas que deve da maneira e na ocasião devidas; isso é o que prescreve o princípio racional (EN 1119b15-20).

As paixões e as afeções do caráter provêm das experiências sensíveis e da relação estabelecida com seu objeto fonte de satisfação. A disposição do caráter em relação ao meio é afetada conforme ao princípio racional presente na própria disposição do caráter ou adquirida pela experiência advinda do meio. A disposição é afetada pelo meio na medida em que existe uma compatibilidade de assimilação do caráter provido do ambiente que seja possível de reconhecimento uma vez que os princípios externos sejam congruentes a disposição natural.

Assim como os prazeres corporais determinam o caráter vicioso ou virtuoso em relação a temperança e a intemperança, as emoções providas dessas primeiras formas perceptíveis somadas a capacidade imaginativa determinam o caráter do vício e da virtude. O caráter moderador das paixões assume a mesma qualidade da moderação dos prazeres sensíveis para o desenvolvimento do caráter moral. A moderação como princípio racional abrange agora a percepção das sensações retidas na memória e nos pensamentos proveniente da imaginação que busca nos princípios da razão meios de acesso aos objetos apetitivos que atuam como forma de pensamento.

### **2.2.1 As paixões e as afeções do caráter vicioso: implicações morais**

Algumas disposições morais dizem respeito à forma como as emoções determinam as ações que Aristóteles classificou como continente e incontinente, nos quais o princípio lógico funciona tal como ocorre na intemperança e na incontinência, mas agora em relação aos sentimentos. O incontinente, tal como o intemperante, também é movido pelos apetites, mas o que o diferencia do temperante e do continente é que suas ações são movidas pelos apetites e não pelas escolhas como ocorre no caso do temperante e mais precisamente do continente. O autor destaca como características próprias dos apetites a relação que eles mantêm com o agradável e o doloroso. O continente age com critérios baseados em suas escolhas e as escolhas não estão relacionadas com o que é agradável, já a incontinente age de acordo com o que é



agradável e não de acordo com os critérios das escolhas. A motivação do incontinente é o apetite.

Por outro lado, o incontinente age com apetite, porém não com escolha; o continente pelo contrário, age com escolha, porém não com apetite. Ainda mais: há contrariedade entre apetite e escolha, mas entre apetite e apetite, não. E ainda: O apetite relaciona-se com o agradável e o doloroso; a escolha, nem com um, nem com outro (EN 11b10-20).

Reeve analisa o acrático como uma pessoa decente na qual o hábito não conseguiu harmonizar seu desejo racional com os apetites e emoções. No hábito do acrático, é possível que essa pessoa possa planejar deliberadamente, tendo parcialmente disposição de caráter devido à escolha.

O que é verdadeiro acerca do acrático, no entanto, é também verdadeiro acerca de toda pessoa decente, mas não santa, cujo o hábito não triunfou completamente para harmonizar seu desejo racional com seus apetites e emoções (EN, X.91179b16-20). Essas pessoas também podem planejar e deliberadamente escolher estar mais harmonizadas internamente, ter a vontade mais forte. Se elas conseguirem, terão suas disposições de caráter em parte que escolheram. Quando elas agirem no calor do momento como reflexo dessas disposições, portanto suas ações serão- indiretamente – o resultado de sua escolha deliberada (REEVE, 2009, p.196).

Aristóteles estabelece algumas diferenças entre a intemperança e a incontinência, além dos objetos dos quais se relacionam a essas denominações. Enquanto o prazer atua sobre o intemperante, a dor atua no incontinente de forma mais destrutível e involuntária, exceto à covardia, uma vez que a dor é evitada enquanto o prazer é perseguido. Sendo assim, a incontinência é mais censurável que a intemperança.

A intemperança assemelha-se mais a uma disposição voluntária do que a covardia, pois a primeira é atuada pelo prazer e a segunda pela dor; ora a um, nós procuramos e a outras evitamos; acostumamos acresce que a dor transtorna e destrói a natureza da pessoa que a sente, ao passo que o prazer não tem tais efeitos. Logo, a intemperança é mais voluntária. E por isso mesmo é ela mais passível de censura, pois é mais fácil acostumar-se aos seus objetos, já que a vida tem muitas coisas dessa espécie para oferecer, e a elas nos acostumamos sem perigo ao passo que os objetos terríveis dá-se exatamente ao contrário. Mas a covardia parece ser voluntária em grau diferente de suas manifestações particulares. Com efeito; ela própria é indolor, mas nestas últimas somos avassalados pela dor, que nos leva a abandonar nossas armas e a desonrar-nos de outras maneiras; e por isso, alguns chegam a pensar que os nossos atos em tais ocasiões são forçados. Para o intemperante, ao contrário, os atos particulares são voluntários (já que ele os pratica sobre o impulso do apetite e do desejo), mas a disposição em

sua totalidade o é menos, uma vez que ninguém deseja ser intemperante (EN 1119a20-25).

A contingência é uma espécie de disposição mista e, dessa forma, diferencia-se das classes das virtudes. Diz Aristóteles: “A contingência também não é uma virtude, mas uma espécie de disposição mista” (EN 128b30-35).

As disposições morais reprováveis são constituídas pelo vício, pela incontinência e pela bruteza, e seus contrários são as virtudes e a continência. Diz a autor:

Recomeçaremos agora a nossa investigação tomando outro ponto de partida e salientando que as disposições morais a ser evitadas são de três espécies: o vício, a incontinência e a bruteza. Os contrários de duas delas são evidentes: a um chamamos virtude e a outra continência (EN1145a15-20).

Ao contrário do que Sófocles apresenta como possibilidade de uma boa espécie de incontinência, não há possibilidade, na concepção aristotélica, de um homem ser capaz de sustentar uma opinião e agir de modo contrário a ela, pois isso representaria existir uma continência má. Aristóteles conclui:

(3). Além disso, se a continência torna um homem propenso a sustentar tenazmente qualquer opinião, a continência é má – isto é, se o leva a sustentar mesmo opiniões falsas; e se a incontinência faz com que um homem abandone facilmente qualquer opinião, haverá uma boa espécie de incontinência, de que temos exemplo em *Neopató* temos tal como nos é apresentado no *Filoctetes* de Sófocles (EN 1146a15-20).

No oitavo livro que Aristóteles escreve sobre sua ética, o filósofo afirma que, embora não seja possível ser incontinente a tudo, em algumas pessoas sua disposição para a incontinência pode classificá-las como incontinente em absoluto. Assim expõe: “(6) E finalmente: se a continência e a incontinência dizem respeito a qualquer espécie de objeto, que vem a ser o incontinente no sentido absoluto? Ninguém possui todas as formas de incontinência, mas de algumas pessoas dizemos que são incontinentes em absoluto” (EN 1146b30-5).

Aristóteles sugere uma investigação mais detalhada sobre as características das disposições relacionadas à continência e incontinência que colaboram para a compreensão a respeito de como o autor chegou a essas definições. Ele propõe uma análise a respeito da incontinência quanto à sua natureza, quanto às divisões da alma e com algumas espécies de objetos.

De uma das espécies enumeradas são as dificuldades que surgem. Alguns destes pontos podem ser refutados, enquanto outros ficarão senhores do campo; porque a dificuldade encontra sua solução quando se descobre a verdade. (1) . Devemos, pois, considerar primeiro se as pessoas incontinentes agem cientemente ou não e cientemente em que sentido; e (2) com que espécie de objetos se pode dizer que tem relação o homem incontinente e o continente (se com todo e qualquer prazer ou dor, ou se só com determinadas espécies), e se o homem continente e o homem dotado de fortaleza são o mesmo ou diferentes; e de modo análogo no tocante aos outros assuntos abrangidos pela nossa investigação (EN 1146b05-15).

Além de procurar saber a quais objetos à disposição se define como incontinência e com que objetos se relaciona, Aristóteles também propõe a mesma investigação quanto à continência.

Constituem o nosso ponto de partida (a) a questão de se o homem continente e o incontinente são diferenciados pelos seus objetos ou pela sua atitude, isto é, se o incontinente é tal apenas porque se relaciona com tais e tais objetos, ou, então, pela sua atitude, ou ainda por ambas as coisas; (b) a segunda questão é se a continência e a incontinência se relacionam com todo e qualquer objeto, ou não (EN 1146b25).

O homem classificado por Aristóteles como incontinente, em sentido absoluto, relaciona-se de certo modo com os objetos do intemperante, mas o intemperante, de forma diferente quanto à escolha, age voluntariamente.

O homem que é incontinente no sentido absoluto nem se relaciona com todo e qualquer objeto, mas sim precisamente com aqueles que são os objetos do intemperante, nem se caracteriza por essa simples relação (pois, a ser assim, a sua disposição se identificaria com a intemperança), mas por se relacionar com eles de certo modo. Com efeito, um é levado pela sua própria escolha pensando que deve buscar sempre o prazer imediato, enquanto outro busca tais prazeres embora não pense assim (EN 1146b25).

Para Aristóteles, as ações incontinentes são contrárias à reta opinião, mas não ao conhecimento. Segundo o teórico, o saber, além de ser o conhecimento da verdade, implica agir conforme a verdade, e, sendo assim, o incontinente não possui o conhecimento da verdade, e suas ações podem ser enganadas pelo que julga corresponder à verdade, mas que não é em sua realidade.

(1). Sugere-se que é contra a reta opinião e não contra o conhecimento que agimos de modo incontinente, mas isso não vem ao caso; porque certas pessoas não hesitam quando nutrem uma opinião, mas pensam ter conhecimento exato. Se, pois, o que se pretende sustentar é que, devido a uma convicção fraca, os que têm opinião são mais sujeitos a agir

contrariando seu próprio julgamento do que aqueles que sabem, responderemos que a este respeito não há diferença entre conhecimento e opinião, pois alguns homens não estão menos convencidos do que pensam que do que sabem como bem o mostra o caso de Heráclito. Mas (a), visto que usamos a palavra “saber” em dois sentidos (pois tanto do homem que possui o conhecimento, mas não o usa como daquele que o possui e usa dizemos que sabem), fará grande diferença se o homem que pratica o que não deve, possui o conhecimento, mas não exerce, ou se o exerce; porque a segunda hipótese parece estranha, mas não a primeira (EN1146 b25-35).

É possível que um homem aja de forma incontinente de acordo com premissas universais, mas elas não correspondem aos seus próprios conhecimentos, mas, mesmo assim, suas ações serão incontinentes, pois os atos são particulares. Argumenta Aristóteles:

Além disso, como há duas espécies de premissas, nada impede que um homem aja contrariando o seu próprio conhecimento, embora possua ambas as premissas, desde que use apenas a universal, porém não particular; porque os atos a ser realizados são particulares. E há também duas espécies de termo universal; um é predicável do agente e o outro do objeto: por exemplo, “a comida seca faz bem a todos os homens” e “eu sou um homem”, ou “tal comida é seca”; mas o homem incontinente não possui ou não usa o conhecimento de que “esta comida é tal e tal”. Haverá, pois, em primeiro lugar uma enorme diferença entre esses modos de saber, de forma que não pareceria nada estranho saber de um dos modos ao mesmo tempo em que se age com incontinência, enquanto fazê-lo, sabendo do outro modo, seria extraordinário (EN 1147 a10-25).

Ao exemplificar as ações incontinentes realizadas por pessoas que se encontram em estado alterado por embriaguez ou que dormem, o autor da *ética nicomaquéia* comprova que, mesmo obtendo conhecimentos e executando-os em suas ações, as influências das paixões causam alterações orgânicas e alteram os juízos morais.

Além disso, (c), acontece aos homens possuírem conhecimento em outro sentido que não os acima mencionados; pois naqueles que possuem conhecimento sem usá-lo percebemos uma diferença de estado que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, como os loucos e os embriagados. Ora, é justamente essa a condição dos que agem sob a influência das paixões; pois é evidente que as explosões de cólera, de apetite sexual e outras paixões que alteram materialmente a condição do corpo, e em alguns homens chegam a produzir acesso de loucura. O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada, pois os homens que se acham sob influências dessas paixões podem até articular provas científicas e declamar versos de Empédocles, e os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhavar as suas proposições sem toda via conhecê-la (EN 1147a10-35).

A incontinência, segundo Aristóteles, pode ser o contrário de opiniões existentes em diferentes razões que são contrárias acidentalmente e movidas por forças motoras

diferentes como uma razão que obedece aos desejos e outra à reta razão. Em sua teoria argumenta que sem a condição da razão, não poderia haver a definição sobre a incontinência, e é nesse sentido que os animais não recebem essa classificação.

Quando, pois, está presente em nós a opinião universal que nos proíbe provar, mas também existe a opinião de que “tudo que é doce é agradável” e de que “isto é doce” (e é esta a opinião ativa), e quando sucede estar presente em nós o apetite, uma das opiniões nos manda evitar o objeto, mas o apetite conduz para ele (pois tem o poder de mover cada uma das partes do nosso corpo); e sucede, assim, que um homem age de maneira incontinente sob influência (em certo sentido) de uma razão e de uma opinião que não é contrária em si mesma, porém apenas acidentalmente, à reta razão (pois que o apetite lhe é contrário, mas não o é a opinião). Donde se segue que é esse também o motivo de não serem incontinentes os animais inferiores: com efeito, eles não possuem juízo universal, mas apenas imaginação e memória de particulares (EN 1147a30-05).

Outra condição a ser observada por Aristóteles é que a opinião sobre um objeto perceptivo que determina as ações não é encontrada em pessoas que se encontram em estado de paixão. Dessa forma explica:

A explicação de como se dissolve a ignorância e o homem incontinente recupera o conhecimento é a mesma que no caso dos embriagados e adormecidos e não tem nada de particular com esta condição. Devemos pedi-las aos estudiosos de ciência natural. Ora, sendo a segunda premissa, ao mesmo tempo, uma opinião a respeito de um objeto perceptivo e aquilo que determina as nossas ações, ou um homem não a possui quando se encontra no estado de paixão, ou a possui no sentido em que ter conhecimento não significa conhecer, mas apenas falar, como um bêbado que declama versos de Empédocles. E, como o último termo não é universal, nem tampouco um objeto de conhecimento científico a mesmo título que o termo universal, parece mesmo resultar daí a posição que Sócrates procurou estabelecer; pois não é em presença daquilo que consideramos conhecimento propriamente dito que surge a afecção da incontinência (nem verdade que ele seja “arrastado” pela paixão), mas o que acha presente é apenas o conhecimento perceptual (EN 1147b5-20).

No sétimo livro da *obra nicomaquéia*, o autor admite que, com exceção dos prazeres relacionados à temperança e intemperança, outra classe de prazeres admite excessos, e outros, mesmo não sendo necessários, são dignos de escolha.

Que tanto as pessoas continentas e dotadas de fortaleza como as incontinentes e efeminadas se relacionam com os prazeres e dores, é evidente. Ora, das coisas que causam prazer algumas são necessárias, enquanto outras merecem ser escolhidas por si mesmas e, contudo admitem excesso, havendo mister das causas corporais de prazer (pelas quais entendo não só as quais se referem à alimentação como também à conjunção sexual, isto é, os estados corporais com os quais dissemos que se relacionam a temperança e a intemperança), enquanto as outras não são necessárias, mas

merecem ser escolhidas por si mesmas (como a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas boas e agradáveis desta espécie) (EN 1147b20-30).

Os intemperantes são considerados como incontinentes em sentido absoluto, assim como os que buscam o excesso de dores contrariando a sua escolha. Aristóteles diz:

Mas (b) das pessoas que são incontinentes com respeito aos gozos físicos com que dizemos relacionar-se o homem temperante e o intemperante, aquele que busca o excesso de coisas dolorosas: fome, sede, calor, frio e todos os objetos do paladar – não por escolha, mas contrariando a sua escolha e o seu julgamento, é chamado incontinente, não com a especificação “com respeito a isto ou àquilo”, como, por exemplo, à cólera, mas num sentido absoluto (EN 1148a35-10).

A principal diferença entre o intemperante e o incontinente ocorre devido à escolha deliberada que é possível a um mais que a outro. Aristóteles atribui o merecimento do qualificativo de intemperante ao que, além de buscar os prazeres corporais em excesso, evita as dores moderadas do que aquele que busca os prazeres sem medo das consequências gerarem dores intensas.

E por essa razão juntamos num só grupo o incontinente e o intemperante – excluindo, porém, qualquer destes outros tipos – porque se relacionam de algum modo com os mesmos prazeres e dores. Mas embora digam respeito aos mesmos objetos, sua relação para com eles não é semelhante, pois alguns fazem uma escolha deliberada e outros não. Por esta razão, merece mais o qualificativo de intemperante o homem que, sem apetite ou com escasso apetite busca os excessos de prazeres e evita dores moderadas, do que o homem que faz o mesmo levado por apetites poderosos: pois que faria o primeiro se seus apetites fossem dessa sorte e se a falta dos objetos “necessários” o fizessem sofrer violentamente? (EN 1148a15).

As ações reguladas pelo meio termo contrário aos extremos não são censuradas, mesmo quando se trata das que são classificadas, em termos aristotélicos, como dignas de escolha, uma vez que amá-las não consiste em problema algum, mas sim quando agem de forma excessiva em relação a elas. Afirmo o autor

Ora, dos apetites e prazeres, alguns pertencem à classe das coisas genericamente nobres e boas – pois algumas coisas agradáveis são por natureza dignas de escolha, enquanto outras lhes são contrárias e outras ainda ocupam uma posição intermediária, para adotar a distinção que estabelecemos anteriormente. Exemplos da primeira classe são a riqueza, o lucro, a vitória, a honra. E com referência a todos os objetos desta espécie ou

da intermediária não são censurados os homens por amá-los, mas por fazerem-no de certo modo – isto é, indo ao excesso (EN 1148a25-30, p).

A incontinência, em relação à cólera, assemelha-se à maldade, embora não seja. Afirma o filósofo:

Visto, pois, que neste caso não aplicamos o termo em sentido absoluto porque cada uma dessas condições não é maldade, mas apenas semelhança à maldade, é claro que também no outro caso só se deve considerar como continência e incontinência o que se relaciona com os mesmos objetos que a temperança e intemperança. Aplicamos, porém, o termo à cólera em virtude de uma semelhança, precisando desta forma: “incontinente no que se refere à cólera”, como também dizemos: “incontinente no que se refere à honra ou ao lucro” (EN 1148b5-15).

Aos homens que são incontinentes em relação à cólera não lhes é atribuída a condição de intemperante ou de incontinente em absoluto, mas de incontinente apenas em relação ao sentimento de cólera.

Possuir esses vários tipos de hábito está para além da fronteira do vício, como também o está à brutalidade. Para os homens que os possui dominá-los ou ser dominados por eles não é simples continência ou incontinência, mas algo que é de tal por analogia, assim como o homem que tem tal disposição com respeito aos acessos de cólera deve ser chamado incontinente em relação a esse sentimento, e não incontinente no sentido absoluto (EN 1149a30).

O termo incontinência é atribuído para caracterizar a disposição que está relacionada aos mesmos objetos quanto ao temperante e intemperante, e os que se relacionam a outros objetos recebem esse nome apenas como uma metáfora.

Torna-se claro, pois, que a incontinência e a continência se relacionam com os mesmos objetos que a intemperança e a temperança, e o que relaciona com outros objetos é um tipo distinto da incontinência, que recebe o nome por metáfora e não é chamado simples incontinência (EN 1149a5-25).

A incontinência considerada mais reprovável é a relacionada aos apetites. “Veremos agora que a incontinência relativa à cólera é menos vergonhosa do que aquela que diz respeito aos apetites” (EN 1149a25-35). A cólera, ainda que apresente uma conexão com a razão, ela acontece com debilidades devido à natureza impulsiva que se precipita para a ação antes de terminar de concluir a comunicação com o raciocínio.

(1). A cólera parece ouvir o raciocínio até certo ponto, mas ouvi-lo mal como os servos apressados que partem correndo antes de haverem acabado de dizer o que queremos e cumprem a ordem às avessas, ou os cães que ladram apenas ouvem bater a porta, sem procurar ver primeiro se trata de uma pessoa amiga; e da mesma forma a cólera, devido à sua natureza ardente e impetuosa, embora ouvindo, não escuta as ordens e precipita-se para a vingança (EN 1149a30-55).

A incontidência para com os apetites é considerada como mais criminosa que a relacionada à cólera, pois a segunda não implica desregramentos e está acompanhada pela dor, enquanto no vício age o prazer infringindo as regras.

(4) Ainda mais: ninguém cometa desregramentos com um sentimento de dor, mas a cólera é sempre acompanhada de dor, enquanto o que comete desregramentos age com prazer. Se, pois, os atos que mais justamente incitam à cólera são mais criminosos do que os outros, mais criminosa é a incontidência que se deve pelo apetite; porquanto na cólera não há desregramento (EN 1149b20-55).

A continência é a disposição da qual segue o princípio racional e, pelos seus cálculos, não permite que os desejos produzam ações irracionais. Já o incontinente é levado a abandonar seus cálculos, mesmo considerando os benefícios de tais cálculos.

A qualidade da disposição moral da continência é uma disposição que não cede aos resultados calculados pelo princípio racional mesmo sendo afetada pelos apetites. O reconhecimento da existência de seus apetites nocivos o impede de praticar ações que venham suprir suas paixões e causar sofrimento maior do que a abstinência do apetite emergente. A intemperança não tende a sofrer devido aos esforços em resistir os apetites indevidos, pois, estes não sentem inclinações contrárias ao princípio racional e devido a essa condição pode ser nomeada como continente.

Ora (1), tanto a continência como a fortaleza são incluídas entre as coisas boas e dignas de louvor, e tanto a incontidência como a moleza entre as coisas más e censuráveis; e o mesmo homem é julgado continente e disposto a sustentar o resultado de seus cálculos, ou incontinente e pronto a abandoná-los. E (2) o homem incontinente, sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão, enquanto o homem continente, conhecendo como maus os seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional. (3). Ao temperante todos chamam continente e disposto à fortaleza, mas no que se refere ao continente alguns sustentam que ele é sempre temperante, enquanto outros o negam; e alguns chamam incontinente ao intemperante e intemperante ao incontinente sem qualquer discriminação, enquanto outros distinguem entre eles. (4). Às vezes se diz que o homem dotado de sabedoria prática não pode ser incontinente e, outras vezes, que alguns homens desse tipo, e hábeis ademais, são incontinentes. E por fim (5), diz-se que os homens são incontinentes mesmo com respeito à cólera, à honra e aos lucros (EN 1145a5-20).



O homem é classificado por Aristóteles como incontinente, em sentido absoluto, já que se relaciona, de certo modo, com os objetos do intemperante, mas o intemperante, se relaciona de forma diferente quanto à escolha, já que age voluntariamente.

O homem que é incontinente no sentido absoluto nem se relaciona com todo e qualquer objeto, mas sim precisamente com aqueles que são os objetos do intemperante, nem se caracteriza por essa simples relação (pois, a ser assim, a sua disposição se identificaria com a intemperança), mas por se relacionar com eles de certo modo. Com efeito, um é levado pela sua própria escolha pensando que deve buscar sempre o prazer imediato, enquanto outra busca tal prazer embora não pense assim (EN 1146b20-25).

Ao exemplificar as ações incontinentes realizadas por pessoas que se encontram em estado alterado por embriaguês ou que dormem, o autor da *ética nicomaquéia* comprova que, mesmo obtendo conhecimentos e executando-os em suas ações, as influências das paixões causam alterações orgânicas e alteram os juízos morais. (EN 1147a10-35).

Outra condição a ser observada por Aristóteles é que a opinião sobre um objeto perceptivo que determina as ações não é encontrada em pessoas que se encontram em estado de paixão. Dessa forma, explica:

Sócrates procurou estabelecer; pois não é em presença daquilo que consideramos conhecimento propriamente dito que surge a afecção da incontinência (nem verdade que ele seja “arrastado” pela paixão), mas o que acha presente é apenas o conhecimento perceptual (EN 1147b5-20).

Quanto à incontinência em relação às paixões que, mesmo sendo dignas de escolhas, contrariam a reta razão que são classificadas por Aristóteles como “incontinentes no tocante ao”.

Assim sendo (a), aos que vão ao excesso com referência às segundas, contrariando a reta razão que levam em si, não chamamos simplesmente de incontinentes, mas de incontinentes com a especificação “no tocante ao dinheiro, à honra, ao lucro ou à cólera” – não simplesmente incontinentes, porque diferem das pessoas incontinentes e são assim chamados devido a uma semelhança (EN 1147b30-35).

Da mesma forma, a intemperança ou a incontinência em relação aos prazeres físicos dignos de censuras são classificadas como vícios diferentemente dos “incontinentes no tocante a”.

Prova-o o fato de tanto a incontinência, no sentido absoluto, como a relativa a algum prazer físico particular ser censurada, não apenas como uma falta, mas também como uma espécie de vício, ao passo que nenhuma das pessoas incontinentes a estes outros respeito é censurada a tal título (EN 1148a35-05).

A principal diferença entre o intemperante e o incontinente ocorre devido à escolha deliberada que é possível a um mais do que a outro. Aristóteles atribui o merecimento do qualificativo de intemperante ao que, além de buscar os prazeres corporais em excesso, evita as dores moderadas do que aquele que busca os prazeres sem medo das consequências gerarem dores intensas.

Mas embora digam respeito aos mesmos objetos, sua relação para com eles não é semelhante, pois alguns fazem uma escolha deliberada e outros não. Por esta razão, merece mais o qualificativo de intemperante o homem que, sem apetite ou com escasso apetite busca os excessos de prazeres e evita dores moderadas, do que o homem que faz o mesmo levado por apetites poderosos: pois que faria o primeiro se seus apetites fossem dessa sorte e se a falta dos objetos “necessários” o fizesse sofrer violentamente? (EN 1148a15).

O termo incontinência é atribuído para caracterizar a disposição que está relacionada aos mesmos objetos quanto ao temperante e intemperante. A incontinência é considerada mais reprovável e está relacionada aos apetites. A cólera, ainda que apresente uma conexão com a razão, acontece com debilidades devido à natureza impulsiva que se precipita para a ação antes de concluir a comunicação com o raciocínio.

O contrário da intemperança não é a temperança, mas a moleza. A temperança é o que quantitativamente representa o intermediário entre a falta e o excesso. Entre os que agem por excesso de prazeres, os que vivem com a falta desses prazeres e os que buscam o excesso de dores apresentam disposições classificadas como moleza (EN 1150 a15-25).

O Filósofo argumenta que os intemperantes não apresentam arrependimento e são inacessíveis à cura. A incontinência também se distingue por diferentes condições. O homem que deliberou, mas não se mantém fiel ao que deliberou é uma pessoa de temperamento excitável e dominado pela fraqueza. Outras pessoas não deliberam, porque são levadas pelas suas emoções, sendo as que têm as paixões mais violentas e não esperam a interferência da razão e, por isso, são classificadas como impetuosas. Outras pessoas incontinentes conseguem despertar em tempo de serem vencidas por suas emoções mediante o princípio da faculdade calculativa.

Sobre as classificações das disposições do caráter, ditas como incontinente, o filósofo destaca a existência da incontinência que é fortemente influenciada pelas paixões. Essas classes de pessoas incontinentes não podem ser consideradas más em absoluto, uma vez que o princípio racional as faz compreender suas ações. Caso as pessoas consigam refrear as ações impulsivas, ao obterem o entendimento de que esse princípio racional as informa, elas seriam consideradas continentas, mesmo tendo essas fortes paixões reprimidas. Quando alguém escolhe ou busca algo para atingir outro objetivo, mas acaba falhando e não conseguindo atingir o objetivo final por ter se inclinado aos desejos e não ao princípio racional, trata-se do incontinente, em que o princípio da razão atua na escolha, mas as paixões levam às ações contrárias, e esse é o incontinente que escuta o princípio racional, mas não atua conforme o mesmo.

Cabe fazer uma diferença entre o intemperante e o incontinente já que as ações de ambos não obedecem à regra justa, e ambos buscam os prazeres corporais segundo suas índoles. O incontinente sabe que o que faz é mau. Por outro lado, a diferença entre o temperante e o continente é que o primeiro não tem apetites maus, e o segundo tem. Certas pessoas incontinentes podem confundir, pois nada impede que eles desenvolvam bons raciocínios pela sua habilidade, mas o propósito final do incontinente visa a suas paixões.

[...] o incontinente é incapaz de agir. Nada impede, porém que um homem hábil seja incontinente. Por este motivo, alguns chegam a pensar que certas pessoas dotadas de sabedoria prática são incontinentes; com efeito; a habilidade e a sabedoria prática diferem da mesma que descrevemos em nossas primeiras discussões, e estão próximas uma da outra no tocante ao modo de raciocinar, mas distinguem-se quando ao seu propósito (EN 1151a10-25).

Aristóteles diferencia a disposição da incontinência com a continência pelo que resulta nos seus fins. “Ora, a incontinência e a continência relacionam-se com o que excede a disposição característica da maioria dos homens; porque o homem continente se atém mais às suas resoluções, e o incontinente menos do que a maioria pode fazer” (EN 1151a 25-30). A natureza das pessoas jovens são as mais excitáveis, e seus corpos necessitam de alívio de suas paixões violentas que tornam seus corpos atormentados, tendo como válvula de escape qualquer espécie de prazer (EN 1154b5-10).

No sétimo livro da *Ética a Nicômaco*, é mencionada a possibilidade de cura para as pessoas incontinentes. As incontinências mais curáveis são as das pessoas que deliberam, embora não consigam sua finalidade. Há os incontinentes por hábito e os incontinentes inatos, esses considerados mais difícil de serem curados. Portanto, é muito

mais difícil mudar a natureza do incontinente em absoluto do que aquele por hábito. O teórico atribui maior dificuldade a esse último, pois é muito difícil de mudar a natureza. Contudo, mais fácil seria uma intervenção preventiva educativa para que o hábito não se transforme em natureza uma vez que certos prazeres atrapalham até mesmo o processo de pensamento.

Aristóteles associa o domínio que os prazeres corporais exercem sobre os animais como os mais dignos de censura por colocar o homem em uma condição semelhante aos demais animais. Outra classificação da qual considerou ser uma condição inferior e mais reprovável deve-se aos que amam os prazeres da alma irracional acima de tudo. Esses foram classificados como brutos.

E assim, o sentido com que se deleita a intemperança é o mais largamente difundido de todos; e a ela parece ser justamente motivo de censura porque nos domina não como homens, mas como animais. Deleitar-se com tais coisas, portanto, e amá-las sobre todas as outras, é próprio dos brutos. Porque mesmo dos prazeres do tato os mais liberais foram eliminados, como os que a fricção e o resultante calor produzem no ginásio; com efeito, o contato preferido pelo homem intemperante não afeta o corpo inteiro, mas apenas certas partes (EN 1118b25-05).

A intemperança é o vício pelo objeto indevido, da maneira indébita e de quantidade excessiva em relação aos prazeres corporais. O intemperante não está disposto a sentir dor, e não é de sua natureza sofrer por ter que abandonar algo em prol de um objetivo mais nobre. Entretanto, os sofrimentos dele, com a abstinência de determinados prazeres, causam-lhe mais sofrimento do que aos demais homens e, por isso, a intemperança é o vício mais culpável na teoria aristotélica. De acordo com a *Ética Nicomaqueia*, o apetite desencadeado pelos prazeres corporais é causa de sofrimento ao intemperante ainda quando anseia por eles. O incontinente possui a capacidade de reconhecimento da regra, e o desejo, segundo a regra, mas não consegue atingir a finalidade devido a inclinações para outros desejos, diferentemente do intemperante que consiste no que a intérprete aristotélica explica por analogia como perversão da *phroairesis* e do pensamento.

É possível que o acrático possa planejar deliberadamente, tendo parcialmente disposição de caráter devido à escolha. Enquanto o prazer atua sobre o intemperante, a dor atua no incontinente de forma mais destrutível e involuntária. A continência é uma espécie de disposição mista e, dessa forma, diferencia-se das classes das virtudes. Diz Aristóteles: “A continência também não é uma virtude, mas uma espécie de disposição mista” (EN 1128b30-35).

A continência é a disposição da qual segue o princípio racional, e, pelos seus cálculos, não permite que os desejos produzam ações irracionais. Já o incontinente é levado a abandonar seus cálculos, mesmo considerando os benefícios de tais cálculos. Aristóteles sugere uma investigação mais detalhada sobre as características das disposições relacionadas à continência e incontinência que colaboram para a compreensão a respeito de como o autor chegou a essas definições. Ele propõe uma análise a respeito da incontinência quanto à sua natureza, quanto às divisões da alma e com algumas espécies de objetos.

Sobre as classificações das disposições do caráter vicioso como incontinente, o filósofo destaca a existência da incontinência que é fortemente influenciada pelas paixões. Essas classes de pessoas incontinentes não podem ser consideradas más em absoluto, uma vez que o princípio racional as faz compreender suas ações. Caso as pessoas consigam refrear as ações impulsivas, ao obterem o entendimento de que esse princípio racional as informa, elas seriam consideradas continentas, ainda que suas paixões sejam reprimidas. Quando alguém escolhe ou busca algo para atingir outro objetivo, mas acaba falhando e não conseguindo atingir o objetivo final por ter se inclinado aos desejos e não ao princípio racional, esse é o incontinente em que o princípio da razão atua na escolha, mas as paixões levam às ações contrárias, e esse é o incontinente que escuta o princípio racional, mas não atua conforme o mesmo.

A intemperança é uma disposição presente ainda na infância, quando os desejos atuam fortemente, mas eles precisam ser submissos ao princípio racional para impedir que tais desejos alcancem extremos e excluam suas faculdades racionais.

Outras disposições morais dizem respeito a forma com que as emoções determinam as ações que Aristóteles classificou como continente e incontinente, o princípio lógico funciona tal como ocorre na intemperança e na intemperança, mas agora em relação aos sentimentos. O incontinente tal como o intemperante também é movido pelos apetites, mas o que o diferencia do temperante e do continente é que suas ações são movidas pelos apetites e não pelas escolhas como ocorre no caso do temperante e mais precisamente do continente. O autor destaca como características próprias dos apetites a relação que eles mantêm com o agradável e o doloroso. Assim esclarece: Efetivamente, a escolha não é também comum às criaturas irracionais, mas a cólera e o apetite, sim. (EN 1111b10-20).

A disposição e os atos são determinados conforme as inclinações aos impulsos dos apetites e dos desejos. As emoções tais como o medo e a falta de capacidade de enfrentamento da dor também determinam o caráter e as ações dos indivíduos. A

disposição do intemperante é menos voluntária que seus atos, pois seu desejo não é ser intemperante porquanto suas ações são sem possibilidade de escolha, mas pervertida pelo apetite. A covardia é uma disposição mais voluntária do que a do intemperante uma vez que evitar a dor é uma escolha.

Mas a covardia parece ser voluntária em grau diferente de suas manifestações particulares. Com efeito; ela própria é indolor, mas nestas últimas somos avassalados pela dor, que nos leva a abandonar nossas armas e a desonrar-nos de outras maneiras; e por isso, alguns chegam a pensar que os nossos atos em tais ocasiões são forçados. Para o intemperante, ao contrário, os atos particulares são voluntários (já que ele os pratica sobre o impulso do apetite e do desejo), mas a disposição em sua totalidade o é menos, uma vez que ninguém deseja ser intemperante (EN 1119a20-25).

Essas classes de pessoas incontinentes não podem ser consideradas más em absoluto uma vez que o princípio racional as faz compreender suas ações. Caso essas pessoas conseguissem refrear as ações impulsivas ao obterem o entendimento que esse princípio racional as informa elas seriam consideradas continentas, mesmo tendo esses fortes desejos reprimidos. Quando alguém escolhe ou busca algo em para atingir outro objetivo, mas acaba falhando e, conseqüentemente não conseguindo atingir o objetivo final por ter se inclinado aos desejos e não ao princípio racional, esse é o incontinente em que o princípio da razão atua na escolha, mas as paixões levam às ações contrárias, esse é o incontinente que escuta o princípio racional, mas não atua conforme o mesmo (EN 1151b, 3-50).

Outras disposições morais dizem respeito à forma como as emoções determinam as ações, classificadas como continente e incontinente, nos quais o princípio lógico funciona tal como ocorre na intemperança e na intemperança, mas agora em relação aos sentimentos. O incontinente, tal como o intemperante, também é movido pelos apetites, mas suas ações são movidas pelos apetites e não pelas escolhas, como ocorre no caso do temperante e, mais precisamente, do continente. O autor destaca como características próprias dos apetites a relação que eles mantêm com o agradável e o doloroso.

O *acrático* é uma pessoa cujo hábito não conseguiu harmonizar seu desejo racional com os apetites e emoções. É possível que ele possa planejar deliberadamente, tendo parcialmente disposição de caráter devido à escolha. Aristóteles estabelece algumas diferenças entre a intemperança e a incontinência. Enquanto o prazer atua sobre o intemperante, a dor atua no incontinente de forma mais destrutível e involuntária. A continência é uma espécie de disposição mista e, dessa forma,

diferencia-se das classes das virtudes. “A continência também não é uma virtude, mas uma espécie de disposição mista” (EN 1128b30-35).

O ato compulsório, em princípio, é descrito por Aristóteles como movido por um fator externo à vontade do agente. Ele faz uma breve diferença entre ações não voluntárias movidas pela ignorância e involuntárias que produzem dor e arrependimento. A ação não voluntária é movida pela ignorância quando não causa aflição ou dor, sendo esta não considerada involuntária e nem voluntária. Agentes involuntários e não voluntários agem por ignorância; os que se arrependem são involuntários e os que não se arrependem são não voluntários.

O agente que age por ignorância e por constrangimento é involuntário, e o que tem conhecimento das circunstâncias de seus atos é voluntário. Segundo a obra da *ética nicomaquéia*, as ações intemperantes e injustas dependem da vontade própria, e consolidado o caráter, não se torna possível ser diferente. Conclui o filósofo: “O mesmo sucede com o injusto e o intemperante: a princípio dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, de modo que é por sua própria vontade que é injusto e intemperante; e agora que se tornam tais, não lhes é possível ser diferentes” (EN 1114a20-25). Para Aristóteles, todos os atos que levam à virtude e aos vícios são voluntários, e as disposições de caráter também são voluntárias, mas não da mesma maneira que as ações. Nas disposições do caráter, o desenvolvimento gradual não é óbvio dos atos praticados, porque somos senhores deles quando conhecemos as circunstâncias, mas as disposições são voluntárias quando a forma de agir está sob domínio do poder do agente.

A intemperança é uma disposição presente ainda na infância, quando os apetites atuam fortemente, mas eles precisam ser submissos ao princípio racional para impedir que tais desejos alcancem extremos e excluam suas faculdades racionais. O exercício dos apetites torna-se um perigo, pois aumenta sua força inata.

Vergnières (1998) destaca a diferença estrutural entre o intemperante e o incontinente, embora ambos sejam conduzidos por seus desejos irracionais. O incontinente possui a capacidade de reconhecimento da regra, mas não consegue atingir a finalidade devido às inclinações para outros desejos. Já o intemperante “perdeu o senso do valor da regra: visa a um fim mau, testemunhando, assim, uma perversão da *phroairesis* e de seu pensamento” (199, p. 103). Da mesma forma, não é atribuída aos prazeres da visão e da audição a classificação da temperança e da intemperança. A moderação não é considerada sobre o uso desses prazeres, mas pode-se considerar a



condição do olfato, que corresponde aos perfumes agradáveis, porém não aos que estabelecem relação com os aromas que desencadeiam outros apetites.

No caráter intemperante, as ações são voluntárias praticadas pelo impulso do apetite e do desejo. Meyer (2009) aponta para necessidade de investigação da voluntariedade: “Essas e outras passagens indicam que Aristóteles investiga a voluntariedade porque ele está interessado nas condições casuais do elogio e da censura” (p. 132). Para ela, a *proairesis* é um exercício do caráter, e as ações surgidas do caráter são voluntárias. Aristóteles define duas formas de ações involuntárias: pela força e pela ignorância. Segundo Meyer (2009), é possível estabelecer uma concepção de voluntariedade que incorpore *insights* em dois paradigmas:

Além disso, a definição nicomaquéia do voluntário como “aquilo “cuja sua origem está no agente que conhece os fatos particulares” (III 1. 111 a 23) tem sucesso no que a discussão *eudêmia* tentou, mas não logrou fazer. Ela provê uma concepção unificada de *insights* dos dois ‘paradigmas originais. Do paradigma segundo o qual a contrariedade ao impulso é central à involuntariedade provém à exigência que uma ação voluntária tenha a sua origem (*archè*) No idioma EE, ela é “conforme ao seu impulso”. Do paradigma segundo o qual a ação involuntária não é intencional é não intencional provém a exigência de que o agente voluntário saiba o que está fazendo. (MEYER, 2009, p. 140).

Meyer (2009) afirma que Aristóteles tem uma compreensão detalhada da estrutura da motivação racional quando distingue a ação e o objetivo ao fim da ação, onde é possível diferenciar a ação da *proairesis*, sobre a qual a ação é executada. Agir, nesse sentido, é parte da *proairesis* e não da ação. Quanto à voluntariedade, Meyer compreende que se trata de uma propriedade da ação. Para compreender a natureza da ação, há dois tipos de conhecimentos: o da própria ação e nas razões do agir e nas ações, as que envolvem a ignorância ética do bem e do mal e não ética do que se está fazendo. Aristóteles classifica um caso como ignorância do universal, e outro, como ignorância dos particulares, e também chama esse caso de ignorância na *proairesis*, pois se refere aos objetivos do agir e não da ação (MEYER, 2009).

Para Vergnières (1998), Aristóteles afirma que existem somente dois atos sem consentimento: os que sofrem imposições externas, e os que são executados por ignorância. Para o autor, a única ignorância que não diz respeito ao consentimento é aquela que não depende do agente que age. Assim, uma pessoa que se embebada, não age por ignorância, mas como ignorante, e se torna responsável por aquilo que faz. Quando alguém age por ignorância das condições objetivas das ações, então pode ser considerado um acidente infeliz.



Os vícios decorrentes das paixões são formados pelos mesmos princípios geradores dos vícios dos prazeres, isto é o excesso destrói a capacidade racional e são obstáculos para o desenvolvimento das virtudes morais e intelectuais. A moderação dos afetos e dos prazeres são condições para o desenvolvimento das disposições virtuosas uma vez que o princípio racional atua como moderados dos apetites e dos afetos.

O hábito adquirido através do ensino também constitui em um aspecto moderador dos prazeres e das paixões uma vez que o princípio racional não é destruído pelos excessos que geram compulsões dos prazeres e das paixões. O caráter vicioso da intemperança compromete as demais disposições morais relacionadas as paixões uma vez que o processo de pensamento que envolve as emoções também é afetado pelo princípio racional.

### **2.2.2 As paixões e as afecções do caráter virtuoso: um princípio moral na formação dos afetos**

As virtudes morais são adquiridas através do hábito e são disposições encontradas no próprio caráter. “Não é, pois, contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN 1103a25). Para Hursthouse (2009), o hábito, na teoria aristotélica, é pouco explicado. Em uma leitura condicionada a pré-julgamentos, pode-se associar a adaptação dos prazeres, as emoções e os desejos como uma forma de adestramento. Talvez essa ideia possa surgir da aproximação que Aristóteles se refere aos atos punitivos recomendados para as crianças e por compará-las em certo momento com animais. O hábito poderia ser desenvolvido com base no ensino em ações nobres, justas com incentivos afetivos e reforços compensatórios para desenvolver as virtudes morais e, de imediato, as intelectuais.

As virtudes morais são estabelecidas pela mediania que envolve a justa medida, sendo o meio termo no que se refere às condutas morais que podem ser destruídas pelo excesso e pela falta, como ocorre com a temperança e a coragem. “A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania” (EN 1104a 25-30).

Hursthouse (2009) questiona sobre como as capacidades inatas habilitam alguém para ser virtuoso. A questão aqui levantada surge para responder de que forma as

capacidades inatas tornam-se aptas para receber as virtudes e, como resposta, o crítico aristotélico responde: pela educação sobre os deleites e sofrimentos, sobre o que é certo. Sobre o *Insight*, Hursthouse (2009) afirma que é possível um segundo *insight* através de um modelo educacional que é estabelecido pelo hábito. “Que programa educacional é sugerido pelo segundo *insight*? Trata-se do ‘hábito’, afirma Aristóteles” (p. 100). Aristóteles quis dizer, nesse sentido, que é pela razão que distinguimos o certo e o errado no que diz respeito ao modo, ao momento e à forma em perseguir ou evitar “coisas erradas” (HURSTHOUSE, 2009, p. 100).

Considerando que as virtudes estão relacionadas às paixões e às ações, são dignas de louvor quando, respectivamente, sua natureza é voluntária. Do contrário, elas se tornam dignas de perdão e piedade. Para a aplicação das recompensas quanto às ações, essa distinção se torna importante para o legislador e seu exercício. As ações podem ser voluntárias, involuntárias e mistas.

São involuntárias aquelas coisas que ocorrem por compulsão ou ignorância e é compulsório ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para qual em nada contribui a pessoa que age e que sente paixão – por exemplo, se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvessem apoderado. (EN 1110a35-5).

Ações voluntárias são aquelas em que o princípio motor está no agente, e esse tem o conhecimento das circunstâncias particulares da ação. Ações forçadas, por outro lado, são descritas quando a causa se encontra nas circunstâncias exteriores e não no agente. Para Aristóteles, as ações são mistas:

Quanto às coisas que em si mesmas são voluntárias, mas, no momento atual e devido às vantagens que trazem consigo, merecem preferência, e cujo princípio motor se encontra no agente, essas são como dissemos, involuntárias em si mesmas, porém, no momento atual e em troca dessas vantagens, voluntárias. E têm mais semelhança com as voluntárias, pois que as ações sucedem nos casos particulares e, nestes, são praticados voluntariamente (EN 1110b 0-5).

A virtude da temperança não consiste em ter apetites maus. A continência deve apresentar resistência aos impulsos dos desejos e às fortes emoções, pois, sem esse esforço, não haveria mérito algum para o continente. Dessa forma, se o continente precisa resistir aos desejos, não pode ser classificado como temperante.

Por outro lado, se a incontinência implica em ter fortes e maus apetites, o homem temperante não será continente, nem este será temperante; pois um homem temperante não tem apetites excessivos nem maus. O homem

contiente, porém, não pode deixar de tê-los; porque, se os apetites são bons, a disposição de caráter que nos inibe de segui-los é má, de forma que nem toda continência será boa; e, se eles são fracos sem serem maus, não há nada de admirável em refreá-los; e, se são fracos e maus, tampouco é grande proeza resistir-lhes (EN 1146a10-20).

Aristóteles não considera a possibilidade de alguém que possua sabedoria prática agir contrariando a razão para ceder aos desejos. Não há possibilidade de um homem ser capaz de sustentar uma opinião e agir de modo contrário a ela, pois isso representaria existir uma continência má. Ele sugere uma investigação mais detalhada sobre as características das disposições relacionadas à continência e incontinência que colaboram para a compreensão a respeito de como a ética aristotélica expõe a essas definições. Ele propõe uma análise a respeito da incontinência quanto a sua natureza, quanto às divisões da alma e com algumas espécies de objetos. Além de procurar saber a quais objetos a disposição se define como incontinência e com que objetos se relaciona, Aristóteles também propõe a mesma investigação quanto à continência.

As ações reguladas pelo meio termo contrário aos extremos não são censuradas, mesmo quando se trata das que são classificadas, em termos aristotélicos, como dignas de escolha, uma vez que amá-las não consiste em problema algum, mas quando agem de forma excessiva em relação a elas (EN 1148 a 25-30).

O primeiro princípio da virtude encontra-se na *hexis*, nas disposições morais, sendo que as virtudes preservam, e os vícios destroem esses princípios. As disposições das quais a alma possui a verdade são enumeradas como: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática e filosófica, e a razão intuitiva. Para explicar o conhecimento científico, Aristóteles afirma que tudo que sabemos não é capaz de ser de outra forma, e as que podem ser estão fora do nosso campo de observação. Assim, não sabemos se existem ou não, e o objeto do conhecimento científico segue no que é eterno. O ensino pode partir às vezes do que se pressupõe do próprio conhecimento do universal ou dos que os conhecimentos universais pressupõem do próprio conhecimento. A arte pode ser considerada como a capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio, sendo uma produção e não uma questão de agir, pois a arte deve-se ao acaso.

Tanto o caráter temperante como o acrático sabem o que deve ser feito, embora o acrático não consiga se manter firme na sua tarefa que condiz com o esse conhecimento (ZINGANO, 2008, p. 87). A diferença entre o acrático e o temperante é que, enquanto o acrático apresenta um conflito entre as partes da alma, o temperante possui a sua vontade em harmonia com as ordens da razão.

Vergnières (1998) compara o *ethos* como uma forma particular da *hexis*. Por não ser suscetível a nenhuma transformação, a *hexis* se distingue da potência natural. Cada parte da alma possui certo número de potências naturais desde o nascimento até a maturação, cuja causa é a natureza de onde provêm a consciência, sendo uma capacidade adquirida segundo o curso natural. A *hexis* difere da *diathesis* que se caracteriza por uma passageira disposição. A *hexis* é uma “disposição durável produzida pelo traço que uma atitude repetida deixa em nós” (p. 82).

Uma diferença essencial entre a virtude intelectual e a moral consiste no processo como são adquiridas. “Com esta observação, Aristóteles toma uma posição clara na disputa a respeito de se poderem ou não ensinar as virtudes: na medida em que provêm do hábito, são objeto de uma prática, exercício e correção, não de ensino” (ZINGANO, 2008, p. 93). A arte e a ciência envolvem a intuição, a explicação racional e o exercício prático. A experiência ocorre na intuição e no exercício prático. A intuição confere a descoberta dos princípios. De acordo com Vergnières (1998), a espécie humana,

[...] porque é dotada de memória e do sentido de audição, é capaz de aprender: a experiência nasce progressivamente pela unificação das lembranças e prepara, assim, sua própria superação, pela arte a ciência. Porque se a experiência não é um conhecimento dos princípios universais, não é uma simples repetição rotineira; testemunha, no seu próprio dinamismo, a curiosidade inata da espécie humana, sua capacidade de induzir, inovar, inventar (VERGNIÈRES, 1998, p. 83).

Na continência e na temperança, os princípios racionais se comunicam com as emoções e impedem o descontrole emocional nessas duas disposições morais. A temperança e a bravura estão mais submissas ainda ao princípio racional.

Apesar disso, devemos admitir que também que na alma existe qualquer coisa contrária ao princípio racional, qualquer coisa que lhe resiste e se opõe a ele. Em que sentido esse elemento se distingue dos outros, é uma questão que não nos interessa. Nem sequer parece ele participar de um princípio racional, como dissemos. (EN 1102b 20-30).

Aristóteles atribui a continência a um princípio racional, não pelo sofisticado mecanismo racional, mas pelo elemento desiderativo que induz à comunicação que pode mediar um apelo de obediência por intermédio das afecções. A continência é a persuasão dos desejos pela razão que acaba cedendo, como um filho submetido às

ordens dos pais, por temor, admiração ou por qualquer outro sentimento que conduziu ao convencimento (EN 1103a30-05).

Aristóteles considera dois grupos de espécies de virtudes: morais e do intelecto. Neste grupo, encontram-se as virtudes mais elevadas. Quando o filósofo se refere às disposições morais, ele as nomeia segundo suas qualidades: a temperança, a continência, o calmo e os demais. Ao mencionar as virtudes, refere-se aos hábitos dignos de louvor.

Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto louvamos o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos de virtudes (EN 1103a05-10).

Seguindo a reflexão aristotélica sobre as virtudes morais, os homens recebem uma disposição natural que permite desenvolvê-las, mas que somente pela prática que essas virtudes são aperfeiçoadas.

Não é, pois, por 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. Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos. Isso é evidente nos casos de sentidos, pois não foi por ver ou ouvir frequentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós as possuímos antes de usá-las, e não entramos em posse delas pelo uso (EN 1103b30-05).

A disposição para formar cidadãos de bons hábitos é mencionada na *ética nicomaquéia*, tanto pela natureza que forma o indivíduo, como a que forma a sociedade, obviamente que, pela condição de uma comunidade ser constituída por inúmeras pessoas com determinadas disposições morais e, da mesma forma e são formados os parâmetros que governam uma sociedade. Os parâmetros sociais, ou seja, as regras sociais apresentadas para os membros da sociedade também influenciam na formação do caráter moral de seus cidadãos e do *habitus*, uma vez que as pessoas se tornam boas ou más pelas ações que praticam. Aristóteles atribui aos legisladores a responsabilidade em contribuir para a formação do caráter moral dos cidadãos de acordo com a boa atuação dos legisladores.

Consta no segundo livro da *Ética a Nicômaco* um argumento que sugere que as relações interpessoais e as emoções interferem na formação do caráter, e a forma como as relações entre as pessoas ocorrem interfere na formação do *habitus*. As circunstâncias de como os apetites e as emoções interferem nas ações também contribuem para a formação do *habitus*. Pode-se afirmar que o filósofo atribui certa responsabilidade de

interferência do convívio pessoal na formação dos vícios e virtudes e também responsabiliza a interferência dos apetites e das emoções nas ações, e suas práticas contribuem para a disposição do caráter.

Vergnières (1998) organizou uma hierarquia na relação entre os vícios e as virtudes como modelo nos prazeres táteis, que inicia na condição do vício em direção à virtude. “Para definir esses graus, tomará como modelo as diferentes relações do homem com os prazeres do tato: trata-se indo do pior ao melhor, da intemperança (*acolasia*), da incontinência (*acrasia*), da continência (*egcrateia*) e da temperança (*sophrosyne*)” (p. 102).

A causa, a fonte, a geração e o crescimento das disposições apresentam uma característica quantitativa e não somente qualitativa em relação aos apetites e às emoções, os quais devem ser mantidos em um ajuste segundo um aspecto de moderação. Os apetites e as emoções sentidos e vivenciados moderadamente e suas ações moderadas são características da formação das virtudes. A falta ou a incapacidade em moderá-los, seja pelo excesso, seja pela falta, são os que se atribuem como causas da formação dos vícios. “A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania. Mas não só as causas e fontes de sua geração e crescimento são as mesmas que o seu perecimento, como também de sua atualização” (EN 1104a 25-30).

Segundo Vergnières (1998), a temperança ou intemperança é também a que pode servir de paradigma para a moralidade durante a vida em consideração aos prazeres primeiros. “Não é por acaso que a relação aos prazeres do tato pode servir de paradigma a toda a vida moral; é porque esses prazeres concernem a todo homem (são prazeres necessários), e são a maior causa dos desregramentos humanos” (1998, p. 102).

A excelência moral é adquirida pela prática de ações nobres. A prática dessas ações e paixões, que estão relacionadas com a educação dos prazeres e das dores infligidos pelo castigo, efetuam-se pelos seus contrários com a função de serem curativos. O sofrimento é a punição para as ações más praticadas e motivadas pela busca do prazer. Os resultados contrários gerados por ações más são o castigo como forma punitiva ou como consequência, e sua dinâmica pode ser própria da natureza, presente no *habitus*. Por esse motivo, Aristóteles atribui a função de educação e de cura ao castigo (EN 1104b 10-20).

No segundo livro da *Ética a Nicômaco*, o autor atribui às práticas das ações a responsabilidade pela formação do caráter, sendo uma condição para a aquisição das demais virtudes. Ao mencionar que, sem antes estar moldado por boas ações ou pelas

suas práticas já constituírem seu hábito, o uso do conhecimento mais elevado não será capaz de mudar sua condição viciosa para virtuosa. Entende-se que, para se constituírem como uma das mais elevadas virtudes intelectuais, as virtudes morais devem já ter moldado o caráter anteriormente e já estar presente no *habitus*.

## 2.3 A TEORIA DA AÇÃO

As ações humanas condizem com cada disposição da alma segundo suas tendências para o vício ou para a virtude. As primeiras ações humanas visam reestabelecer sua condição originária de manutenção da vida em outra natureza externa que é similar. O relacionamento entre o indivíduo e o ambiente é uma capacidade da sua natureza sensível que visa aliviar a dor por experiências sensoriais, a prática dessas ações é de caráter vicioso, pois são geradoras de prazeres que são próprios de uma natureza primeva. Outras ações condizem com as demais capacidades que compõem a alma e seu objeto de satisfação não são apenas sensíveis, mas visam a manutenção da vida por meios práticos racionais. As ações não tendem ao gozo corporal, mas a um fim útil que permita relações de trocas com o seu meio ambiental e social que promovem recompensas úteis entre indivíduos são ações consideradas como dignas e por essa condição são classificadas como virtuosas.

As ações que tendem ao apetite provêm de alma primeva e busca seus objetos primeiros para manutenção vital do organismo físico que é sua primeira condição. As experiências para manutenção biológica tendem buscar no meio externo de natureza compatível complemento para reestabelecer sua degradação física.

### 2.3.1 Desejo e deliberação do caráter: implicações morais

O desejo provém das fontes de satisfações derivadas dos prazeres segundo a alma nutritiva, mas a alma humana é composta por outras funções que envolvem afetos, emoções e intelecto capazes de tornar os meios de subsistência do indivíduo um desejo compartilhado coletivamente. A capacidade em buscar meios de subsistência de diversas formas explorando o potencial intelectual e visando o bem coletivo, uma vez que é na coletividade que as necessidades afetivas são desenvolvidas e satisfeitas, é o



que torna o ser humano um ser político. A constituição do indivíduo o torna naturalmente um ser afetivo e social, pois este não se desenvolve sem antes depender de outro ser.

O ser nutritivo que precisa do alimento encontra em outro ser que o amamenta e aí é o início de toda lógica que torna a condição humana em uma condição social que aprende que o primordial, no caso a substância nutritiva, provém do afeto de um provedor. Essa aprendizagem afetiva dotada de intelecto é o que faz o ser desejante das suas necessidades primevas desejar corresponder com os objetivos de seus provedores, aí está uma condição do desejo por afeto e pelo bem comum, regra básica do indivíduo político. Partindo dessa lógica, o que envolve indivíduo e meio o torna desejante de corresponder às necessidades não apenas de subsistência de si, mas do outro também, uma vez que este adquiriu uma necessidade associativa que o torna desejoso do afeto do outro também.

O indivíduo na condição de reconhecimento de sua dependência com o meio passa a deliberar afetivamente e intelectualmente em suas ações que possibilitam a satisfação completa do desejo. A satisfação do amplo desejo de prover todas as necessidades é fonte propulsora da utilização das capacidades racionais para proporcionar a melhor forma de convívio que irá conduzir a almejada felicidade.

Aristóteles define a alma dos animais como potencialmente capaz de discernir e de se mover devido ao raciocínio e a percepção sensível (DA 432a15). A alma, que subsiste a todos os seres, é a produtiva e nutritiva, responsável pelo crescimento e chamada de *decaimento*, que deve ser a expressão sobre o processo que inevitavelmente conduz à morte uma vez que os seres sensíveis são organicamente limitados à vida e, conseqüentemente, ao crescimento (DA 432b7).

Aristóteles destaca que a alma se apresenta, em partes, nomeados por algumas propriedades como: calculativa, emotiva, apetitiva ou racionais e irracionais. Mas ainda há a possibilidade de disposições como a nutritivo presente em todos os seres vivos, com a perceptiva que poderia estar ou não entre o racional e o irracional, a imaginativa e a desiderativa. O desejo e a imaginação é o que move a alma (DA 43b13). Não é o intelecto que move a alma, já que ele reflete sobre certas emoções, mas não é o que as comanda (DA 432b26).

O que move agindo pelo apetite é o incontinente mesmo sobre às ordens do intelecto e sobre os cuidados do raciocínio. O desejo não é responsável por certos movimentos, pois alguns, sob influência de desejos e apetites, seguem o intelecto, sendo esse o caso do continente (DA 432b7). O movimento da alma pode ocorrer por dois



fatores: o desejo e o intelecto, tendo como determinado pensamento a imaginação. São duas formas que o desejo e o intelecto se movem: pelo raciocínio prático que visa algo prático, e o intelecto contemplativo, visando um fim. Onde há desejo é o princípio do intelecto prático, enquanto o intelecto é o princípio da ação (DA 433 a9).

O desejo e o raciocínio práticos são responsáveis pela ação. O objeto desejável se move, e esse é o princípio, e o que move respectivamente é o raciocínio. A imaginação não atua no movimento junto com o desejo. O desejo movido, deixando de lado o raciocínio, é o apetite, um tipo de desejo. O desejo e a imaginação nem sempre são corretos, porém o intelecto sempre é correto. O desejável é o que move, é o bem prático. O desejável pode ser o bem ou o bem aparente, mas não todo o bem (DA 433a17). O desejo é a potência da alma, que a faz mover, e suas partes podem ser distinguidas de acordo com suas potências: nutritiva, perceptiva, intelectiva, deliberativa e desiderativa (DA 433a30).

Os desejos contrários uns aos outros ocorrem quando os argumentos e apetites são contrários dependendo da percepção de tempo, mas o que ocasiona o movimento é o desejável e a capacidade em desejar. As coisas que atuam sobre o movimento são mais numerosas do que o desejável que move simplesmente por ser pensado ou imaginado. O intelecto ordena a resistir alguns desejos em função dos resultados futuros enquanto que o apetite ordena a ação pelo imediato (DA 433b5).

Na teoria aristotélica, o bem é definido como “aquilo a que todas as coisas tendem” (EN 1094a1-5). A essa tendência se trata de atividades, enquanto que outros são produtos distintos das atividades. Para Aristóteles, o sumo bem é o que movimenta o desejo humano. Assim diz:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vista em outra (porque, então, o processo repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (EN 1094a20-25).

Lawrence (2009) compreende que há quatro movimentos argumentativos no livro I da *Ética Nicomaquéia*, e esses movimentos iniciam a explicação teleológica do bem humano como fim último e da razão prática. O primeiro movimento consiste em estabelecer o conceito razão prática ou da *politique*. O segundo, o da *eudaimonia*, com o agir bem.

O terceiro movimento é de elucidar o conceito e a função humana no conceito de bem humano. Lawrence (2009) afirma que Aristóteles acredita que a *eudaimonia* é o bem humano e uma atividade da alma, uma vida ativa racional. O quarto movimento é o de estabelecer a relação entre as excelências do caráter e do intelecto. “Isso estabelece o plano para o estudo para as excelências do caráter e do intelecto e da sua inter-relação, o que ocupa os livros que seguem imediatamente” (p. 49).

As ações, de acordo com a *Ética a Nicômaco*, apresentam determinadas características em relação às paixões e à razão. No primeiro livro da obra nicomaqueia, encontra-se a ideia de que todo trabalho visa a algum bem, sendo o conhecimento da ciência da política o mais elevado dos bens alcançados através da ação: “Retomemos a nossa investigação e procuremos determinar à luz deste fato de que todo trabalho visa a algum bem, quais afirmamos ser objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se pode alcançar pela ação” (EN 1095a15-20). Para Hobuss (2009), o bem em Aristóteles ou o sucesso dos que executam uma atividade pode ser compreendido pela função particular que desempenham.

A ação deve buscar o sumo bem, o mais desejável que é a felicidade que deve ser a finalidade da ação. Hobuss (2009) aponta para questionamentos a respeito das divergências no que se refere ao sumo bem, ao bem final mencionado no primeiro e no último livro da *Ética a Nicômaco*, cujas definições, conforme o sumo bem, parecem discordar entre si. Conclui o autor:

A interpretação (a) implicaria um fim inclusivo pois, ‘ação’, ‘pode ser usada num sentido amplo como na Política VII 3 (1325b,16-23), incluindo pensamento contemplativo [...], mas o que a frase específica como a função do próprio homem é claramente mais abrangente que a atividade teórica e inclui atividades as quais manifestam inteligência prática e virtude moral’. (HOBUSS, 2009, p. 19).

Após uma vasta exploração às possíveis respostas para elucidar essa divergência entre o primeiro livro e o último da ética nicomaqueia, Hobuss (2009) parece se satisfazer com um seguinte argumento: a contemplação é a virtude mais elevada dos sábios, e a *eudaimonia* é o bem mais elevado final, perfeito, que supõe uma vida perfeita. O sábio não necessita de colaboradores para a atividade perfeita da contemplação. O sábio, contudo, possui uma natureza política e necessita do convívio social para realizar as demais virtudes, que são condições também para a *eudaimonia*, e que não ocorrem no isolamento social.

Realmente, o sábio pode entregar-se à contemplação sem a necessidade de seus semelhantes e colaboradores (amigos): mas isto enquanto está entregue ao ato de contemplar, o mais contínuo, porém não o único, pois ele possui ainda uma natureza que se realiza na política e pressupõe um padrão constante de virtude, que é condição da *eudaimonia* e que só pode ser realizado no convívio com os outros (HOBUSS, 2009, p. 131).

No primeiro livro da obra *nicomaqueia*, no oitavo capítulo, Aristóteles associa o sumo bem a uma importante variável, a de que esse bem deve ser associado à atividade e à ação virtuosa. As atividades são o que caracteriza a vida, e um homem feliz jamais pratica atos vis e odiosos. As ações estão relacionadas às virtudes morais na medida em que existe o excesso, a carência e o meio termo. Pelas ações, as virtudes são aquelas em que o meio termo é adequado, e o excesso e a carência conduzem ao erro.

Nem todas as ações admitem o meio termo, sendo as que são más e reprováveis em si, “pois algumas têm nomes que já em si mesmo implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto e o assassino” (EN 1107a5-15). Para alguns atos, não é possível buscar excessos, faltas e meio-termo, pois são maus em si, como em atos injustos, covardes ou libidinosos.

Em relação à deliberação, a ética aristotélica afirma: “Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios” (EN 1112b10-15). Reeve (2009) compreende que as ações não estão de acordo com os desejos e com as emoções como elas deveriam ser. Ocorrendo essas ações acertadas, de acordo com a retidão dos desejos e das emoções, poderão ser fatores contribuintes para a promoção da felicidade, mas somente através das virtudes do caráter que são possíveis à assertividade das emoções e dos desejos. O exercício das virtudes diz respeito aos meios de deliberações que influenciam os caracteres virtuosos ou viciosos. “Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos” (EN 1113b10-15).

Gouttlieb (2009) constata que, inicialmente, Aristóteles explica que a natureza das deliberações ocorre “quando nada está dado de antemão, mas também não está completamente indeterminado o que deve ser feito” (p. 205). A pesquisadora compreende que, para Aristóteles, as coisas que provêm em vista do fim são deliberadas e escolhidas.

No sexto livro da *Ética*, o filósofo afirma que os padrões medianos que regulam os excessos e as faltas são ditames da reta razão. A respeito da alma, consideramos duas partes: “[...] a que concebe uma regra ou princípio racional e a privada de razão” (EN

1139a35-5). A virtude está relacionada à ação, e a ação e a verdade são controladas pelas partes da alma formadas pela sensação, razão e desejo. A sensação não é o princípio da ação, visto que até os animais inferiores a possuem. A virtude moral é uma disposição de caráter em relação à escolha, e essa é um desejo deliberado, sendo assim, o raciocínio deve ser verdadeiro, e o desejo reto na escolha certa.

A concordância da verdade com o reto desejo é o bom estado da parte prática e intelectual. No intelecto contemplativo, não produtivo, o bom e o mau estados estão relacionados à verdade e à falsidade. Segundo Reeve (2009), há dois tipos de seres: um com os primeiros princípios (*archai*), que podem ser de um modo, e outros que não podem ser de outro modo. De acordo com a ideia aristotélica, conforme as estruturas da alma e através de similaridade e semelhança dada aos seus objetos, é que cada parte da alma passa a conhecê-los. Uma parte da alma é a científica, e a outra, calculativa, e cada uma delas possui razão.

Para Reeve (2009), a sabedoria teórica é a mais exata das ciências. Ele acredita que Aristóteles, ao afirmar isso, exige uma universalidade absoluta. A parte calculativa da alma é a que está fora da necessidade, e não pode ser objeto do conhecimento científico (*episteme*). Ela está relacionada com a opinião certa (*doxa*, sobre com o que é verdadeiro ou falso, sendo esta conhecida como a parte que forma opiniões (*doxastikon*).

De acordo com a definição aristotélica sobre as disposições de caráter, Reeve (2009) explica que as virtudes do caráter se encontram na parte apetitiva da alma (*orektikon*). Logo, não é a virtude do caráter completamente racional, mas pode obedecer à razão graças ao desejo racional (*boulesis*) (p.190).

A conclusão de Reeve (2009) sobre a sabedoria prática é de que ela atua como uma capacidade prescritiva que deve ouvir o bom senso, que é crítico e não prescritivo. A função da parte calculativa da alma é conhecer a verdade prática e ela envolve o desejo correto e as virtudes do caráter. Reeve (2009) esclarece que as ações voluntárias são diferentes das ações virtuosas no que envolve a escolha. As ações imediatas podem ser voluntárias, mas, para ser segundo a ação virtuosa, deve envolver um espaço de tempo para deliberar sobre elas. Para ele, o excesso de tempo em deliberar condiz com alguém que delibera mal. Algumas escolhas podem ser feitas deliberadamente pela razão e pelo cálculo, quando a ação é prevista, porém as ações realizadas no calor do momento demonstram a disposição de caráter, mas se algo for óbvio, não existe necessidade de se deliberar.

Nem toda a escolha deliberada provém de um caráter virtuoso, como é o caso do acrático, cujos apetites e emoções, não tendo um meio termo, se opõem ao desejo racional. Sendo o *acrático* não incurável e não imutável, ele poderá ter, em parte, um caráter virtuoso (REEVE, 2009).

A sabedoria prática é a capacidade de deliberar, raciocinada de agir em relação aos bens humanos e, segundo o pensador grego, é uma condição da virtude provinda da parte da alma que forma opiniões. A respeito das disposições da mente pelas quais possuímos a verdade e jamais nos enganamos a respeito de coisas variáveis ou invariáveis, que apreende os primeiros princípios necessários de uma base racional presente nas conclusões das demonstrações e no conhecimento científico, chama-se razão intuitiva. Os primeiros princípios estão na ciência que espelham a estrutura do mundo através de deduções silogísticas (*sullogismoi*) desses os primeiros princípios que buscam as definições necessariamente verdadeiras dos seres. A divisão entre seres e ciências deve ser espelhada na estrutura da alma composta pela parte científica (*epistemonikon*); e a calculativa (*logistikon*), que apresenta, no caso da parte científica, a verdade, enquanto na parte calculativa, ou no pensamento prático, a verdade está relacionada à ação. Ela consiste em estar de acordo com o reto desejo, e suas virtudes habilitam as partes racionais a realizar suas funções. Segundo Reeve (2009), essa é uma compreensão básica para entender as virtudes intelectuais.

No caso da parte científica (ou pensamento contemplativo que isso proporciona), a verdade em questão é a (simples) verdade. No caso da parte calculativa (ou pensamento prático), a verdade é a prática ou relacionada à ação, a qual consiste na “verdade de acordo com o reto desejo”, eficiente na produção de ações apropriadas (EM VI. 2 1139 a29-31). Quando soubermos por que isso é assim, estaremos no caminho para compreender as virtudes do intelecto – a sabedoria teórica (*sophia*) e a sabedoria prática (*phronesis*). Uma vez que a “virtude concerne à função própria”, essas são – até certo ponto por definição – simplesmente as disposições que habilitam as partes racionais a realizar as suas funções da melhor forma possível (1.1139 a14-15) (REEVE, 2009, p. 186).

No sexto livro da *Ética a Nicômaco*, a sabedoria deve ser, entre todas as formas de conhecimento, a mais perfeita e, sendo assim, o sábio deve conhecer o que decorre dos primeiros princípios e possuir a verdade a respeito desses princípios. A sabedoria deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico, resultando em uma ciência dos mais elevados objetos. A sabedoria filosófica é descrita, na ética aristotélica, como a mais elevada virtude intelectual, portanto é uma combinação de um conhecimento científico com a razão intuitiva.

Ainda sobre a sabedoria prática, outra caracterização pode ser feita: ela delibera sobre as ações e os bens alcançáveis e variáveis. Lawrence (2009) explica que a sabedoria prática ajuda na compreensão e na organização que antecede a contemplação, e a sabedoria teórica é a sabedoria final e a melhor das duas partes. A sabedoria prática tem relação com o indivíduo, no entanto, Aristóteles menciona outra espécie que deve representar a sabedoria prática coletiva que pode corresponder com as atividades das virtudes individuais no âmbito social das quais citou: administração doméstica, política, sendo que essa se subdivide que seja composta de duas partes: judicial e deliberativa (EN 1141b25-30).

No que se refere à cidade, a sabedoria prática com o papel controlador, chama-se de sabedoria legislativa e, com assuntos sobre a cidade, denomina-se de sabedoria política. A administração econômica da casa, a ciência legislativa e a ciência política são espécies de conhecimento de denominação como ciências práticas que lidam com as ações e técnicas que são igualmente úteis como a medicina e a construção.

O homem que possui sabedoria prática e busca seu próprio bem não pode existir sem administração doméstica e sem alguma forma de governo. No oitavo capítulo do sexto livro, o filósofo afirma que jovens, embora possam se tornar geômetras e matemáticos, e também sábios em tais matérias, não atribuem a eles a sabedoria prática, uma vez que é preciso experiência que somente o tempo pode dar.

A deliberação investiga e calcula. Não se trata de habilidade em fazer conjeturas, pois essa habilidade não possui raciocínio e opera com rapidez. A deliberação é longa e lenta, mas sua conclusão é praticada rapidamente. Não se trata em vivacidade intelectual, que é uma espécie de habilidade em conjeturar. Não se trata de opinião, pois seu objeto já se encontra determinado.

Stefani (2019) destaca duas passagens na *Ética Nicomaqueia* que dificulta uma clara definição sobre a boa deliberação (*euboulía*). Primeiramente a moralidade estaria relacionada aos fins e, na segunda definição de *euboulía*, a moralidade está relacionada aos meios e aos fins. A diferença entre essas duas situações é que, na primeira, os meios são eficazes para o resultado sobre os fins e, na segunda, a condição moral dos meios é atributo da boa deliberação. Para Stefani (2019), a primeira opção condiz com o atributo da boa deliberação uma vez que se trata de uma boa habilidade que direciona a um fim bom. Dessa forma, resume:

A passagem não é clara e sugere que: i) na boa deliberação, a moralidade restringe-se aos fins, cabendo aos meios apenas a característica de serem eficazes na obtenção dos fins; ou que ii) na boa deliberação a moralidade recai sobre os meios e sobre os fins pois, com a expressão “usar os meios

corretos na obtenção do fim”, Aristóteles estaria incluindo o critério moral dos meios como condição necessária à boa deliberação. Opto por “i)” e defendo que a boa deliberação consiste tão somente em uma habilidade exitosa na obtenção de um fim bom, habilidade que leva em conta o que é de melhor, mais fácil, mais eficaz, feita em tempo oportuno (STEFANI, 2019, p. 609).

Stefani (2019) argumenta que a análise de Aristóteles sobre a boa deliberação (*euboulía*) é atribuída a uma espécie de correção (*orthotes*) que visa a um fim bom, por uso de meios eficazes e corretos, considerando ainda a relação da oportunidade com o tempo.

No Livro VI da “Ética Nicomaquéia” (EN), Aristóteles analisa que tipo de correção (*orthotes*) é a boa deliberação (*euboulía*), afirmando que a boa deliberação tem como características necessárias: i) a bondade do fim; ii) a eficiência dos meios, no sentido em que os meios devem ser corretos e iii) a oportunidade de tempo (STEFANI, 2019, p. 610).

Na boa deliberação, a expressão aristotélica destacada por Stefani (2019) de “uso de meios corretos para o fim” significa em sua interpretação que os meios moralmente bons são condições para a boa deliberação. Assim, argumenta:

Contudo, a análise de EN, 1142b 17-28, pode igualmente sugerir que na boa deliberação é necessário que os meios escolhidos para atingir um fim bom sejam, eles próprios, moralmente bons, pois o que Aristóteles pretende com a expressão “usar os meios corretos na obtenção do fim” é assinalar o caso em que os fins não justificam os meios, ou seja, que os meios devem ser moralmente bons e que isso é condição necessária à boa deliberação (STEFANI, 2019, p. 611).

O terceiro argumento de Aristóteles sobre a excelência da deliberação refere o que não é uma espécie qualquer a qual, por uma longa deliberação, é possível alcançar o que a outra pessoa consegue rapidamente. “A excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois, aquilo que logra o êxito com referência ao que é o fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular, é o que logra um fim particular” (EN 1142b25-30). A característica dos homens dotados de sabedoria prática é deliberar bem, e a correção do que conduz ao fim será a excelência da deliberação.

Aristóteles ainda diferencia a inteligência e a perspicácia com opinião do conhecimento científico, além de afirmar que não se tratar de ciências particulares. A inteligência versa sobre o que pode ser assunto de dúvidas e deliberações, e não diz



respeito às coisas eternas e imutáveis. A inteligência e a sabedoria prática diferem entre si, embora seus objetos sejam os mesmos.

O fim buscado pela sabedoria prática é o de emitir ordens sobre o que se deve fazer. Já a inteligência tem por fim o julgamento. A inteligência não é posse, nem aquisição de sabedoria prática. O termo entendimento pode ser aplicado ao aprender quando significa o exercício da faculdade de conhecer e opinar sobre assuntos que constituem objeto da sabedoria prática.

### **2.3.2 Escolhas e ações voluntárias do caráter: um princípio moral na formação ética**

Na *Ética a Nicômaco*, o discernimento correto é aquele que julga com a verdade. O homem dotado de sabedoria prática deve ter conhecimento dos fatos particulares, inteligência e discernimento para o que precisa ser feito sobre coisas imediatas. A sabedoria prática é a disposição do moral que se ocupa das coisas boas, justas e nobres. Aristóteles afirma serem também características do homem bom, sendo virtudes do caráter.

No que se refere à sabedoria filosófica, Aristóteles diz que, por ser parte da virtude inteira, ela produz felicidade. “É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; por que, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se” (EN 1144a30-35).

Quanto ao fim prático, Aristóteles afirma que a perfeição das obras somente é possível quando a sabedoria prática está de acordo com a virtude moral, e “esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhemos os devidos meios” (EN 1144a30-35). Aqui é estabelecida uma concordância entre o homem bom e o sábio, visto que, para possuir a sabedoria prática, o homem deve ser antes considerado como bom.

No que se refere às faculdades, Aristóteles diz que se o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor; se o fim é mau, será considerado astúcia. A habilidade é uma função da sabedoria prática, assim como a virtude natural é para a virtude na acepção própria do seu termo. A sabedoria prática está presente na parte da alma em que se encontram as virtudes. No entanto, essa sabedoria se encontra na parte da alma que forma opiniões, onde está a habilidade. “Por conseguinte, assim como naquela parte de nós que forma opiniões existe dois tipos, a habilidade e a sabedoria prática, também na parte moral



existem dois tipos, a virtude natural e a virtude no sentido estrito. E destas, a segunda envolve a sabedoria prática” (EN 1144b10-20). Aristóteles ainda afirma que, na sabedoria prática, está presente a reta razão.

A sabedoria prática é a virtude que está presente no homem bom, “na acepção estrita do termo”, mas também não é possível possuir tal virtude sem a virtude moral. A teoria aristotélica que trata das virtudes considera que as virtudes naturais não existem separadamente umas das outras, mas que nem todos os homens possuem todas as virtudes, uma vez que depende da natureza de cada indivíduo. A sabedoria prática é a responsável pela existência das demais virtudes: “com a sabedoria prática, lhes serão dadas todas as virtudes” (EN 1144a35). Aristóteles ainda explica que, pela presença da sabedoria prática e da virtude, as escolhas são assertivas: uma, porém, conduz à ação, e outra, determina o fim. Diz:

E, evidentemente, ainda que ela não tivesse valor prático, nos seria necessária por ser ela a virtude daquela parte da alma de que falamos; e não é menos evidente que a escolha e não será certa sem a sabedoria prática, como não seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim (EN 1144a 25-30).

Ao afirmar que, pela sabedoria prática, as demais virtudes são acrescentadas, parece que Aristóteles se referia às virtudes morais, pois a sabedoria prática não é por ele apresentada como superior à sabedoria filosófica (EN 1144a5-10). As aplicações das leis sobre os indivíduos, ainda que não lhes sejam agradáveis, serão suportáveis e preservarão seus cidadãos dos danos e das desordens. A lei é o resultado de uma espécie de sabedoria e razão prática, sendo essas características aceitáveis a todos e oferecendo senso de justiça e sentimento de proteção.

A alma é distinguida na *Ética a Nicômaco* pela parte que tem o *logos* e a que não tem. A que tem o *logos* é a sede das virtudes intelectuais, e a que não tem comporta duas partes: a vegetativa e a desiderativa. A parte que atua o desejo não tem o *logos*, mas é capaz de escutá-lo e de segui-lo. O hábito é o meio da educação dessa segunda parte da alma, e o *ethos* é o seu resultado. A continência é a disposição moral capaz de mediar os impulsos das reações emocionais referentes aos sentimentos e afetos. A incontinência constitui a falta de mediação das contenções dos impulsos afetivos e emocionais.

Porque, exatamente como os membros paralisados se voltam para a esquerda quando procuramos movê-los para a direita, a mesma coisa sucede na alma: os impulsos dos incontinentes movem-se em direções contrárias. Com uma

diferença, porém: no corpo, vemos aquilo que se desvia da direção certa, na alma não podemos vê-lo (EN 1102b10-25).

Ao analisar as conexões das virtudes, Zingano (2008) menciona que a virtude moral é aquela na qual a razão prática pode operar, e a virtude intelectual é o que torna a virtude moral perfeita (2008, p. 75).

Vergnières (1998) exemplifica como pode se instaurar um vício em uma criança que contrai o hábito de pender a seus pendores e forja um mau caráter para si. “Em consequência, contrariamente à faculdade de conhecer que corre, no máximo, o risco de ficar adormecida pela falta de educação, a faculdade de desejar pode tornar-se pior do que ela é no nascimento” (1998, p. 85). O desejo deve seguir a razão, mas tal processo encontra obstáculos no desenvolvimento infantil, pois a criança não possui características lógicas e depende do enunciado do educador. Caso a criança não seja naturalmente dócil, ela obrigará o seu educador a tomar medidas impositivas para que, através do castigo, não ceda a seus pendores. Contudo, logo que o temor do castigo ameniza, a criança retorna a seus pendores, e “O consentimento de criança não repousa evidentemente numa deliberação racional; a criança aquiesce ao *logos* não enquanto ‘razão’, e sim enquanto palavra do adulto” (VERGNIÈRES, 1998, p. 85).

A causa eficiente da origem da ação é a escolha, e a causa da escolha é o desejo e o raciocínio (EN 1139a30-35). A escolha existe pela disposição moral, pela razão e pelo intelecto. “Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo, ou desejo raciocinativo, e a origem da ação dessa espécie é um homem” (EN 1139a30-35). São através das virtudes do caráter que os sentimentos são direcionados aos objetos, às pessoas, ao tempo e ao fim correto. A virtude torna o objetivo correto. Reeve (2009) pondera:

Como apenas as virtudes do caráter garantem que sintamos as coisas certas “no momento certo, em relação às pessoas certas, com o fim certo e da maneira certa” (II. 6.1106b21-3), veremos corretamente no domínio do acaso apenas se possuímos essas virtudes. É por isso, em resumo que a “virtude torna correto o objetivo” (VI.12.1144 a8) – ela nos faz ver como promotor da felicidade aquilo que de fato a produz (REEVE, 2009, p.190).

As distinções a respeito das disposições de caráter evidenciam o conceito central de *proairesis*, que compreende que, em um sentido para esse termo, está relacionado à escolha de origem da deliberação. “A *proairesis* designa, pois, primeiro, a escolha intencional como visar um fim. Esse sentido permitirá distinguir o intemperante do incontinente” (VERGNIÈRES, 1998, p. 102). O desejo (*boulesis*) deve ser

compreendido pela mediação através do pensamento (*dianoia*) de suas formas irracionais antecedentes.

Ao contrário do incontinente, a pessoa denominada como continente não se deixa levar por toda e qualquer opinião, pois suas convicções obedecem à razão e não aos desejos (EN 1145a5-20). Aristóteles diferencia a disposição da incontinência com a continência pelo que resulta nos seus fins. “Ora, a incontinência e a continência relacionam-se com o que excede a disposição característica da maioria dos homens; porque o homem continente se atém mais às suas resoluções, e o incontinente menos do que a maioria pode fazer” (EN 1151a25-30). A virtude da temperança não consiste em ter apetites maus. A continência deve apresentar resistência aos impulsos dos desejos e às fortes emoções, pois sem esse esforço não haveria mérito algum para o continente. Dessa forma, se o continente precisa resistir aos desejos, não pode ser classificado como temperante (EN 1146a10-20). As escolhas não podem ser classificadas como voluntárias, diz Aristóteles: “A escolha, pois parece voluntária, mas não se identifica com o voluntário” (EN 1111b5-10).

Aristóteles argumenta que a natureza da escolha deve estar mais relacionada às virtudes, e parece existir uma relação com objetos convenientes e um princípio racional. Sendo assim o incontinente age por apetite e não por escolha e o continente pela escolha e não pelo apetite (EN 1111b10-20). A escolha está relacionada aos meios de atingir os fins desejados, assim esclarece: “Além disso, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios” (EN 1111b25-30).

Nem toda escolha deliberada provém de um caráter virtuoso, como é no caso do acrático onde seus apetites e emoções não tendo um meio termo se opõem ao desejo racional conclui Reeve. O autor afirma que sendo o acrático não incurável e não imutável, ele poderá ter em parte caráter virtuoso.

“O acrático, por exemplo, tem uma disposição de caráter do tipo requerido para a escolha deliberada” (EN VI. 2.1139 a 33-5, 9.114b18-20). Essa não é uma disposição virtuosa, sem dúvida, já que seus apetites e emoções, não sendo uma meidiana, opõem-se ao seu desejo racional. Contudo, visto que não é imutável ou incurável (VII. 8.1150b29-35), ele pode deliberadamente escolher mudar os seus apetites. Se conseguir e tornar-se virtuoso, ele terá essa disposição virtuosa em parte porque deliberadamente escolheu. (REEVE, 2009, p.196).

Para Aristóteles a virtude está relacionada à ação, e a ação e a verdade são controladas pelas partes da alma formadas pela sensação, razão e desejo (EN 1139a15-

20). A sensação não é o princípio da ação, visto que até os animais inferiores a possuem. A virtude moral é uma disposição de caráter em relação a escolha, e esta um desejo deliberado, assim o raciocínio deve ser verdadeiro e o desejo reto na escolha certa. A escolha está relacionada aos meios de atingir os fins desejados.

Vergnières (1998) explica que duas formas de escolhas são importantes para o entendimento teórico da *ética nicomaquéia*, que é a escolha intencional e a escolha provinda da deliberação sobre os meios. A escolha intencional parece visar a um fim, e da disposição interior que visa ao fim, essas escolhas são realizadas por intermédio da *proairesis*. O segundo sentido dado a *proairesis* se refere a escolha deliberada dos meios para alcançar um fim, e está relacionada à faculdade da inteligência prática (VERGNIÈRES, 1998, p.104). Gouttlieb (2009) analisa que pelo fato de os fins serem práticos, não é possível deliberar sobre eles. Cito Aristóteles: “Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejado após a deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; por que, após decidir em resultado a uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos” (EN 1112b10-15).

A *proairesis* é um exercício do caráter segundo o entendimento de Meyer (2009, p.134). Mayer afirma que é possível estabelecer uma concepção de voluntariedade que incorpora *insights* em dois paradigmas, de que as ações são segundo o conhecimento de fatos particulares e segundo a disposição de caráter capa de seguir o princípio racional.

Além disso, a definição nicomaquéia do voluntário como “aquilo “cuja sua origem está no agente que conhece os fatos particulares” (III 1. 111 a 23) tem sucesso no que a discussão *eudêmia* tentou, mas não logrou fazer. Ela provê uma concepção unificada de *insights* dos dois paradigmas originais. Do paradigma segundo o qual a contrariedade ao impulso é central à involuntariedade provém à exigência que uma ação voluntária tenha a sua origem (*archè*) No idioma EE, ela é “conforme ao seu impulso”. Do paradigma segundo o qual a ação involuntária não é intencional é não intencional provém a exigência de que o agente voluntário saiba o que está fazendo. (MEYER, 2009, p.140).

A causa eficiente da origem da ação é a escolha, e a causa da escolha é o desejo e o raciocínio (EN 1139a30-35). A escolha existe pela disposição moral, pela razão e pelo intelecto e, dessa forma, conclui: “Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo, ou desejo raciocinativo, e a origem da ação dessa espécie é um homem” (EN 1139a30-35). São através das virtudes do caráter que os sentimentos são direcionados aos

objetos, pessoas, tempo e fim correto. A virtude torna o objetivo correto (REEVE, 2009, p.190).

Vergnières (1998) explica que duas formas de escolhas são importantes para o entendimento teórico da obra *Ética a Nicômaco*, que é a escolha intencional e a escolha provinda da deliberação sobre os meios. A intencional parece visar a um fim, e a da disposição interior, visa ao fim, destaca Vergnières (1998): “O primeiro sentido comporta, por sua vez, parece-nos, duas acepções que recobrem as da palavra “intenção”: trata-se, quer do visar a um fim, quer da disposição interior ao qual se visa ao fim” (1998, p. 102). O segundo sentido dado a *phroairesis* se refere à escolha deliberada dos meios para alcançar um fim, e está relacionada à faculdade da inteligência prática.

A escolha deliberada (*phroáiresis*), segundo Stefani (2019) não apresenta justificativa suficiente no percurso da *Ética Nicamaqueia* para concluir que seja condição necessária para a boa deliberação, e justifica:

Contudo, quem sustenta que os meios devem ser moralmente bons, e que isso é condição necessária à boa deliberação, terá que encontrar base textual na EN para defender a moralidade do meio como requisito à boa deliberação – base textual aparentemente inexistente –, para livrar tal postura do estigma de uma leitura moderna tendenciosa, que não condiz com o sentido original do texto grego, pois não parece uma preocupação aristotélica alertar contra uma postura maquiavélica sobre os meios e fins (STEFANI, 2019, p. 611).

Stefani (2019) compreende que, no Livro VI da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles define por prudente (*phronimos*) como quem por meios adequados obtém o melhor fim, usando a capacidade de escolha (*phronesis*) como virtude intelectual prática para os melhores fins, e delibera da melhor forma sobre o que é bom para si e para a vida em geral. Segundo ela:

Quem tem prudência é capaz de deliberar bem, calcular retamente sobre o que é bom e o que contribui para a vida em geral, sendo a *phronesis* uma capacidade de escolher o melhor modo de agir com referência ao que é bom ou mal, vantajoso ou desvantajoso, tendo em vista, sempre, a melhor das coisas alcançáveis. Tal virtude intelectual prática é característica daquele que sabe o que é bom para si e possui certa capacidade de previsão no que tange as coisas que lhe dizem respeito. Desse modo, de acordo com Aristóteles (EN, 1141b-1142 a5), a sabedoria prática parece referir-se ao próprio agente, indivíduo que conhece e se ocupa com seus interesses. (STEFANI, 2019, p. 611).

A excelência ética aristotélica é, segundo Stefani (2019), a realização do que é mais difícil no aspecto moral, a prática da virtude em relação ao outro. “Além disso, o

melhor dos homens é aquele que consegue o que é mais difícil de realizar no plano moral: praticar a virtude para com o outro” (STEFANI, 2019, p. 212). Aristóteles afirma que a excelência da deliberação se refere não apenas em atingir um fim, pois o homem incontinente e mau, sendo hábil, pode alcançar o que calcula e o que se propõe, e ele terá deliberado corretamente, mas o que alcançou para si foi um mal. O segundo argumento refere-se ao fato de que é possível chegar ao bem, ao que deve fazer, mas através de um silogismo falso.

Entretanto (2), é até possível alcançar o bem e chegar ao que se deve fazer mediante a um silogismo falso – não, todavia, pelo meio correto, sendo falsa a premissa menor; de forma que tampouco isso é a excelência no deliberar – essa disposição em virtude da qual atingimos o que devemos, se bem que não pelo meio correto (EN 1142b15-20).

De acordo com a definição aristotélica sobre as disposições de caráter, Reeve explica que as virtudes do caráter se encontram na parte apetitiva da alma (*orektikon*), logo, não é a virtude do caráter completamente racional, mas pode obedecer à razão, e o que permite ouvir a razão é o desejo racional (*boulesis*) (REEVE, 2009, p. 190).

A conclusão de Reeve (2009) sobre a sabedoria prática é de que ela atua como uma capacidade prescritiva que deve ouvir o bom senso, que é crítico e não prescritivo. A função da parte calculativa da alma é conhecer a verdade prática e envolve o desejo correto e as virtudes do caráter.

A parte calculativa da alma é a que está fora da necessidade, e não pode ser objeto do conhecimento científico (*episteme*), ela está relacionada com a opinião certa (*doxa*), sobre com o que é verdadeiro ou falso, sendo conhecida também como a parte que forma opiniões (*doxastikon*).

A temperança é definida pela justa regra, pela mediania quanto aos mesmos objetos de escolha do intemperante, mas em condições contrárias, e dessas correspondem ao meio termo a busca e o uso correto dos prazeres quanto a sua natureza, meios e formas em escolhê-los e buscá-los (EN 1119a10-20).

Zingano (2008) aponta essa passagem como a possibilidade de ter um mesmo gênero com duas espécies. O tempo e a experiência são fundamentais para a aquisição das virtudes aristotélicas, assim como todas as capacidades precisam do aperfeiçoamento pela educação a longo prazo. Conclui o autor: “As virtudes intelectuais requerem experiência, como toda atividade intelectual, e isso obviamente implica em tempo” (ZINGANO, 2008, p. 92).

Vergnières (1998) compreende que o *ethos* concerne à parte intermediária da alma, sendo essa distinguida, na *Ética a Nicômaco*, pela parte que tem o *logos* e a que não tem. A que tem o *logos* é a sede das virtudes intelectuais, e a segunda parte, comporta outras duas: a vegetativa e a desejanse. A desejanse não tem o *logos*, mas é capaz de escutá-lo e de segui-lo. E conclui: “A segunda comporta, por seu turno, duas partes: a parte vegetativa não educável e a desejanse; esta última não tem o *logos*, mas é capaz de escutá-lo e de segui-lo por pouco que receba educação apropriada” (p. 84). O hábito é o meio da educação dessa segunda parte da alma e o *ethos* é o seu intermediário. “O hábito é o meio desta educação, o *ethos* ou caráter é o seu resultado e pode, pois, ser definido provisoriamente como fruto dos hábitos adquiridos em matéria de prazer ou pena” (p. 84).

A *aretè*, enquanto *hexis*, é um hábito operativo que possibilita passar ao ato a potência ou o hábito. Esse é uma categoria ontológica em transformação do ser cindido em potência, sendo um ato que representa uma ambiguidade pela definição em que a virtude é o modo de ser de um sujeito e uma qualidade de sua ação que pode ser práxis, hábito e *energeia*. De um lado, a virtude intelectual é posta como oriunda do ensino que requer experiência e tempo e, de outro, a virtude ética é proveniente do *ethos*, da habilidade técnica pelo hábito. Conclui a autora: “Se se reúnem esses dois textos, evidencia-se que a arte e a ciência se transmite pelo ensino, o *ethos* e a habilidade técnica pelo hábito” (VERGNIÈRES, 1998, p. 83).

A capacidade da razão teórica e prática são as capacidades humanas além dos cinco sentidos ou formas da percepção sensorial e de suas indissociáveis faculdades: o sentido do prazer, o desejo; a capacidade de locomoção; a capacidade restaurativa de energia pelo sono, a memória responsável pelo hábito (ALLAN, 1970, p. 62).

A temperança, além de designar a virtude moral relacionada à forma correta da educação sobre os prazeres da natureza primária, é também a virtude da coragem e da liberalidade. “Assim, a temperança não é somente uma virtude particular como o é a coragem, a liberdade; ela é também o que designa a virtude moral, isto é, certa maneira de agir conforme à regra, com certa disposição interior” (VERGNIÈRES, 1998, p. 102).

A felicidade é o bem que todos buscam. Ao analisar a concepção de felicidade em pessoas com diferentes disposições de caráter, Aristóteles afirma que “Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim, a felicidade, e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz” (EN 1095a15-20).



Ainda que seja possível uma ideia comum a todos do que seja felicidade, ela se diferencia segundo o interesse de pessoas de caráter distintos. Assim como alguns atribuem a vida de gozos como fundamentais para a felicidade, outras pessoas, com índoles mais elevadas, atribuem felicidade aos valores que elas representam para a sociedade e ao reconhecimento que a elas são atribuídos. Alguns consideram que ter uma vida de retidão com ausência de problemas é o suficiente para ser feliz, ideia que sugere a inatividade e que contraria a concepção aristotélica atribuída à felicidade. Para Aristóteles, a felicidade implica em uma atividade da alma.

A honra e os prazeres, segundo o filósofo, mesmo escolhidos e desejados como fins em si mesmos, e ainda não são condições para o que completa as condições necessárias a uma vida feliz. O primeiro livro da obra da *ética nicomaquéia*, ao falar da felicidade, já demonstra que o incontinente não é um candidato à vida feliz, considerando que suas ações estão voltadas para a satisfação de seus desejos, porque atribuir uma vida de prazeres e de reconhecimentos não são suficientes. Aristóteles afirma que a felicidade é, entre os bens desejáveis, o maior, não sendo, o acúmulo de bens que leva à felicidade. Já é possível observar que esse bem maior é algo além das possibilidades comuns e envolve uma determinada virtude (EN 1097b5-30).

Logo após descartar as possibilidades atribuídas à felicidade, um argumento é trazido para a reflexão de que ser feliz implica um longo processo de experiência e conquistas. “Mas é preciso ajuntar “numa vida completa”, porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco. Da mesma forma, um dia ou um breve espaço de tempo não faz um homem feliz e venturoso” (EN 1098a14-20).

Tendo em vista todas as possibilidades apresentadas até agora, o que mais se aproxima da representação da felicidade está relacionada a um resultado atribuído a uma conquista que resulta de muitas qualidades, como saúde, apreço, fortuna, vida política, bons descendentes e amigos. Esses elementos que ainda não são suficientes, são favoráveis para contribuir com alguma conquista maior. O autor atribui a grande nobreza à forma como a felicidade pode ser alcançada ao conferir a ela a qualidade de poder ser compartilhada, mediante uma espécie de estudo diligente feito por muitas pessoas que tenham condições de serem virtuosas (EN 1099b5-25).

A virtude, que é mencionada como a mais excelente, não é conquistada de forma imediata, o que nos leva a concluir que não é uma disposição que possa ser encontrada em pessoas sem um longo período de experiência, reflexões, estudos e observações. Por isso, essas virtudes não se encontram nos jovens, embora se considere que elas sejam potenciais para tal conquista.



Considerando as características até agora abordadas a respeito do homem ser tido como feliz, pode-se esperar que o homem deixe aos seus descendentes um legado de conquistas, de ensinamentos, de exemplos, de boa educação e de generosidade que contribuam para a felicidade cultivada por gerações. Por ter adquirido a mais excelente virtude, possivelmente o homem soube educar sua descendência para os bons hábitos. Sem os primeiros obstáculos responsáveis pela formação do caráter vicioso, o caminho que conduz à virtude mais elevada fica menos sujeito a impedimentos. Ainda assim, é possível que os descendentes não sigam a virtude de seus pais (EN 1100a20-30).

Outra consideração feita sobre a condição que Aristóteles atribui à felicidade é de ela ser algo permanente e de não mudar facilmente. O homem feliz nunca se tornará um desgraçado, e isso se justifica pelo fato de o homem que possui tal virtude jamais praticar atos vis (EN 1100b12-10).

As atividades virtuosas são consideradas as mais duráveis e permanentes, sendo que as pessoas de dada excelência dedicam os dias de suas vidas de forma que sua existência seja sempre lembrada, e isso faz lembrar a consideração de que a virtude deve ser compartilhada com muitos (EN 1100b10-29).

Isso é devido ao constante empenho do homem na ação virtuosa ou na contemplação, suportando nobremente os infortúnios inevitáveis da vida. Pode o homem suportar os infortúnios da vida devido a sua nobreza. Aristóteles menciona que o virtuoso por excelência, o homem digno de ser considerado feliz, é alguém com capacidade de suportar com resignação as vicissitudes. O argumento que contraria a impressão de o homem estar sujeito a um desânimo paralisador é observado quando mostra que ele recupera, em breve tempo, sua felicidade e, se não a resgatar em breve, ele o fará em um tempo longo e completo, com esplêndidos sucessos alcançados (EN 1101a10-15).

No primeiro livro da obra da *ética nicomaquéia*, o filósofo atribui ao político a necessidade de conhecer tanto a alma quanto sobre a felicidade para ser um bom legislador. Neste argumento, cabe lembrar aqui a semelhança da natureza humana com a política, e como elas encontram-se indissociáveis e como elas compõem a *hexis*. Também é retomada a evidência de que a natureza da alma humana e a política devem buscar de igual forma a virtude completa. Aristóteles atribui a tarefa ao homem verdadeiramente político de estudar a virtude acima de todas as coisas e de ter o desejo que seus cidadãos sejam bons e obedientes à lei.

Sobre as virtudes destinadas às autoridades e aos legisladores, pode-se também atribuir-lhes funções para as medidas curativas mencionadas à disposição do caráter dos

incontinentes enquanto possibilidade de mudanças no hábito, e quais alternativas restariam aos intemperantes.

Quanto às possibilidades atingíveis para os incontinentes, há uma possível, mas difícil, espécie de cura. Tal intervenção implica em mudar o hábito. A possibilidade mais restrita de cura atribuída ao intemperante é justificada pela difícil possibilidade em mudar a natureza humana.

Aristóteles define o homem dotado da virtude contemplativa como o menos afetado pelas adversidades, não por ignorá-las ou ser alheio a elas, mas pelo preparo adquirido no decorrer de sua vida, cultivando as virtudes que o permitiram ter acesso à virtude completa. A contemplação é a virtude mais excelente, responsável pelo sumo bem que constitui a felicidade.

A constituição do caráter em Aristóteles envolve reflexões que abrangem a compreensão da estrutura da alma, a condição do ser enquanto meio e a interferência deste em sua personalidade formada pelo hábito e suas formas de buscar satisfações de suas necessidades. O caráter é formado desde as primeiras formas perceptivas que são as sensíveis e que também passam a ser respectivamente afetivas e intelectuais. Os desejos e formas de deliberações buscam o fim segundo as necessidades abrangentes da condição humana. Cada etapa vivida pelo indivíduo interfere em sua conduta moral e no desenvolvimento de seu caráter e essa dinâmica não é constatada unicamente na teoria aristotélica, mas também em autores contemporâneos como Freud, que utiliza da técnica psicanalítica para explicar os elementos do caráter já mencionados nas obras de Aristóteles.

### 3 A ANÁLISE PSICANALÍTICA DO CARÁTER MORAL E ÉTICO

Antes de definir o caráter humano de acordo com o vício e as virtudes no debate sobre o prazer e as atividades, na ética aristotélica é apresentado, de modo que possa estabelecer relações contundentes, primeiramente como é a natureza do temperante e do intemperante. A sequência da *Ética Nicomaquéia* trás um debate sobre as condições em que o caráter do incontinente e do continente é formado sob os aspectos das emoções. Este passo ocorre na obra em questão pela relação subsequente que o prazer desencadeia nas emoções. Por fim, a ética de Aristóteles estabelece as relações dos prazeres e das emoções nas atividades de autossuficiência das ações morais do ser social e político, que procura deliberar segundo as vontades de cada caráter em questão do vício ou da virtude. Em Freud essa lógica pode ser seguida de forma a fazer sentido à teoria aristotélica nos termos próprios do teórico contemporâneo.

A justificativa em prosseguir a mesma sequência de estudo temática adotada anteriormente deve ao fato de nesse aporte teórico também constatar a importância do prazer na formação e desenvolvimento psíquico. Na obra ‘Além do princípio do prazer’ no texto com o título no idioma original ‘*Jenseits des Lustprinzips*’, traduzido e revisado nas versões americanas por ‘*Beyond the Pleasure Principle*’, a compreensão da função sensível do corpo estabelece uma relação com explicações da metapsicologia sobre o desenvolvimento mental e do caráter. O caráter meta psicológico no estudo sobre os eventos mentais regulados pelo princípio do prazer consiste em abordar a relação da regulação do prazer na moderação do desprazer ou uma produção do prazer em sentido econômico, topográfico e dinâmico.

A psicanálise atribui enfaticamente a atuação do princípio do prazer como reguladora das primeiras sensações entre dor e prazer vivenciadas nas primeiras experiências de vida. Essa teoria considera existir nessas primitivas experiências, a existência de um mecanismo regulador sobre a tensão do desprazer que tende a diminuir tendo como meta evitar ou gerar prazer.

A formulação teórica sobre o ‘princípio do prazer’ coincide com os fins buscados pela psicanálise, pela ciência e pela filosofia. Freud (1920/1996) apresenta uma definição de prazer e desprazer de modo vinculado à excitação onde o desprazer corresponde ao aumento da tensão e o prazer à diminuição da tensão, essa dinâmica está desde as primeiras atividades perceptíveis (1920/1996, p.17). O aparelho mental,

segundo as análises freudianas, apresenta um mecanismo de controle da excitação responsável pelo estabelecimento de uma constância de excitação que visa diminuir a carga excitatória e as interferências contrárias que causam desprazer. Esse mecanismo de controle do prazer visa mantê-lo constante foi designado por Freud (1920/1996) como princípio do prazer (p.19). O princípio do prazer, *Lust - prinzip*, atua regulamentemente como um método primário do aparelho mental, como destaca o psicanalista: “O primeiro exemplo do princípio do prazer a ser assim inibido é familiar e ocorre com regularidade” (FREUD, I, 1920/1996, p.20). Para o psicanalista, o desprazer e a geração de prazer atuam diretamente na formação da estrutura psíquica.

A regulação do prazer nas atividades mentais e nas ações humanas é um tema que já tem sido mencionado na abordagem aristotélica como um dos primeiros critérios relevantes na formação do caráter segundo o vício e a virtude. Na teoria freudiana a regulação do prazer é também a questão primordial para estabelecer a estrutura psíquica de acordo com suas possibilidades futuras de desenvolvimento moral e ético do indivíduo na cultura.

### 3.1 O PRAZER COMO PRINCÍPIO DO CARÁTER NEURÓTICO

A forma de condução do prazer aos fins propícios com que o aparelho psíquico estabelece com a realidade é a forma moralmente aceitável, mas não implica na isenção da dor e nem do total abandono da saciedade de alguns prazeres que a priori pareçam estarem inativos. Foi através da análise de pacientes submetidos ao processo terapêutico que Freud assinalou a existência de certos conflitos sobre a resolução de determinados prazeres a qual atribuiu ser fundamental para o desenvolvimento do caráter da neurose.

A experiência analítica apresenta explicações demonstráveis sobre as circunstâncias impeditivas para a resolução completa do princípio do prazer e é isso que Freud (1920/1996) expõe em suas formulações psicanalíticas do desenvolvimento infantil e de suas manifestações posteriores na vida adulta que se confirmam também no processo terapêutico. Destaca o psicanalista:

Se nos voltarmos agora para a questão de saber quais as circunstâncias que podem impedir o princípio do prazer de ser levado a cabo, encontrar-nos-emos mais uma vez em terreno seguro e bem batido e, ao estruturarmos nossa

resposta, teremos à nossa disposição um copioso fundo de experiência analítica (1992/1996, p.19).

Cabe observar uma semelhança com a teoria aristotélica que visa a atualização quanto a descarga de excitação e ao controle pelo adiamento do seu fim e do estímulo que serve de origem ao prazer e ao desprazer, ao qual a contenção é uma disposição individual em relação ao prazer e ao desprazer. O processo de regulação dos prazeres ocorre pelas duas partes do aparelho psíquico, pela parte consciente e não consciente. Parece haver um princípio racional também onde não ocorre a consciência, também se pode dizer que existe um processo racional que não está no domínio do conhecimento, mas possui um princípio racional em si. Também aqui já é possível fazer alguma relação com as potências da alma na teoria aristotélica.

### **3.1.1 O prazer como princípio vicioso do caráter neurótico**

A natureza dos prazeres sensíveis é buscar suas resoluções de acordo com os seus apetites próprio de seu aparelho psíquico que condiz com a parte perceptiva sensorial que resulta em buscar o prazer como caminho contrário à dor como restabelecimento nutritivo. Esse reestabelecimento ao estado anterior visa à satisfação dos instintos inatos presentes na funções nutritivas responsáveis pela manutenção da vida orgânica e das funções biológicas responsáveis pelo crescimento, e pela reprodução.

A manutenção orgânica é possível, graças aos impulsos inatos presentes na natureza sensível que se manifesta como necessidade restaurativa. Dos primeiros impulsos o aparelho psíquico é abastecido, esses impulsos são de caráter compulsivos, pois na medida em que aniquilam a dor também são fontes geradoras de prazer. Devido a essa condição esses impulsos são submetidos a dois princípios, o do prazer e o da realidade, que ocorre em diferentes fases de desenvolvimento psíquico ao qual submete o prazer a diferentes formas de resoluções.

As diferentes formas de resoluções em que os impulsos instintuais estão submetidos pelo processo psíquico não alteram a condição natural instintiva e devido a essa constatação a constituição psíquica possui um princípio vicioso. Se originalmente a formação do caráter possui elementos viciosos em sua composição, então cabe situar

uma estrutura psíquica segundo um parâmetro que admita sua constituição conflitiva. Esse caráter que incorpora no desenvolvimento psíquico o caráter do vício, não exclui a possibilidade da disposição à virtude mas o situa dentro de uma condição adaptativa.

Freud (1920/1996) designou como o princípio do prazer decorrente do princípio de constância que visa manter a quantidade de excitação o mais baixa possível para a ocorrência de determinada estabilidade sobre as sensações de prazer e desprazer. Segundo o inventor da psicanálise ocorre nos processos mentais uma tendência ao princípio do prazer que tende em situações circunstanciais sofrer interferências contraditórias e desarmônicas a esse princípio.

O aparelho psíquico é constituído originalmente e grande parte pelos impulsos instintuais inatos em diferentes fases de desenvolvimento que podem ter finalidades incompatíveis com os resistentes instintos inatos ou adaptados. “Quase toda a energia com que o aparelho se abastece, origina-se de seus impulsos instintuais inatos, mas não é a todos estes que se permite atingir as mesmas fases de desenvolvimento” (FREUD, I 1920/1996, p.20). Um princípio que rege o aparelho mental e submete os impulsos instintivos a um processo de regulação da dor e do prazer é o princípio do prazer.

Segundo a interpretação de Garcia-Roza (2020) sobre o aparelho psíquico desenvolvido por Freud inicialmente foi explicado partindo hipoteticamente de uma ideia quantitativa sobre a quantidade de repouso de partículas orgânicas e outra qualitativa que consiste na identificação das partículas materiais, a exemplo as células neurais. “O funcionamento desse ‘aparelho’ (psíquico) é explicado a partir de duas hipóteses: 1ª) a de que existe uma quantidade ( $Q$ ) que distingue a atividade do repouso das partículas materiais; 2ª) a identificação dessas partículas materiais com os neurônios” (p.46).

Essas duas concepções constituem o que Freud (1920/1996) denominou ‘Princípio de Inércia’ neurônica que representa o esvaziamento quantitativo energético dos neurônios. Um segundo princípio, o sistema neural formaria algumas barreiras resistentes as descargas totais. Garcia - Roza (2020) destaca que a definição sobre o ‘aparelho psíquico’, é um modelo que Freud toma como referência à termodinâmica da física e não pressupõe em um sentido concreto. O autor afirma que Freud desenvolve duas noções de quantidade, uma interna e outra externa, a interna relacionada as excitações externas e a interna de ordem intracelular. Essa caracterização desse ponto de vista econômico sugere uma circulação quantitativa no sistema de neurônios por vias múltiplas de bifurcações neurais. Afirma o psicanalista: “É a maneira como  $Q$  circula no sistema de neurônios, passando de um para outro e tomando os vários caminhos

possíveis através das múltiplas bifurcações neurais, que vai caracterizar o ponto de vista econômico em Freud” (p.48).

Dois princípios regulam a quantidade de estímulos, o ‘princípio de inércia neural’ e o ‘princípio de constância’. O princípio de inércia neurônica segue a uma tendência de se desfazerem da quantidade, compreende Garcia-Roza (2020): “Segundo esse princípio, “os neurônios tendem a se desfazer de  $Q$ ”” (p.48).

Além da descarga energética, ocorre a fuga de estímulos de natureza endógena própria do organismo os quais criam necessidades como por exemplo, a fome, a respiração e estímulos exteriores. O regulamento desses estímulos ocorre pelo que Freud chamou de ‘lei de constância’ e ocorre junto ao princípio de inércia. “É somente em Além do princípio de prazer que Freud vai enunciar um princípio de constância como um princípio independente” (GARCIA-ROZA, 2020, p.49).

Garcia-Roza (2020) destaca que nesta primeira concepção sobre o aparelho psíquico, o prazer resulta de uma sensação de descarga precedida por uma dose de sensação de desprazer. Diz o autor: “O prazer é a própria sensação da descarga, sendo que qualquer manutenção de  $Q$  no sistema nervoso é apenas tolerada, o que significa dizer que implica sempre certa dose de desprazer” (GARCIA-ROZA, 2020, p.51).

A percepção da sensação consciente devido a agilidade das combinações perceptivas e o seu retorno ao estado anterior. Complementa o estudioso: “Isso só é possível com um sistema de neurônios possuidores de completa permeabilidade, possibilitando o seu retorno ao estado anterior. Nesses neurônios não há lugar para a memória, eles se comportam como órgão da percepção” (GARCIA-ROZA, 2020, p.52). Segundo esse processo perceptivo o princípio de prazer não difere do princípio de inércia e a série de sensações prazer e desprazer constituem as sensações da consciência. Destaca Garcia-Roza (2020): “Dentre as sensações que constituem o conteúdo da consciência, Freud destaca a série de sensações de prazer e desprazer” (GARCIA-ROZA, 2020, p.53).

A experiência de satisfação do indivíduo e seu objeto (seu meio ambiente) permite associar a imagem do objeto que levou a satisfação. “A partir desse momento, a experiência de satisfação fica associada à imagem do objeto que proporcionou a satisfação assim como à imagem do movimento que permitiu a descarga” (GARCIA-ROZA, 2020, p.54).

As experiências posteriores serão ativadas pelo impulso que levou a concretização da necessidade relacionada a imagem mnemônica reproduzindo o mesmo mecanismo de satisfação original. Dessa forma que Garcia Rosa (2020) descreve esse

processo psíquico descrito por Freud: “Como decorrência dessa associação que é estabelecida quando se repete o estado de necessidade, surgirá imediatamente um impulso psíquico que procurará reinvestir a imagem mnemônica do objeto, reproduzindo a situação original” (GARCIA-ROZA, 2020, p.54).

Hanns (1999) destaca que Freud mantém em suas análises sobre o prazer o aspecto da transitividade entre prazer e desprazer relacionado ao estímulo. Esclarece: “É importante ressaltar que Freud, mesmo não podendo desvendar o mecanismo prazer, desprazer, sempre manteve o tema da transitividade *Lust - Unlust* em foco, abordando-o como fenômeno econômico ligado a *Reiz*” (1999, p.77).

Laplanche e Pontalis (2001) consideram o princípio do prazer como um princípio regente do funcionamento psíquico regulador em seu aspecto econômico quanto a excitação e redução. Nesse aspecto analisam: “É um princípio econômico na medida em que o desprazer está ligado ao aumento das quantidades de excitação e o prazer à sua redução” (2001, p. 364). Para os autores, a ideia sobre o princípio do prazer é de que as ações humanas são determinadas pelo prazer e desprazer, no entanto, não têm como finalidade o prazer e sim a atual ou futura representação da ação em relação aos seus ganhos imediatos e futuros. Assim destacam:

Diferentemente das doutrinas hedonistas tradicionais, ele entendia por isso não que a finalidade procurada pela ação humana seja o prazer, mas que os nossos atos são determinados pelo prazer ou pelo desprazer proporcionados na atualidade pela representação da ação a realizar ou pelas suas consequências (LAPLANCHE E POSTALIS, 2001, p. 364).

O princípio do prazer não é um processo, nem força que apresente um domínio sobre os processos mentais, e sim uma tendência. Dessa forma, compreende-se como uma forma de atualização tornar apta a percepção, uma tendência perceptiva. Laplanche e Pontalis (2001) usam o termo como regulação “Automática”, na qual a motivação é o “princípio de desprazer”. Em suas palavras afirmam:

Esta característica de motivação atual está no centro da concepção freudiana: o aparelho psíquico é regido pela evacuação da tensão desagradável. Note-se que a princípio foi inicialmente designado por “princípio do desprazer” (2 a): a motivação é o desprazer atual, e não a perspectiva de prazer a ser obtido. Trata-se de um mecanismo de regulação automática (2001, p. 365).



Outro princípio ao qual Freud (1920/1996) menciona é o *princípio de realidade*, que representa a condição de tolerância ao desprazer. O *princípio de realidade* não representa o aniquilamento do prazer, mas o adia e viabiliza a tolerância ao desprazer que será vencido sob um mecanismo que atua na totalidade do organismo. Conclui:

Esse último princípio não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer, não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer (FREUD, I 1920/1996, p.20).

Laplanche e Pontalis (2001) apresentam essa concepção freudiana como a atividade psíquica que busca meios de intermediações sobre o prazer. Concluem os autores: “Um dos dois princípios que, segundo Freud, regem o funcionamento mental tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer” (p. 364). O *realitätprinzip*, princípio da realidade, forma par com o princípio de prazer, e modifica-o na medida em que impera sua função reguladora onde a satisfação não ocorre mais pelas vias mais curtas e imediatas, mas, por desvios e adiamentos em detrimento das condições sociais. Dessa forma esclarecem:

Forma par com o princípio de prazer, e modifica-o; na medida em que consegue impor-se como princípio regulador, a procura da satisfação já não se efetua pelos caminhos mais curtos, mas faz desvios e adia o seu resultado em função das condições impostas pelo mundo exterior (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p. 368).

Um meio de adaptação que visa fins coesivos para os processos sensíveis que geram prazeres é submetido por um processo repressivo o qual é a fonte origem da estrutura psíquica denominada na psicanálise freudiana como neurose. A neurose é decorrente se uma sujeição de determinados prazeres à uma transformação em desprazer por um mecanismo estabelecido em oposição ao prazer que tende a fins coercivos a qual Freud (1920/1996) denominou como repressão, *verdrängung*.

A ‘*repressão*’ é um mecanismo de controle encontrado na neurose por esse desprazer que resulta do prazer censurado que não pode ser sentido na sua forma e objetivos originais. Conclui o teórico:

Os pormenores pelo qual a repressão transforma uma possibilidade de prazer numa fonte de desprazer ainda não estão claramente compreendidos, ou não

podem ser claramente representados; não há dúvida, porém, de que todo desprazer neurótico é dessa espécie, um prazer que não pode ser sentido como tal (FREUD, I 1920/1996, p. 20).

O desprazer em sua maior parte como instintos insatisfeitos ou no aparelho mental sofrido pelas expectativas exteriores é ocasionado pela *repressão ou recalque*. Destaca Freud (1920/1996): “Esse desprazer pode ser a percepção de uma pressão por parte dos instintos insatisfeitos, ou ser a percepção externa do que é aflitivo em si mesmo ou que excita expectativas de desprazeres no aparelho mental, isto é, que é por ele reconhecido como um ‘perigo’”. (FREUD, I, 1920/1996, p.21).

Para Rudinesco e Plon (1998), o termo repressão é uma inibição voluntária de uma conduta consciente. “Termo empregado em psicologia para designar a inibição voluntária de uma conduta consciente” (1998, p.659).

A atividade que Freud (1920/1996) descreve como apropriada do aparelho mental está subordinada ao princípio de prazer ou de realidade. Conclui Freud (1920/1930): “As reações dessas exigências instituais e ameaças de perigo, reação que constitui a atividade apropriada do aparelho mental, pode ser então dirigida de maneira correta pelo princípio de prazer ou pelo princípio de realidade pelo qual o primeiro é modificado” (FREUD, I, 1920/1996, p.21).

Uma forma encontrada para exemplificar a direção correta de modificação dos instintos na busca de prazer em decorrência do desprazer já pode serem evidenciadas nas experiências observadas nos primeiros anos de vida de uma criança quando encontra satisfação em seus primeiros jogos elaborados mentalmente com propósito de alcançar um objetivo. O jogo ao qual Freud (1920/1996) apresenta como uma ilustração e com uma possibilidade interpretativa coerente, se refere à presença de um jogo comum observado em crianças que lançam objetos para longe em busca da recompensa satisfatória ao provocar que alguém traga de volta a ela, ou que estejam em seu alcance e pela possibilidade de obter retorno do objeto. Ao evidenciar essa composição de ações própria da criança sem influências demonstráveis externas, Freud (1920/1996) atribuiu a satisfação da criança na busca do objeto como reprodução à satisfação que a criança sente quando a mãe retorna depois de um período de afastamento (FREUD, II, 1920/1996, p.26).

O jogo descrito por Freud (1920/1996) sobre o arremesso do objeto para longe também pode sugerir outra possibilidade interpretativa: “Mas uma outra interpretação ainda pode ser tentada. Jogar longe o objeto, de maneira que fosse ‘embora’, poderia satisfazer um impulso da criança, suprimido na vida real, de vingar-se

da mãe por afastar-se dela” (FREUD, II, 1920/1996, p.27). O jogo elaborado pela criança substitui a experiência dolorosa em um processo criativo compensatório para a situação real conflituosa repetida satisfatoriamente em outra situação. Exemplifica o analista: “Isso porque, no caso que acabamos de estudar, a criança, afinal de contas, só foi capaz de repetir sua experiência desagradável na brincadeira porque a repetição trazia consigo uma produção de prazer de outro tipo, uma produção mais direta” (FREUD, II, 1920/1996, p.27).

Nesse processo substitutivo do desprazer por prazer ocorre outra representação da realidade ou pela forma de resposta ao desprazer envolve a manifestação das primeiras ações transformadas pelos sentimentos. A criança adquire uma posição ativa para suas ações no movimento de transição de agente passivo para ativo e estabelece novos vínculos, a novas relações e novas experiências com o propósito de resolver um conflito impossibilitado.

Como exemplo dessa possibilidade, Freud (1920/1996) interpreta: “Quando uma criança passa da passividade da experiência para a atividade do jogo, transfere a experiência desagradável para um de seus companheiros de brincadeira e, dessa maneira, vinga-se num substituto” (FREUD, II, 1920/1996, p.28). Essa experiência não está limitada a uma alternativa de reações infantis, também são experiências observadas em outros “jogos substitutivos” reproduzidos nas fases posteriores até a adulta como as evidenciadas nas produções artísticas. Tanto nos jogos infantis como nas tramas teatrais e composições estéticas, é possível rememorar e elaborar mentalmente o desprazer pelo princípio do prazer como resultado final (FREUD, II, 1920/1996, p.28).

As experiências apresentadas nos jogos, nas artes imitativas e estéticas comprovam a existência e a dominância do princípio do prazer, mas não comprovam o funcionamento de tendências mais primitivas do princípio do prazer e independente do princípio do prazer, como é possível observar na citação freudiana, a utilidade do que considera além do princípio do prazer como meio aos fins buscados: “Eles não tem utilidade para nossos fins, pois pressupõem a existência e a dominância do princípio do prazer, não fornecem provas do funcionamento de tendências além do princípio de prazer, ou seja, de tendências mais primitivas deles independentes” (FREUD, II, 1920/1996, p.28).

A psicanálise como técnica abordava inicialmente as descobertas do analista sobre o material inconsciente do paciente que depois de algumas constatações era comunicado ao paciente, dessa forma a psicanálise inicialmente era uma técnica interpretativa. Em seguida, a psicanálise buscou demonstrar na memória do paciente a

confirmação teórica do analista o que se deparava com as resistências do paciente. Diante das resistências a arte passou a ser a descoberta dessa '*resistência*' *widerstand* e a comunicação ao paciente onde pela '*transferência*', a sugestão desempenhava o papel de abandono das resistências. (FREUD, III, 1920/1996, p.29).

A técnica psicanalítica como instrumento interpretativo, como método de tornar conscientes os conteúdos psíquicos inconscientes não permitiram o alcance dos objetivos, isso porque o que não se pode ser recordado totalmente é o material fundamental da análise. Esse material está na repetição da experiência contemporânea (FREUD, III, 1920/1996, p.29).

Ao constatar que os conflitos primários produzem derivativos ao longo da vida, a transferência que ocorre entre médico e paciente é uma substituição da neurose primitiva para a de transferência. Pela neurose de transferência onde o terapeuta estabelece limites restritos, o esforço pela aquisição da memória e o mínimo de repetição é a prática que o analista desempenha (FREUD, III, 1920/1996, p.29).

O processo terapêutico busca a reativar experiências de parte esquecida da vida do paciente e a possibilidade de em dado momento reconhecer que tal realidade não passa de um reflexo esquecido de sua vida. Dessa forma o paciente terá acesso a essa lembrança que aparenta realidade na experiência conflituosa da repetição do sintoma neurótico (FREUD, III, 1920/1996, p.30). O '*reprimido*' presente no inconsciente rompe a resistência no processo analítico e por uma ação moral ou uma descarga chega à consciência. A resistência no processo terapêutico se origina tal como a repressão nos sistemas mentais mais elevados (FREUD, III, 1920/1996, p.30). As *resistências* do paciente se originam do *ego* o qual em sua maior parte é '*inconsciente*', '*umbewusste*', é nesse lugar que o reprimido inconsciente atua como compulsão pela repetição (FREUD, III, 1920/1996, p.30). Rudinesco e Plon (1998) interpretam as resistências em um primeiro momento como a definição de um entrave inconsciente ao trabalho analítico, e num segundo tempo como um dado clínico, um sintoma de conteúdos recalçados. “Num segundo tempo, ele passou a considerar a resistência como um dado clínico, sintoma do que está recalçado” (1992, p.659).

A '*repetição*' não aparece de imediato na análise terapêutica e sim depois de um processo em que a repressão não se encontra tão resistente e já é possível ter um diagnóstico de que fatos estão sendo repetidos por inúmeras vezes, conclui Freud (1920/1996): “Parece provável que a compulsão a repetição só possa expressar-se depois que o trabalho do tratamento avançou a seu encontro até a metade do caminho e que afrouxou a repressão” (FREUD, III, 1920/1996, p.31). O exemplo desta repetição

corre no *setting* terapêutico quando o analista evidencia um estado aflitivo infantil sobre outra realidade associada ao cotidiano adulto. As repetições e resistências são ocorrências das reproduções de tentativas de resoluções dos seus conflitos originários, como por exemplo, a excitação infantil. A excitação sexual presente na infância em decorrência da natureza erógena presente nas diferentes regiões do corpo segue uma resolução aflitiva acompanhada por sentimentos conflitantes (FREUD, III, 1920/1996, p.31).

O psicanalista evidencia as afeições infantis em relação ao sexo oposto e também ao sentimento aflitivo do ciúme, relacionado aos genitores quando disputa as atenções com o nascimento de outra criança. Exemplifica Freud (1920/1996): “O laço da afeição, que via de regra, liga a criança ao genitor do sexo oposto, sucumbe ao desapontamento, a uma vã expectativa de satisfação, ou ao ciúme pelo nascimento de um novo bebê, prova inequívoca da infidelidade do objetivo da afeição da criança” (FREUD, III, 1920/1996, p.31).

Os impulsos não satisfeitos que são impedidos pela repressão buscam solucionar seus conflitos originários por meios de repetições que são transferidas a outras pessoas e a outras situações atualizadas pelas possibilidades psíquicas adquiridas. As repetições e resistências são ocorrências das reproduções de tentativas de resoluções dos conflitos originários, como por exemplo, a excitação infantil. As repetições ocorrem de formas de representações substitutivas também quanto às excitações sexuais infantis. A excitação sexual presente na infância em decorrência da natureza erógena atuante nas diferentes regiões do corpo segue uma resolução aflitiva acompanhada por sentimentos conflitantes (FREUD, III, 1920/1996, p.31). Estabelecida a transferência do paciente com o analista, as situações conflituosas são revividas com outros artificios, mas, com a mesma essência dolorosa. Assim observa o idealizador desse modelo analítico: “Os pacientes repetem na transferência todas essas situações indesejadas e penosas, revivendo-as com maior engenhosidade” (FREUD, III, 1920/1996, p.32).

As excitações corporais presentes desde a infância possuem um caráter compulsivo e se sujeita ao princípio do prazer como um dos primeiros processos mentais. A compulsão a repetição está relacionada ao princípio do prazer e é considerado na teoria freudiana como um processo de excitação presente na vida mental (FREUD, III, 1920/1996, p.34). O processo de excitação é primeiramente um processo consciente, real, depois sofre interferência de um processo consciente provindo externamente da cultura.

Para Garcia - Roza (2020), o princípio de realidade, em sua primeira concepção

é atribuído a uma função de princípio de regulação pela satisfação através de desvios, paradas e renúncias. O princípio de realidade oferecia a priori, um prolongamento do princípio do prazer. “Ao caminho mais curto do princípio do prazer, o princípio de realidade oferecia o caminho mais longo – mas de alguma forma também gratificante – da renúncia (2020, p.132).

O exemplo citado por Freud (1920/1996) sobre o jogo da criança com o carretel, representa simbolicamente a saída e a volta da mãe. No jogo da criança com o carretel diz respeito à renúncia pulsional da criança ao permitir sem protesto a ausência materna. Na brincadeira a criança realiza um duplo distanciamento ao representar ludicamente as saídas e voltas da mãe: primeiro, da mãe pelo carretel, segundo, do carretel para a linguagem. Garcia-Roza (2020) destaca que dessa forma a criança submetia as forças pulsionais às leis do processo secundário e pela linguagem afastava-se da vivência real ao qual conseguia exercer o domínio simbólico sobre o acontecimento. O plano simbólico utilizado pela criança está a serviço do princípio do prazer uma vez que ela encontra uma forma de superação do desprazer, esclarece Garcia-Roza (2020): “A repetição por parte de uma experiência desagradável faz-se, em última análise, em obediência ao princípio do prazer, pois é exatamente para dominar o desprazer que ela transporta para o plano simbólico a saída e a volta da mãe” (2020, p.135). Essa experiência é reproduzida também no vínculo do paciente com o terapeuta, é o que Freud classifica como transferência, e que se caracteriza a neurose de transferência, que é uma condição para o tratamento psicanalítico. Garcia-Roza (2020) enumera algumas constatações entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Primeiramente afirma que o princípio de prazer não atua isoladamente, nem de forma absoluta. Também apresenta dupla função de acordo com os diferentes sistemas, se proporciona prazer no inconsciente, no sistema pré-consciente e consciente atua como desprazer. Assim esclarece: “Sabemos que o princípio de prazer não funciona isoladamente de forma absoluta, o que é prazer para o sistema *Inc.* pode ser vivido como desprazer pelo sistema *Pcs/Cs*” (GARCIA-ROZA, 2020, p.135).

De forma semelhante, o princípio de realidade exerce certa ambiguidade em sua dupla função, implica a renúncia ao prazer ao passo que resulta em servir ao princípio de prazer. “Sabemos também que o princípio de realidade, mesmo quando implica renúncia ao prazer, está em última instância servindo ao princípio de prazer” (GARCIA-ROZA, 2020, p.135).

Garcia-Roza (2020) destaca no texto escrito por Freud em 1920 uma nova condição para a repetição ao qual não há evidências de resultar alguma fonte de prazer e

que resulta na compulsão a repetição. “O que não havia sido tematizado até então era a possibilidade da ocorrência de um processo que de forma alguma pudesse ser fonte de prazer e que apesar disso se impusesse repetidamente. Esse é o caso da compulsão à repetição” (GARCIA-ROZA, 2020, p.135). O autor considera que o que representa ser a essência da resposta do que há além do princípio do prazer é o que consta na teoria psicanalítica como instinto de morte ou pulsão de morte. “Esse algo é a pulsão de morte” (GARCIA-ROZA, 2020, p.135). Segundo o psicanalista, esse componente pulsional ou instintivo é o que a psicanálise compreende se manifestar como compulsão a repetição, conclui o comentador freudiano: “A pergunta que Freud se faz é: como essa característica pulsional pode estar relacionada, como um predicativo, à compulsão à repetição?” (GARCIA-ROZA, 2020, p.136)

Nasio (2014) propõe uma fórmula para a compreensão da repetição que implica a ocorrência do aparecimento- desaparecimento e reaparecimento do mesmo objeto em diversas formas distintas: “Proponho a seguinte fórmula: a repetição é uma série de pelo menos duas séries em que um objeto aparece – primeira ocorrência -, desaparece e reaparece – segunda ocorrência -, a cada vez ligeiramente diferente, embora reconhecível como sendo o mesmo objeto” (2014, p.25). O autor, explica três leis que regem o processo de repetição; a lei do Mesmo e do Diferente, a repetição do mesmo objeto de diferentes formas. Assim sintetiza: “Em suma, a repetição é o trajeto de um objeto identificável por um observador que o veria aparecer, desaparecer e reaparecer, a cada vez ligeiramente diferente, em momentos e contextos variáveis” (NASIO, 2014, p.26).

A segunda lei mencionada pelo autor é a da Alternância da Presença e da Ausência, esta lei acrescenta a qualidade de que além de repetir-se de forma diversa, ela precisa se ausentar. A terceira lei é a de intervenção de um observador que enumera a repetição, a qual se deve à necessidade de uma consciência que identifique um acontecimento. Dessa forma esclarece:

Não existe repetição sem você, sem sua cabeça calculadora, sem o recenseador consciente que você é. Para que haja repetição, é preciso um agente humano, é preciso antes uma consciência que identifique um acontecimento, o extraia do fluxo incessante da vida e conte o número de vezes em que ele sobe à superfície (NASIO, 2014, p.26).

A psicanálise descreve a ‘consciência’ *‘bewusstsein’*. Como fenômeno das percepções de excitações provenientes do mundo externo e da produção de prazer e



desprazer produzidos pelo aparelho psíquico composto. Assim descreve como o prazer deve ser tratado pela consciência: “Ele deve ficar na linha fronteira entre o exterior e o interior; tem de achar-se voltado para o mundo externo e tem de envolver os outros sistemas psíquicos” (FREUD, IV, 1920/1996, p.35).

O sistema psíquico está submetido aos processos excitatórios nos sistemas consciente-pré-consciência, estes formam uma espécie de fundamentos da memória afastado do alcance da consciência, mas que atuam nas ações humanas. Essas memórias são de processos mentais pré-conscientes e são intensamente manifestadas. Assim sugere a teoria psicanalítica freudiana: “Tais fatos de memória, então nada têm haver com o fato de se tornarem conscientes; na verdade, com frequência são mais poderosos e permanentes quando o processo que os deixou atrás de si foi um processo que nunca penetrou na consciência” (FREUD, IV, 1920/1996, p.35).

O sistema inconsciente pode ter acesso à consciência por intermédio do sistema pré-consciente que transmite esses conteúdos do sistema inconsciente por meio de modificação e distorção do julgamento e interferem nas percepções pelo mecanismo denominado por ‘princípio da realidade’. Esse princípio condiz com as interferências de fatores atuais no princípio do prazer. “Qualquer que seja o conteúdo do Ics, ele só poderá ser conhecido se transcrito – e, portanto, modificado e distorcido – pela sintaxe do Pcs/Cs” (GARCIA-ROZA, 2020, p.81).

O processo excitatório é consciente e seus traços são deixados nos sistemas seguintes sem deixar traços anteriores a outros sistemas. Justifica Freud (1920/1996): “Assim, poderíamos dizer que o processo excitatório se torna consciente no sistema Cs, mas não deixa traço permanente atrás de si; a excitação é transmitida aos sistemas que ficam a seguir, e é neles que seus traços são deixados”. (FREUD, IV, 1920/1996, p.36). Os processos excitatórios no sistema consciente não causam alterações anteriores a consciência a não ser no sistema da consciência no mundo exterior. Esclarece o psicanalista: “Tal fator, ausente nos outros sistemas, bem como poderia ser a situação exposta do sistema Cs., imediatamente próxima, como é, do mundo externo” (FREUD, IV, 1920/1996, p.36). A facilitação de um elemento excitatório para outro é o traço permanente da excitação quando consegue superar um processo ao qual a psicanálise denomina como resistência (1920/1996, p.37).

Laplanche e Pontalis (2001) interpretam o sentido de repressão como operação psíquica que tende a fazer o desaparecimento de sensações, afetos e ideias desagradáveis da consciência, o recalque pode ser compreendido como uma forma especial da repressão. “Em sentido amplo: operação psíquica que tende a fazer



desaparecer da consciência um conteúdo desagradável ou inoportuno: ideia, afeto, etc. (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p.475). Outra forma de definir a repressão é pelo caráter consciente do conteúdo reprimido que é transformado em pré-consciente. Assim concluem: “Ou pelo caráter consciente da operação e pelo fato de o conteúdo reprimido se tornar simplesmente pré-consciente e não inconsciente” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p.475). Também designa a inibição e a supressão de um afeto, detalham os autores: “Ou, no caso da repressão de um afeto, porque não é transposto para o inconsciente, mas inibido, ou mesmo suprimido” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p.475).

Uma análise importante a ser considerada na psicanálise se refere aos processos ao qual Freud (1920/1996) considerou como “alucinatório” ao qual sobre ele atua o princípio do prazer para a realização de desejos, esse processo ocorre através dos sonhos. Outra atuação dos sonhos está a serviço de uma tarefa anterior ao princípio do prazer ao qual serve como domínio do estímulo da ansiedade responsável pela causa da ‘neurose traumática’ quando omitido. Neste segundo caso, o sonho cumpre a função de evitar o prazer (FREUD, IV, 1920/1996, p.42). O trauma pode ser compreendido segundo um suporte neural, pela natureza primária isenta de mecanismos bloqueadores de estímulos dolorosos capazes de evitar a dor e de provocar a dor pela lembrança. O princípio de inércia e o princípio de constância atuam com suas funções nos dois sistemas neurais (com estímulos de fontes externas e os estimulados de fonte externa) ocorrem no nível inconsciente. Conclui o autor: “Tudo que foi dito até agora se refere ao nível inconsciente do funcionamento dos sistemas neurais, além do fato de ter sido tomado sempre um ponto de vista quantitativo” (GARCIA-ROZA, 2020, p.51).

A noção de prazer da psicanálise aparece relacionada a processos e fenômenos de caráter des-real. “Mas se a psicanálise colocou em primeiro plano a noção de prazer foi num contexto totalmente diferente, em que, pelo contrário, aparece ligado a processos (vivências de satisfação), a fenômenos (o sonho), cujo caráter des-real é evidente” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p. 367).

Ao considerar o sonho como uma manifestação da realização dos desejos entende-se que a vida mental já esteja estabelecida pelo princípio do prazer que atua sobre a realização desses desejos através da atividade do sonho. Considerando o prévio estabelecimento da vida mental antes da atuação do princípio do prazer, considera-se a existência de algo anterior à realização dos desejos através do sonho, trata-se de algo além do princípio do prazer. Diz Freud (1920/1930): “Se existe um ‘além do princípio

do prazer’, é coerente conceber que houve também uma época anterior em que o intuito dos sonhos foi a realização dos desejos” (FREUD, IV, 1920/1992, p.43).

Através da observação freudiana sobre a elaboração onírica realizada pelos sonhos, Freud evidencia uma instância crítica que exclui da consciência a atividade de outra instância e são responsáveis pelas ações voluntárias e conscientes, afirma o autor: “Essa instância é também responsável por nossas ações voluntárias e conscientes” (GARCIA-ROZA, 2020, p.80).

Os impulsos instintuais estão submetidos a um processo primário onde ocorrem seus impactos, denominado por processo inconsciente. “Visto que todos os impulsos instintuais têm os sistemas inconscientes como seu ponto de impacto, quase não constitui novidade dizer que eles obedecem ao processo primário” (FREUD, V, 1920/1996, p.45)

O termo inconsciente usado por Freud deixa de ser empregado apenas para designar o que está fora da consciência para designar um sistema do aparelho psíquico, o que fundamenta o constructo teórico freudiano, conclui o autor: “A substituição da noção descritiva de inconsciente pelo conceito sistemático um dos momentos fundamentais da construção teórica de Freud” (GARCIA-ROZA, 2020, p.80).

Freud (1920/1996) menciona a existência de alguns impulsos instintivos que não são vinculados a determinados processos nervosos, mas que apenas visam a satisfação por meio de suas formas de descargas ao qual denominou como processos livremente móveis. Assim esclarece: “Não se pensará que é precipitado demais supor que os impulsos que surgem dos instintos não pertencem ao tipo dos processos nervosos vinculados, mas sim ao de processos livremente móveis, que pressionam no sentido de descarga” (FREUD, V, 1920/1992, p.45).

As excitações internas que se originam do corpo as quais também são classificadas por ‘instinto do organismo’ são atuantes no aparelho mental como forma de representantes mentais, que são os objetos obscuros que a psicanálise busca desvendar. “As mais abundantes fontes dessa excitação interna são aquilo que é descrito como os ‘instintos’ do organismo, os representantes de todas forças que se originam no interior do corpo e são transmitidas ao aparelho mental, desde logo o elemento mais importante e obscuro da pesquisa psicológica” (FREUD, V, 1920/1992, p.45).

Nos processos mentais que procuram inibir o livre escoamento das satisfações desimpedidas das excitações por meios de seus representantes psíquicos de um sistema composto apresentam um caráter compulsivo e seu escoamento ocorre por formas substitutivas. Essas energias são escoadas por um aparelho psíquico composto que visa

sua satisfação de forma racional, mas ainda possui o caráter excitável e por isso tende a repetição, uma repetição racional segundo a realidade, mas ainda não consciente. A repetição fortalece a supremacia que almejam como formas de repetições idênticas e esse traço de caráter desaparece posteriormente, da mesma forma que desaparece na formação de um chiste ('ato falho') ou uma peça teatral que jamais causa a mesma impressão que a anterior, isso porque a novidade é a condição de deleite (FREUD, V, 1920/1996, p.46). As vias de acesso às repetições das satisfações dos impulsos ocorrem em um sistema psíquico que antecede a consciência e foi classificado por Freud como um sistema inconsciente.

Esse processo de repetição expressa a vontade da experiência anterior e também é uma fonte de prazer e por meio da transferência das situações primitivas segue uma tendência repetitiva regida pelo princípio do prazer. Conclui o médico: "Nada disso contradiz o princípio do prazer: a repetição, a reexperiência de algo idêntico, é claramente, em si mesma, uma fonte de prazer" (FREUD, V, 1920/1996, p.46).

A experiência de satisfação é percebida pela diminuição da excitação sentido como prazerosa devido ao desprazer ocasionado pelo acúmulo de energia psíquica armazenada no aparelho mental que visa através da repetição vivenciar a experiência de satisfação anterior. Afirma Garcia-Roza (2020) "O desprazer provocado pelo acúmulo de energia coloca o aparelho psíquico em ação, e o que ele visa a partir daí é repetir a experiência de satisfação que anteriormente acarretou uma diminuição da satisfação e que foi sentida como prazerosa" (GARCIA-ROZA, 2020, p.89).

No processo de análise a compulsão a repetição não segue o princípio do prazer durante a transferência dos acontecimentos infantis. "No caso de uma pessoa em análise, pelo contrário, a compulsão à repetição na transferência dos acontecimentos da infância evidentemente despreza o princípio do prazer sobre todos os modos" (FREUD, V, 1920/1996, p.46).

A transferência deve ser preservada segundo a estrutura psíquica do paciente e mantida nos limites toleráveis do analisando. Conclui o autor: "O terapeuta, ao mesmo tempo que necessita da neurose de transferência para que o processo terapêutico se constitua, deve mantê-la dentro de certos limites que, uma vez rompidos, seriam intoleráveis para o paciente" (GARCIA-ROZA, 2020, p.135).

Pela natureza do impulso na vida orgânica, o instinto tende a reestabelecer o seu estado original submetido às exigências externas alheias às suas vontades, mas não alheias às suas condições orgânicas, por mais que o instinto sofra influências ambientais, sua natureza tende a buscar seu reestabelecimento no processo de

compulsão a repetição. Como as exigências externas são de caráter opressivo, essas vivências que visam restaurar o estado anterior não são completas e suas satisfações são parcialmente supridos permanecendo junto a elas um estado que leva ao sofrimento.

Parece, então que um instinto é um impulso, inerente a vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão de a inercia inerente à vida orgânica (FREUD V, 1920/1996, p.47).

O aparelho psíquico em termos de forças e conflitos é composto por energias de investimento capazes de se tornarem móveis e capazes de efetuarem sua descarga energética. A energia de investimento está repartida em três sistemas, o inconsciente, o pré-consciente e o consciente. No sistema inconsciente, a intenção é livrar-se da energia de investimento, mas é impedido pelo sistema pré-consciente/consciente que impõe barreiras à sua livre satisfação. Diz Garcia-Roza (2020): “Essa energia de investimento reparte-se pelos sistemas Ics e Pcs/Cs, sendo que, enquanto a primeira luta por se ver livre dela, o segundo procura inibir essa descarga livre impondo ao primeiro sistema restrições ao livre escoamento” (GARCIA-ROZA, 2020, p.89).

O sistema inconsciente tende a realização direta da descarga devido ao desprazer, assim conclui o comentador freudiano “A razão dessa tendência para a descarga direta que caracteriza o modo de funcionamento do Ics reside no desprazer que resulta do acúmulo de energia no interior do sistema” (GARCIA-ROZA, 2020, p.89).

No texto de 1920, o título conduz a uma possibilidade de ocorrer algo além ao princípio do prazer sobre os processos psíquicos. O que Freud considera é que não existe uma dominância exclusiva do princípio do prazer pois a maioria dos processos não são dirigidos a tais prazeres. Garcia-Roza (2020) adianta que a oposição ao princípio do prazer não é a realidade do meio físico e social e nem o princípio da realidade (2020, p.133).

Em cada estrutura de psíquica, consciente ou inconsciente o princípio do prazer regula a tensão prazer-desprazer, assim menciona Laplanche e Pontalis (2001) “Falar, por exemplo de um prazer inconsciente ligado a um sintoma manifestamente penoso pode levantar objeções ao nível da descrição psicológica” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p.366).

Nos primeiros meses de vida o aparelho psíquico se apresenta em um estado de maior liberdade em relação aos estímulos. Essa forma de concepção de aparelho

psíquico descarregaria toda excitação sensorial que atingisse a inércia neurônica pela via motora, conclui Garcia-Roza (2020): “Como já foi visto, Freud concebia esse aparelho, em sua forma mais primitiva, como regido pelo princípio de inércia neurônica, isto é, qualquer excitação sensorial que o atingisse seria prontamente descarregada por via motora” (GARCIA-ROZA, 2020, p.87).

A elaboração teórica sobre os instintos primeiros da natureza orgânica na concepção da psicanálise atribui claramente uma natureza substancialmente conservadora ao instinto e também adaptadora e influenciadora no processo de desenvolvimento. A ideia desenvolvida é de que o instinto participa de certos processos mentais influenciando no desejo e na capacidade em estabelecer determinados vínculos afetivos e atividades práticas e intelectuais mantendo sua motivação e função original. Essa linha de raciocínio pauta toda dinâmica de compreensão sobre a influência instintiva na formação mental. (FREUD V, 1920/1996, p.47).

Considerando os instintos orgânicos na condição de conservar seu estado anterior, a possibilidade de esses instintos provocarem alguns fenômenos no desenvolvimento é por influências perturbadoras externas que impõe algum desejo de mudança que interfere na repetição do mesmo curso anterior (FREUD, V, 1920/1996, p.48).

A constatação sobre a origem e o fim da vida orgânica indica que as coisas inanimadas existem antes da vida orgânica sendo possível, em uma análise específica, atribuir a influência da matéria inanimada sobre a vida, e se a natureza da matéria, assim como dos instintos de preservação é voltar ao seu estado anterior, isso implica em um retorno à matéria inanimada. O esforço à vida que traz a condição de um ser não inanimado é o que será responsável pela formação da consciência. O percurso desse esforço em sair do estado natural no percurso dos anos encontra diferentes formas fornecidas através da consciência e todas as variações sofridas também constituem o processo de consciência. Como a tendência da matéria viva e buscar seu retorno ao estado primitivo a consciência do percurso apresenta uma consciência anterior mais próxima da condição instintiva inicial da matéria viva o que implica em um caminho oposto. Essa compreensão sobre a matéria viva e o retorno ao estado primitivo é a dinâmica da compreensão psicanalítica a respeito do organismo vivo, dos instintos primários, dos demais instintos e da consciência. Nessa dinâmica proposta pela psicanálise os fenômenos da vida incluem os processos inevitáveis de vida e morte como fundamento da organização mental. Assim conclui Freud (1920/1996): “Esses tortuosos caminhos para a morte, fielmente seguidos pelos instintos de conservação, nos

apresentam hoje, portanto, o quadro dos fenômenos da vida” (FREUD V, 1920/1996, p.49).

Os instintos orgânicos conservadores são receptíveis às imposições que forcem suas modificações, porém os cursos dos instintos conservadores tendem a diversificar apenas nos caminhos diversos e manter o mesmo objetivo anterior. Não seria possível um instinto orgânico atingir um estado que não teria sido atingido e por esse motivo sua natureza tende a reestabelecer seu estado original. Os instintos orgânicos conservadores tendem a preservar os objetivos das experiências primitivas em experiências novas atualizadas pela evolução dos sistemas psíquicos. Afirma o psicanalista: “ Pelo contrário, ele deve ser um estado de coisa antigo, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz (FREUD V, 1920/1996, p.49).

Os instintos de característica autoconservador não devem estar associados com a ideia de que a vida instintual sirva para o objetivo de morte parcial de alguns instintos em função da vida de outros como forma de autoconservação, autoafirmação e domínio, dessa forma, afirma Freud: “A hipótese de instintos de auto conservação, tais como atribuímos a todos os seres vivos, alinha-se em acentuada oposição à ideia de que a vida instintual, como um todo, sirva para ocasionar a morte” (FREUD V, 1920/1996, p.49). Rudinesco e Plon (1998) compreendem a repetição compulsiva como uma forma ‘pulsional’ que reproduz a repetição da dor, que leva a um movimento regressivo do conteúdo prazeroso ou não. Conduz a postulação da existência para um retorno de origem, ao estado de repouso, de não vida e direcionado à morte. “Esse movimento regressivo levou, por recorrência, a postular a existência de uma tendência para um retorno à origem, ao estado de repouso absoluto, ao estado de não vida. Àquele estado anterior à vida que pressupõe a passagem pela morte” (p. 657).

O que Freud (1920/1996) quer demonstrar em relação a morte é que os instintos de auto conservação permitem ao organismo um caminho próprio para chegar a esse fim e afastar todas possibilidades de retornar à existência inorgânica que não sejam próprias do organismo. Os instintos de auto conservação por esforços puramente instintuais e inteligentes permitirão o prosseguimento da vida e o retorno a morte a seu próprio modo, isso é o que ocorre como defesa diante de um perigo externo. “Daí surgiu a situação paradoxal de que o organismo vivo luta com toda sua energia contra fatos (perigos, na verdade) que poderiam auxiliá-lo a atingir mais rapidamente seu objetivo de vida, por uma espécie de curto –circuito” (FREUD V, 1920/1996, p. 50).

Freud (1920/1996) estabelece uma relação evolutiva entre os seres humanos e outros animais e considera a mesma relação ao analisar o processo civilizatório. O autor destaca que em uma minoria de indivíduos que constantemente buscam realizações perfectíveis decorre da repressão instintual, ou seja, sexual, e na busca da satisfação completa da experiência primária desempenha seus esforços em impulsos que visam a perfeição que nada mais é a evolução da civilização. Assim conclui: “O instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação”. (FREUD V 1920/1996, p.51).

O trauma pode ser compreendido segundo um suporte neural, pela natureza primária isenta de mecanismos bloqueadores de estímulos dolorosos capazes de evitar a dor e de provocar a dor pela lembrança. O princípio de inércia e o princípio de constância atuam com suas funções nos dois sistemas neurais (com estímulos de fontes externas e os estimulados de fonte externa) ocorrem no nível inconsciente. Conclui o autor: “Tudo que foi dito até agora se refere ao nível inconsciente do funcionamento dos sistemas neurais, além do fato de ter sido tomado sempre um ponto de vista quantitativo” (GARCIA-ROZA, 2020, p.51).

Outra classe de instintos que desempenham a função de auto conservação são os instintos sexuais. Primeiramente caracteriza-se por ser conservador ao intermediar a escolha de um caminho que adie a volta ao estado anterior, são conservadores, em outro grau, por também resistirem às influências externas. Devido a essas características cumprem o objetivo de possibilitar o prolongamento da vida. Essa classe de instintos opera em oposição a outros instintos que tendem ao fim, isto é a morte, essa oposição entre instintos é reconhecida pelas teorias das neuroses. O instinto reprimido está sujeito a um processo que Freud (1920/1996) descreveu como repressão ou recalque, é um mecanismo que prolonga a vida dos instintos de auto-conservação ao se opor ao cumprimento instintivo ao seu estado anterior.

Certo grupo de instinto se precipita como que para atingir o objetivo final da vida tão rapidamente quanto possível, mas, quando determinada etapa no avanço foi alcançada, outro grupo atira-se para trás até um certo ponto, a fim de efetuar nova saída e prolongar assim a jornada. (FREUD V, 1920/1996, p.51).

Não há aqui uma oposição evidente entre os dois princípios e sim a ocorrência de um desvio do princípio do prazer pelo princípio da realidade que pode ser articulado com os processos primários e secundários do aparelho psíquico. O processo primário



ocorre o livre escoamento da energia psíquica em sua descarga mais rápida e direta. No processo secundário a energia é ligada e seu escoamento é barrado pelas exigências de auto preservação do ego que obstrui sua descarga tornando-a parcial. Da mesma forma ocorre com o princípio do prazer e o de realidade. Por esse motivo que o autor sugere a articulação desses princípios com os processos: “Se articularmos os dois princípios com os dois modos de funcionamento do aparelho psíquico – os processos primário e secundário – poderemos compreender melhor a questão” (GARCIA-ROZA, 2020, p.132).

Na concepção psicanalítica a respeito da atual evolução dos seres humanos, essa repetição da experiência pela busca da realização de sua satisfação interrompida é o que parece ser um impulso incansável para a perfeição e para o processo civilizatório. “Aquilo que, numa minoria de indivíduos humanos parece ser um impulso incansável no sentido de maior perfeição, pode ser facilmente compreendido como resultado da repressão instintual em que se baseia tudo o que é mais precioso na civilização humana” (FREUD, 1920/1996, p. 52). As satisfações reprimidas não serão totalmente alcançadas por essas forças reativas e por ‘sublimações’. Impulsos contrários atuam na satisfação completa que são as ‘resistências’ mantidas pelas ‘repressões’.

Essa repetição da experiência pela busca da realização de sua satisfação interrompida é o que parece ser um impulso incansável para a perfeição presente em uma minoria de pessoas e um fator determinante para o desencadeamento do processo civilizatório. “Aquilo que, numa minoria de indivíduos humanos parece ser um impulso incansável no sentido de maior perfeição, pode ser facilmente compreendido como resultado da repressão instintual em que se baseia tudo o que é mais precioso na civilização humana” (FREUD, 1920/1996, p. 52). As satisfações reprimidas não serão totalmente alcançadas por essas forças reativas e por sublimações. Impulsos contrários atuam na satisfação completa que são as resistências mantidas pelas repressões.

O caminho para trás que conduz à satisfação completa acha-se, via de regra, obstruído pelas resistências que mantêm as repressões, de maneira que não há alternativa senão avançar na direção em que o crescimento ainda se acha livre, embora sem perspectiva de levar o processo a uma conclusão ou de ser capaz de atingir o objetivo. Os processos envolvidos na formação de uma fobia neurótica, que nada mais é do que uma tentativa de fuga da satisfação de um instinto, apresentam-no um modelo do modo de origem desse suposto “instinto para a perfeição”, o qual não tem possibilidades de ser atribuído a todos os seres humanos. Na verdade, as condições dinâmicas para o seu desenvolvimento estão universalmente presentes, mas em raros casos a situação econômica parece favorecer a produção do fenômeno (FREUD V, 1920/1996, p.53).



A função inibidora do sistema pré-consciente/consciente cumpre a função de evitar a dor pela re/catexia da catexia móvel em catexia quiescente. Outra forma utilizada é pela rejeição da experiência de dor para impedir a repetição da excitação dolorosa. Freud denomina essa mediação de evitar a dor como recalque. Justifica o Garcia-Roza: “Esse mecanismo que é colocado em funcionamento através da memória é que Freud aponta como o modelo do recalque e que só pode ser efetuado pelo sistema Pcs/Cs, pois é a ele que pertence a função inibidora” (GARCIA-ROZA, 2020, p.90).

Através da busca do prazer da experiência ocorre a reativação das experiências sensoriais que ficam na memória. Essa concepção psicanalítica sobre a existência de dois instintos onde um exerce a função de voltar ao estado anterior conceituado psicanaliticamente como o caminho para a morte e o outro instinto que exerce a função de prologar a vida permite uma evidente distinção entre os instintos do ego e os instintos sexuais. “A essência de nossa investigação até agora foi traçada de uma distinção nítida entre os ‘instintos do ego’ e os instintos sexuais, e a visão de que os primeiros exercem pressão no sentido da morte e os últimos no sentido de um prolongamento da vida”. (FREUD, 1920/1996, p.55).

A substância inanimada é rompida devido às ações externas, mas a tendência interna do ser vivo é o retorno ao estado original inorgânico, ou seja, uma tendência natural e inevitável para a morte. A realidade externa é o que Freud agora atribui ao surgimento da vida. A regulação da vida para que a morte ocorra naturalmente é a operação da pulsão de vida, e a tendência inerente ao ser vivo para o estado de origem é operada pela pulsão de morte. Garcia-Roza (2020) esclarece a definição de pulsão de vida e de morte em sua breve descrição: “É essa tendência inerente a todo ser vivo de retomar ao estado orgânico que Freud chama de pulsão de morte, enquanto o esforço para que esse objetivo se cumpra de maneira natural, ele denomina pulsão de vida” (GARCIA-ROZA, 2020, p.137).

De acordo com as observações clínicas psicanalíticas sobre as ambivalências instintivas, no que se refere aos sentimentos de amor e ódio, estes sentimentos intercalam entre si sofrendo transmutações de um ao outro perdendo a possibilidade em distingui-los entre si, está justificativa fundamenta a mesma dificuldade em relação aos ‘instintos eróticos’ e de ‘morte’ (FREUD IV, 1923/1996, p.55).

Se essa modificação é mais que uma mera sucessão atemporal – isto é, se um deles se transforma no outro-, então se perde completamente a base para uma distinção tão fundamental como a existente entre instintos eróticos e instintos

de morte, distinção que pressupõe processos fisiológicos correndo em direções opostas (FREUD IV, 1923/1996, p.55).

O ‘instinto perfeição’ de que muitos observam nesse processo de insatisfação, dificilmente é reconhecido na consciência, a psicanálise atribuiu essa busca para a perfeição como uma combinação do instinto sexual e as substâncias orgânicas. “Acrescentarei apenas uma palavra para sugerir que os esforços de *Eros* para combinar substâncias orgânicas em unidades cada vez maiores provavelmente fornecem um sucedâneo para esse ‘instinto para a perfeição’, cuja existência não podemos admitir” (FREUD, 1920/1996, p.55).

Freud trás o comportamento das células germinais com o mesmo princípio de comportamento que justifica a teoria das neuroses ao descrever um indivíduo narcísico que retém a libido em seu ego sem efetuar a troca (FREUD, 1920/1996, p.55).

Uma comparação entre as células germinais e as neuroses pode ser feita pelo analista: é que ambas exigem sua libido como a atividade de seus instintos de vida para atividade posterior. Em suas palavras confirma: “As células germinais exigem sua libido, a atividade de seus instintos de vida, para si mesmas, como uma reserva para sua posterior e momentosa atividade construtiva” (FREUD, 1920/1996, p.61).

Uma importante formulação sobre a libido dos instintos sexuais, defendida pela psicanálise, é que essa libido mantém a união de tudo que é possível viver. Dessa forma conclui: “Dessa maneira, a libido de nossos instintos sexuais coincidiria com o *Eros* dos poetas e dos filósofos, o qual mantém unidas todas as coisas vivas” (FREUD, 1920/1923, p.61). A teoria da libido observada na análise de neurose de transferência ocorre lentamente, seu início pode ser observado na oposição que ocorre nos instintos sexuais direcionados aos objetos e nos instintos do ego. Destaca Freud (1920/1996):

Em primeira instância, a análise das neuroses de transferência forçou a nossa observação a oposição entre os ‘instintos sexuais’, que se dirigem para um objeto, e certos outros instintos, com os quais nos achamos insuficientemente familiarizados e que descrevemos provisoriamente como ‘instintos do ego’. (FREUD, VI, 1920/1996, p.61).

O prolongamento do caminho para a morte por uma adaptação forçada e o recalque barra o caminho regressivo, o que resta é o caminho para frente pelo progresso intelectual e da sublimação ética. Essa sublimação ética pela intelectualidade é realizada por o que Freud (1920/1996) denomina de instinto da perfeição o qual não se distingue das tendências de conservação da vida. As verdadeiras pulsões de vida são as pulsões sexuais, a definição em classificar uma nova teoria pulsional por *Eros* demonstra que a

luta contra a morte é a conjugação de um mortal a outro mortal. Dessa forma detalha Ricoeur (1977): “Num outro sentido tudo é vida, já que o próprio narcisismo é uma figura de Eros, já que Eros é o que conserva todas as coisas e já que a conservação do indivíduo deriva da ligação mútua das células do soma” (RICOEUR, 1977, p.242).

Freud (1920/1996) defende a importância das teorias psicológicas apresentarem associações mais próximas às características comuns com as distintas disciplinas dos instintos, assim como propõe a sua própria defesa teórica: “Cada um supõe a existência de tantos instintos ou ‘instintos básicos’ quanto quis e fez malabarismos com eles, tal como os antigos filósofos naturalistas gregos faziam com seus quatro elementos: a terra, o ar, o fogo e a água” (FREUD, 1920/1996, p.62). Na psicanálise as primeiras suposições sobre os instintos foram atribuídos na divisão dos sentidos ‘fome’ e ‘amor’ e o instinto sexual foi ampliado para outras funções as quais não se limitam unicamente a função reprodutora ampliando assim o próprio conceito de sexualidade (FREUD VI, 1920/1996, p.62).

Após a classificação dos instintos tipificado nos sentidos ‘fome’ e ‘amor’, a psicanálise avançou para a conceito psíquico de ego, conhecido a princípio como sistema repressor e censor com qualidades de estabelecer meios protetivos por formações de forças contrárias. Em seguida foi observado pela psicanálise um processo ao qual classificou como ‘*introversão*’ a análise desse processo foi observado nas primeiras fases infantis ao constatar um desenvolvimento libidinal nessas fases iniciais. Ao observar que existe com regularidade a retirada libidinal do objeto e direcionada para o ego que é estendido aos objetos. Pode-se concluir que o ego é um reservatório libidinal, esse instinto de auto conservação reservada que é descrita como uma libido narcisista.

O tema do estudo da psicanálise é voltado para o estudo das neuroses de transferências compreendido como o resultado conflitivo entre o ego e as catexias libidinais dos objetos. Com o decorrer das análises dos dois tipos de instintos houve uma reformulação sobre eles que de qualitativa passou a ser considerada topográfica. “E, em particular, é ainda verdade que as neuroses de transferência, o tema essencial do estudo psicanalítico, são resultados de um conflito entre o ego e a catexia libidinal dos objetos” (FREUD VI 1920/1996, p. 63). A teoria psicanalítica desde o início de suas formulações apresenta um caráter dualístico, inicialmente sobre a oposição entre e ‘instintos de auto conservação’ do ego e instintos sexuais, sendo posteriormente também dualista na oposição entre os instintos de vida e os de morte ao reconhecer o instinto sexual como *Eros*, o conservador de todas as coisas (FREUD, 1920/1996, p.63).

A 'libido' pode ser manifestada em dois modos, tendo a própria pessoa como objeto, é o que Freud (1920/1996) denomina como libido do ego ou narcísica. A outra denominação é a de libido objetal, neste caso a libido está voltada para o objeto exterior. As duas libidos variam entre si qualitativamente, mas mantêm o equilíbrio, afirmam Laplanche e Pontalis (2001): "Existe segundo Freud, um equilíbrio energético entre esses dois modos de investimento: a libido objetal diminui quando aumenta a libido do ego, e vice-versa" (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p.268).

As análises posteriores sobre as neuroses continuam amparadas na oposição entre os instintos de vida e os de morte observadas no amor entre duas pessoas ao qual é a psicanálise chama por amor objetal, essa polaridade é constatada nos sentimentos de amor e ódio que desencadeiam comportamentos afetivos e agressivos. "Partimos da grande oposição entre os instintos de vida e de morte. Ora, o próprio amor objetal nos apresenta um segundo exemplo de polaridade semelhante: a existência entre o amor (ou afeição) e o ódio (ou agressividade)" (FREUD, 1920/1996, p.64). Ao relacionar a oposição entre instintos de vida e de morte nas relações objetais.

O psicanalista acrescenta o surgimento de um instinto componente predominante de organizações corporais sensíveis estimuladas anteriores as organizações provindas das áreas genitais as quais são descritas como 'pré-genitais'. "Surge também como um instinto componente predominante numa das 'organizações pré-genitais', como as denominei" (FREUD, 1920/1996, p.64).

O sadismo provido do instinto destrutivo tem origem na 'organização libidinal' durante a 'fase oral' onde sobre o objeto coincidem o ato de domínio erótico e destruição. Depois da hostilidade ocorre o isolamento do instinto sádico que na fase de primazia genital será usado na função dominador do objeto até o percurso da efetivação sexual. Dessa forma, Freud (1920/1996) descreve esse novo contexto: "Durante a fase oral da organização da libido, o ato de obtenção de domínio erótico sobre um objeto coincide com a destruição desse objeto; posteriormente, o instinto sádico se isola, e, finalmente, na fase de primazia genital, assume, para os fins de reprodução, a função de dominar o objetivo sexual até o ponto necessário à efetivação do ato sexual" (FREUD, 1920/1998, p.64). Ao propor a ocorrência desse sadismo que segue libidinosamente para o objeto, é possível associa-lo com um instinto de morte ainda que seja um instinto deslocado, dessa forma Freud (1920/1996) relata: "Se uma pressuposição assim é permissível, atendemos então a exigência de que produzíssemos um exemplo de instinto de morte, embora se trate de um instinto deslocado" (FREUD, 1920/1996, p.64). Na

vida erótica também é encontrada essa ambivalência de amor e ódio (FREUD, 1920/1996, p.65).

A formulação teórica que consiste em atribuir os fenômenos da vida mental como restauração de um estado anterior explicaria os diversos processos mentais não apenas pelo aspecto do princípio do prazer. “Se procurar restaurar um estado anterior de coisa constitui característica tão universal dos instintos, não precisaremos surpreender-nos com que tantos processos se realizem na vida mental independentemente do princípio de prazer (FREUD VII 1920/1996, p.73) ”.

As formulações apresentadas até aqui sobre o aparelho mental trouxeram a ideia que constitui o ato preparatório que introduz e assegura a dominância do princípio do prazer que ocorre pela sujeição dos impulsos instintuais que com eles se opõem, na substituição do processo primário pelo secundário e na conversão energética livremente móvel em uma catexia tônica.

Descobrimos que uma das mais antigas e importantes funções do aparelho mental é sujeitar os impulsos instintuais que com ele se chocam, substituir o processo primário que neles predomina pelo processo secundário, e converter sua energia catéxica livremente móvel numa *catexia* principalmente quiescente (tônica) (FREUD, VII 1920/1996, p.73).

Garcia-Roza (2020) apresenta uma síntese do que é o aparelho psíquico descrito por Freud. O aparelho psíquico é formado por um conjunto de sistemas psíquicos que tem um sentido ou direção. Esse sistema inicia-se a partir de estímulos internos ou externos e tem como meta final uma descarga motora como afirma o autor: “O conjunto dos sistemas em um sentido ou direção, isto é, nossa atividade psíquica inicia-se a partir de estímulos (internos ou externos) e termina numa descarga motora” (GARCIA-ROZA, 2020, p.78).

Cabe ao princípio do prazer atuar na administração das excitações no aparelho mental para libertar, conservar a constância e mantê-las baixas quanto possível, complementa Freud: “O princípio de prazer, então, é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja a missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitações constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível” (FREUD, VII, 1920/1996, p.73). Ainda não é possível responder à questão se os sentimentos de prazer e desprazer igualmente são produzidos por processos excitatórios livres e vinculados, mas é possível constatar que no começo da vida mental não existem outros e que os demais surgiram pela operação do princípio do prazer.

Afirma Freud (1920/1996): Além disso, os processos primários são os mais antigos no tempo; no começo da vida mental não existem outros e podemos inferir que, se o princípio de prazer não tivesse sido operante neles, jamais se poderia ter estabelecido para os posteriores (FREUD VII, 1920/1996, p.74).

O princípio de constância está orientado segundo um tratamento quantitativo da energia com fundamentos da física e também útil para descrever os sintomas neuróticos e o aparelho psíquico sem ser excluída das demais construções teóricas freudianas. Afirma o filósofo e psicanalista: “Sem dúvida, devemos confessar que essa concepção quase física do aparelho psíquico jamais foi eliminada na por completo” (RICOEUR, 1977, p.69). Do ponto de vista quantitativo, o princípio de constância tem procedência de excitações internas ou externas e está relacionado aos estímulos perceptivos que unifica tudo o que produz energia. Assim descreve: “Quanto à sua natureza, Freud se limita a caracterizá-la como uma soma de excitações, homóloga à energia física: é uma corrente que circula, “ocupa”, “enche” ou “evacua” e “carrega” os neurônios” (RICOEUR, 1977, p.71).

O princípio de constância é moderador de excitações, conclui o teórico: “O princípio de constância significaria que os sistemas tendem a manter tão baixo quanto possível o nível de tensão” (RICOEUR, 1977, p.72). O que constata o princípio do prazer pode ser o fato de que a consciência estabelece comunicação de sentimentos internos de tensão que pode ser agradável ou desagradável, e afirmar: “Nossa consciência nos comunica sentimentos provindos de dentro que não são apenas de prazer e desprazer, mas também de uma tensão peculiar que por sua vez, tanto pode ser agradável ou desagradável” (FREUD VII, 1920/1996, p.74). A percepção dos ‘instintos de vida’ é mais nítida pelas constantes tensões que produz e seu alívio é semelhante ao sentimento de prazer diferentemente dos ‘instintos de morte’ que se apresentam discretamente e parecem estar sob a mediação do princípio do prazer. A relação dos instintos de morte e o princípio do prazer assim são descritas por Freud:

O princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos de morte. É verdade que mantém a guarda sobre os estímulos provindo de fora, que são encarados como perigos por ambos instintos, mas se acha mais especialmente em guarda contra os aumentos de estimulação provindos de dentro, que tornariam mais difícil a tarefa de viver (FREUD VII, 1920/1996, p.74).

A vida mental é marcada pela luta pelo prazer, no início da vida mental esse confronto é muito mais intenso, mas, posteriormente o domínio do princípio do prazer

se torna mais seguro embora se submeta também ao processo de sujeição. A causa do prazer e do desprazer nos processos de excitação certamente está presente tanto no processo primário quanto no processo secundário. Freud diferencia o processo primário do secundário: “De qualquer modo, seja lá o que for aquilo que causa aparecimento de sentimento de prazer e desprazer nos processos de excitação, deve estar presente no processo secundário, tal como está no primário” (FREUD VII, 1920/1996, p.74).

A natureza orgânica tende a buscar satisfação pelo alívio da dor e reviver o prazer pela experiência proporcionada devido à lembrança anterior que levou a eliminação da dor. Como a busca pelo prazer pode desencadear o desprazer, um meio apresentado como censura atua como impedimento dessas satisfações que buscam reviver o prazer originário em forma de desejo. O prazer não pode ser destruído e nem desaparece, mas para que este venha evitar a consequência da produção da dor, esta precisa ficar sem a representação consciente, permanece inconsciente, sem acesso à consciência impedido pelo pré-consciência/consciência. A busca pelo prazer busca escoamento no sistema pré-consciente/consciente que irá catexar as lembranças do inconsciente pelo meio do recalque. Devido a busca pelo prazer ser de origem da dor, o sistema pré-consciente/consciente não pode inibir completamente os impulsos dos conteúdos inconscientes. Assim sintetiza esse processo demonstrado por Freud: “Essa inibição do desprazer não pode, porém, ser completa, pois é necessário um início de desprazer para que o Pcs/cs seja informado da ameaça que a representação em questão oferece” (GARCIA-ROZA, 2020, p.91).

Ricoeur (1977) destaca que o processo de satisfação, se completa com os recursos provindos do que Freud chama de compreensão mútua para finalizar em um ‘teste da satisfação’ que possibilitou a ‘ação específica’. Esse vínculo estabelecido é uma função secundária que conduz aos motivos morais diante da evidencia da impotência humana em seu estado primário numa experiência que testa a realidade.

Uma formulação sobre o retorno a um estado anterior está amparada em uma teoria do sistema neural implica numa característica qualitativa que são estimulados paralelamente com a percepção manifestados por sensações conscientes caracterizadas pela consciência. A percepção da sensação consciente devido a agilidade das combinações perceptivas e o seu retorno ao estado anterior. Complementa o estudioso: “Isso só é possível com um sistema de neurônios possuidores de completa permeabilidade, possibilitando o seu retorno ao estado anterior” (GARCIA-ROZA, 2020, p.52).



Segundo esse processo perceptivo o princípio de prazer não difere do princípio de inércia e a série de sensações prazer e desprazer constituem as sensações da consciência. Destaca Garcia-Roza (2020): “Dentre as sensações que constituem o conteúdo da consciência, Freud destaca a série de sensações de prazer e desprazer” (GARCIA-ROZA, 2020, p.53). Essa experiência de satisfação permite associar a imagem do objeto com ao processo que levou a satisfação. “A partir desse momento, a experiência de satisfação fica associada à imagem do objeto que proporcionou a satisfação assim como à imagem do movimento que permitiu a descarga” (GARCIA-ROZA, 2020, p.54).

As experiências posteriores serão ativadas pelo impulso que levou a concretização da necessidade relacionada a imagem mnemônica reproduzindo o mesmo mecanismo de satisfação original.

A reformulação que Freud (1920/1996) faz, e que considera especulativa, é paradoxal ao que Freud até então havia apresentado, ou seja, como força impelidora de mudança e de desenvolvimento no organismo vivo. A atualização freudiana consiste agora em compreender a pulsão como restauradora do estado anterior de coisa de caráter conservador inerente à vida orgânica. Segundo o autor, nessa reformulação atualizada por Freud (1920/1996), os fatores externos desviam os objetivos pulsionais, mas se mantêm com as mesmas funções, porém de forma diferente, ‘deslocadas’. Assim define a educação dos instintos:

Contudo, o princípio de prazer persiste por longo tempo com o método de funcionamento empregado pelos instintos sexuais, que são difíceis de ‘educar’, e, partindo desses instintos, ou do próprio ego, com frequência consegue vencer o princípio da realidade, em detrimento do organismo como um todo (FREUD I 1920/1996, p.20).

Garcia-Roza (2020) afirma que para Freud o aparelho mental não se desenvolve rapidamente nos primeiros momentos do desenvolvimento perceptível, diz ele: “Freud supõe que somente pós um longo período de desenvolvimento ele atinge o ponto de perfeição atual” (GARCIA-ROZA 2020, p.87).

O sistema inconsciente<sup>3</sup> é capaz apenas de desejar sem nenhum desprovimento de censura, o sistema pré-consciente/consciente inibe a catexia móvel do inconsciente que busca apenas a satisfação. O objetivo dessa atividade psíquica é de produzir uma

---

<sup>3</sup> Sistema inconsciente é mencionado quando sugere o modelo psíquico composto pelo id, ego e super-ego em seu nível de funcionamento que opera de forma inconsciente, da mesma forma pode estabelecer o funcionamento psíquico do ego e do super-ego em sistemas pré-consciente e consciente.



identidade perceptiva através de um caminho da regressão ao qual não é o caminho que representa a primeira verdade perceptiva e sim uma ilusão ao qual permanece um estado de necessidade diante da decepção. Antes de ser reproduzida, nesse processo regressivo, uma alucinação, é necessária a verificação da realidade ao qual é possível através do pré-consciente. Afirmo o pesquisador freudiano: “Acontece, porém, que essa identidade perceptiva obtida pelo caminho da regressão produz necessariamente a decepção, pois o objeto é alucinado e não real, persistindo, portanto, o estado de necessidade” (GARCIA-ROZA, 2020, p.88).

O sistema pré-consciente/consciente transforma a catexia móvel em catexia quiescente por uma satisfação não direta e nem total, o objetivo é a proteção contra o desprazer. Destaca o autor: “O que fica claro é que o modelo explicativo proposto por Freud está fundamentado não na procura do prazer, mas no evitamento do desprazer” (GARCIA-ROZA, 2020, p.90). Com fim em evitar a dor, de forma contrária à experiência de satisfação, na experiência da dor não ocorre recaxia da imagem do objeto, mas uma tendência a rejeitar a causa da dor.

O processo primário é o do inconsciente, no ponto de vista econômico também chamado de energia livre de caráter perceptivo e alucinatório e com objetivo na satisfação. O processo secundário ou energia ligada é quando há funcionamento do pré-consciente/consciente com aumento de exigências para a satisfação. Não ocorre substituição entre os processos, cada um funciona ao seu modo. Sua atuação na prática assim é descrita:

Aqueles processos psíquicos que aparecem a nós como irracionais são processos primários que não tiveram sua energia inibida pela catexia pré-consciente, enquanto outros, por representarem impulsos impregnados de desejos infantis incompatíveis com o pensamento secundário, foram recalçados (GARCIA-ROZA, 2020, p.91).

Cabe ao sistema pré-consciente/consciente mediar caminhos mais apropriados para os impulsos dos desejos inconscientes e manter um nível suportável de inibição dos impulsos inconscientes e controlá-los para que não escoem todos na consciência resultando em desprazer excessivo. Resumidamente, assim é descrita essa função: “O papel principal desse sistema consiste em dirigir da forma mais conveniente possível os impulsos impregnados de desejo que surgem do inconsciente” (GARCIA-ROZA, 2020, p.92).

O caráter da neurose consiste em seus elementos formadores das percepções sensíveis de natureza compulsiva que compõem as primeiras estruturas psíquicas que recebem os estímulos corporais e direcionam para novos meios sensoriais. Essas primeiras experiências sensíveis são percepções psíquicas da estrutura mental que antecede a consciência da representação desses estímulos que representam apenas sensações. Tais sensações pertencem à estrutura inconsciente do aparelho psíquico referente à estrutura mental.

A natureza dos processos perceptíveis que atuam no aparelho psíquico sensível são de natureza compulsiva e visam a satisfação que representa o retorno ao estado anterior ao qual já apresenta novas exigências uma vez que o organismo afetado sofre interferência do meio conforme sua condição natural e altera sua composição inicial. O retorno ao estado de carência implica em uma natureza compulsiva que visa o restabelecimento de suas satisfações. Essas experiências orgânicas são de natureza psíquica irracionais ou como denomina a psicanálise de inconsciente. Na estrutura psíquica denominada como inconsciente existe um princípio racional no sistema inconsciente ao qual é responsável por estabelecer um controle nas satisfações dos impulsos por meios conforme a natureza da estrutura psíquica e dos seus impulsos.

Os impulsos estão submetidos a uma certa ordem que servem para mediar os impulsos através de um princípio semelhante à mediania aristotélica ao qual na psicanálise é conhecido por princípio de constância. O retorno ao estado anterior dos impulsos ocorre por estímulos ambientais entre a pulsão de vida e a pulsão de morte que permite relacionar o retorno do estado anterior dos apetites da parte da alma apetitiva.

### **3.1.2 O prazer como princípio virtuoso do caráter neurótico**

Em seus verbetes escritos para um dicionário publicado na versão *'Two Encyclopaedia Articles'*, 'Dois verbetes de enciclopédia', com o título original em alemão *'Handwörterbuch der Sexualwissenschaft'* traduzido na versão americana *'Psychoanalyse' und "Libidotheorie"*, *'Psicanálise'* e *'Teoria da Libido'*, Freud (1923/1996) resume a natureza conservadora dos instintos, tal como substância viva com tendências ativas e contrárias naturalmente conservadora que visa sua restauração a um estado anterior (FREUD, 1923/1996, p. 274). A restauração ao estado anterior busca

através dos registros afetivos que envolvem as paixões pelos objetos que proporcionam prazer ou alívio da dor.

Na obra freudiana denominada *O Eu e o Isso – ‘Das Ich und das Es’*, traduzido para o Inglês como *O Ego e o ID, ‘The Ego and the Id’*, Freud (1923/1996) destaca a premissa fundamental do inconsciente - ‘*umbewusste*’ da teoria psicanalítica que busca compreender os processos patológicos da vida mental presente na dualidade do psiquismo do inconsciente ‘*umbewusste*’ e consciente ‘*bewusste*’.

A consciência é uma qualidade do psiquismo que pode estar presente ou ausente em outras qualidades do psiquismo, no entanto a essência do psiquismo, para a psicanálise, não está situada na consciência – ‘*bewusstsein*’. Nas palavras de Freud (1923/1996): “Para dizê-lo mais uma vez, de modo diferente: a psicanálise não pode situar a essência do psíquico na consciência, mas é obrigada a encarar esta como uma qualidade do psíquico, que pode achar-se presente em acréscimo a outras qualidades, ou estar ausente” (FREUD I, 1923/1996, p.23).

A possibilidade em atribuir algo psíquico a algo não consciente, para a lógica filosófica, seria uma ideia de imediato refutável, mas servem de ponto de partida e apoio das formulações teóricas psicanalíticas. Assim adverte o psicanalista: “Para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a ideia de algo psíquico que não seja consciente é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica” (FREUD I, 1923/1996, p.23). ‘Estar consciente’, ‘*Bewusst sein*’ é uma terminologia descritiva direcionada a percepção do caráter. A permanência de alguns pensamentos e ideias não se apresenta ao conhecimento do estado de consciência por muito tempo e é transitório e pode estar em um estado de latência por um período ao qual permanece em um estado chamado pela psicanálise de inconsciente, o que poderia ser filosoficamente contestado por alguns ao considerar esse período de latência como um fenômeno não psíquico (FREUD I, 1923/1996, p.27).

Algumas ideias não se tornam conscientes devido a uma força opositora, que de outra maneira sem essas forças contrárias, esses pensamentos seriam tão evidentes quanto presentes na consciência. Freud (1923/1996) considera irrefutável essa constatação devido a sua análise sobre os conteúdos dos sonhos, sobre os chistes e aos resultados alcançados durante o processo terapêutico desenvolvido pela psicanálise que julgou conseguir remover tais forças opositoras (FREUD I, 1923/1996, p.28).

Freud (1923/1996) constata no trabalho psicanalítico o estado anterior em que as ideias existiam e não se apresentavam de forma nítida como quando se tornam conscientes devido a um estado de ‘repressão’ – *unterdrückung*, que é perceptível em

análise por uma força instituída que na análise aparece como o que o psicanalista denomina de resistência- *widerstand*. “O estado em que as ideias existiam antes de se tornarem conscientes é chamada por nós de repressão, e asseveramos que a força que instituiu a repressão e a mantém é percebida como resistência durante o trabalho de análise” (FREUD I, 1923/1996, p. 28).

O inconsciente é o efeito da repressão, existem as ideias inconscientes em um estado de latência que podem se tornarem conscientes, outros processos mentais permanecem inconscientes (FREUD I, 1923/1996, p.28). Os conteúdos psíquicos (afetos, ideias, pensamento) que transitam do inconsciente para a consciência, a psicanálise os classificou como pré-consciente (Pcs), os conteúdos não latentes continuaram descritos pelo processo do inconsciente (Ics). Ficaram então, estabelecidos estes três conceitos: Inconsciente (Ics), pré-consciente (Pcs) e consciente (Cs) (FREUD I, 1923/1996, p.29).

A psicanálise considerou conveniente trabalhar teoricamente com esses processos em duas formas, a descritiva que considera a dualidade entre inconsciente e consciente, e a forma dinâmica que considera a tríplice do inconsciente, pré-consciente e consciente, mas de um modo geral trabalha-se na psicanálise com a ambiguidade entre consciente e inconsciente. A ambiguidade entre consciente e inconsciente é vista pelo psicanalista como um fator perceptivo do qual nada pode ser dito sobre a razão, sobre se algo é percebido ou não. Conclui Freud (1923/1996): “Até onde posso ver, é impossível evitar essa ambiguidade; a distinção entre inconsciente e consciente é; em última análise, uma questão de percepção, à qual deve ser respondido ‘sim’ ou ‘não’, e o próprio ato da percepção nada nos diz da razão por que uma coisa é ou não percebida” (FREUD I, 1923/1996, p.29).

A denominação da organização mental de ‘ego’ está relacionada a uma coerência dada ao processo mental da consciência. O ego é a ligação da consciência apta para liberação de descargas de excitações mentais de forma mediadora à realidade externa, trata-se de uma instância mental supervisora dos processos mentais que inclui até mesmo a censura presente nos sonhos. É no ego que ocorre as repressões como exclusões de processos mentais conscientes e de outras atividades mentais (FREUD I, 1923/1996, p.30). Durante o processo de análise, os conteúdos submetidos à repressão colocam-se em oposição ao ego, a análise busca remover essas resistências ao observar os conteúdos reprimidos que são evidenciados nas falhas de suas associações quando próximas aos conteúdos reprimidos e nas dificuldades do cumprimento de certas tarefas psicanalíticas. Os conteúdos reprimidos na atuação da resistência encontram-se em ação

no paciente, porém, este não consegue percebê-la, ela provém de sentimentos de desprazer e está presente no ego de forma inconsciente e pode ser coerente ao ego pelo processo de compreensão mediante o *insight* onde esses sentimentos de desprazeres se tornam conscientes (FREUD I, 1923/1996, p.30).

A concepção sobre o inconsciente considera que os conteúdos psíquicos de afetos e pensamentos reprimidos são “esquecidos”, mas não necessariamente todos os conteúdos mentais inconscientes são ‘reprimidos’ pode ocorrer a compreensão interna da mente conduz a compreensão externa, conhecida como *insight* (FREUD I, 1923/1996, p.31).

No ego, ou também denominado como, eu, está presente os conteúdos psíquicos inconscientes e os pré-conscientes, este se encontra em estado de latência, um terceiro inconsciente que não é reprimido encontra-se isento de significação e sua possibilidade de tornar ou não consciente é um material relevante da psicologia profunda.

O ego pode ser inconsciente segundo a compreensão psicanalítica baseada nos conteúdos reprimidos, mas tudo que é conhecido é consciente, inicialmente são percebidas conscientemente as sensações e os sentimentos, “Todas as percepções que são recebidas de fora (percepções sensoriais) e de dentro – o que chamamos de sensações e sentimentos – são Cs. desde o início” (FREUD II, 1923/1996, p.33).

As representações verbais provêm das percepções da memória inicialmente conscientes que se tornam percepções externas. Percebe-se que agora o psicanalista considera o material inconsciente proveniente de sua natureza consciente, isto é já percebido em dado um período (FREUD II, 1923/1996, p.34). Também o inconsciente pode se tornar conhecível, essa transição encontra-se em um estado pré-consciente e também compõe, essa transição é possível pela função da linguagem, a qual é fundamental na atividade consciente. Assim Freud (1923?1996) sintetiza tal possibilidade transformadora “A pergunta ‘Como uma coisa se torna consciente’? Seria assim mais vantajosamente enunciada: ‘Como uma coisa se torna pré-consciente’? E a resposta seria: ‘Vinculando-se às representações verbais que lhes são correspondentes’” (FREUD II, 1923/1996, p.34). Os conteúdos reprimidos do inconsciente estabelecem vínculos intermediários mediante a um processo de análise ao pré-consciente (FREUD II, 1923/1996, p.35).

As percepções internas de prazer e desprazer são mais primordiais e elementares e podem ocorrer mesmo com a consciência ainda não bem definida. Conclui Freud: “As percepções internas produzem sensações de processos que nos surgem mais

diversos, e, também, certamente, nos mais profundos estratos do aparelho mental” (FREUD II, 1923/1996, p.35).

No processo psicanalítico, a experiência clínica visa favorecer a consciência do impulso reprimido que apresenta uma força impulsiva e compulsiva enquanto permanece desconhecida no ego e mediante a resistência é que o desprazer se torna conhecido. Assim destaca o analista: “Ele pode exercer força impulsiva sem que o ego note a compulsão. Somente quando se dá a resistência a esta, uma detenção na reação da descarga, é que o ‘algo’ se torna consciente como desprazer” (FREUD II, 1923/1996, p.36).

O sofrimento físico e os sentimentos derivados dos sentimentos físicos que estão entre a percepção externa e interna podem permanecer inconscientes. Freud esclarece sobre as tensões percebida pelo inconsciente “Assim como as tensões que surgem de necessidades físicas podem permanecer inconscientes, também o podem o sofrimento – algo intermediário entre a percepção externa e interna, que se comporta como uma percepção interna, mesmo quando sua fonte se encontra no mundo externo” (FREUD II, 1923/1996, p.36). Freud menciona sensações e sentimentos são inconscientes e se tornam conscientes em um sistema anterior da consciência, o pré-consciente. Essa é a relação do pré-consciente com as percepções e sentimentos: “Permanece verdade, portanto, que também as sensações e os sentimentos só se tornam conscientes do o sistema *Pcpt.*; se o caminho para frente é barrado, elas não chegam a existir como sensações, embora o ‘algo’ que lhes corresponde no curso da excitação seja o mesmo que se elas chegassem a existir” (FREUD II, 1923/1996, p.36).

Os sentimentos inconscientes ainda não apresentam sentidos de ideias ou de sentimentos justificáveis. Dessa forma os sentimentos inconscientes podem ser definidos: “Passamos então a falar, de maneira condensada e não inteiramente correta, de ‘sentimentos inconscientes’, mantendo uma analogia com as ideias inconscientes que não é inteiramente justificável” (FREUD II, 1923/1996, p.36). As ideias inconscientes possuem vínculos que se ligam aos sentimentos e trazem ao sistema consciente o que não ocorre com os sentimentos que são transmitidos diretamente à consciência. Assim diferencia esses dois processos: “Na realidade, a diferença é que, enquanto que com as ideias ics. deve ser criados vínculos de ligação antes que elas possam ser trazidas para o Cs., com os sentimentos, que são transmitidos diretamente, isto não ocorre” (FREUD II, 1923/1996, p.36). Os sentimentos são irrestritamente inconscientes ou conscientes. Afirma Freud: “Em outras palavras: a distinção entre Cs. e Pcs. não tem significado no

que concerne a sentimentos; o Pcs. Aqui é posto de lado – e os sentimentos são ou conscientes ou inconscientes” (FREUD II, 1923/1996, p.36).

O desprazer implica na elevação catéxica e localiza-se em uma condição anterior da consciência, pois, este só pode tornar-se consciente com sua liberação prazerosa ou com o conhecimento desse desprazer que se encontrava camuflado. “Chamemos o que se torna consciente como prazer e desprazer um ‘algo’ quantitativo e qualitativo no curso dos eventos mentais; a questão, então, é saber se este ‘algo’ pode tornar-se consciente no lugar onde está ou se deve ser primeiro transmitido ao sistema Pcpt” (FREUD 1923/1996, p.36). A concepção de ego, seu início é no sistema pré-consciente onde estão localizados os resíduos mnêmicos, mas também pode ser inconsciente (FREUD II, 1923/1996, p.37). Complementa Freud:

Após este esclarecimento das relações entre percepção externa e interna e o sistema Pcpt. – Cs., podemos passar à elaboração de nossa ideia de ego. Ele tem início, como vimos, no sistema Pcpt., que é o seu núcleo, e começa por abranger o Pcs., que é adjacente aos resíduos mnêmicos. Mas, como aprendemos, o ego é também inconsciente (FREUD II, 1923/1996, p.37).

A ideia de ‘eu’ (ego) traz um sentido de transitoriedade, ou seja, que leva algum tempo para ser formado e que, nesse processo, desenvolvem-se capacidades ou é a própria capacidade. Laplanche e Pontalis explicam (2001): “Vemos assim que, embora o ego seja o que permite ao sujeito não confundir os seus processos internos com a realidade, isso não significa que ele tenha um acesso privilegiado ao real, um padrão ao comparar com as representações” (LAPLANCHE E PONTALIS, 2001, p.128). É nessa concepção de ego, que o princípio de realidade é introduzido por Freud e que está relacionado ao desenvolvimento psíquico a partir das experiências sentidas após as tensões desagradáveis que geram prazer. Na composição mais elevada do ego e do princípio da realidade a participação de experiências desagradáveis e a liberação do desprazer são causas para o desenvolvimento do ego e do princípio de realidade. Esse processo de substituição das experiências dolorosas por outras é onde se desenvolve ego. Nessa tópica o ego apresenta um funcionamento duplo de procurar o prazer e de evitar a repetição da dor por um processo inibitório. Concluem os autores: “Esse Eu tem um modo duplo de funcionamento: esforça-se por se livrar dos investimentos dos quais é objeto, procurando a satisfação, e tenta por meio do processo que Freud denomina de inibição, evitar a repetição de experiências dolorosas” (RUDINESCO e PLON, 1998, p. 210).

O eu ou o ego é composto em parte inconsciente e em parte consciente e sobre ele atua o princípio do prazer com função de evitar o desprazer através da repressão



manifestado nas repetições que causam desprazer ao ego, mas consegue a satisfação por via de outro sistema psíquico causal. O fato novo nesse processo da repetição é que esse processo viabiliza recordar experiências isentas de prazer. A outra forma de tolerância ao desprazer é recorrer ao princípio da realidade, sob esse processo é estabelecido o ego como um ego-realidade.

A primeira concepção de Freud sobre o eu ou o ego foi relacionado às sensações de sofrimento e satisfações e com as passagens energéticas dessas sensações. Dessa forma afirmam Rudinesco e Plom (1998): “Freud discerne a existência de uma “instância” cuja presença entrava a passagem das quantidades energéticas, quando esse fluxo é acompanhado de sofrimento e de satisfação” (RUDINESCO e PLON, 1998, p.210).

O eu (ego), pode ser compreendido como lugar e abrigo a algo que desempenha funções de reconhecimento ao fenômeno perceptível anterior à consciência que potencialmente pode vir a ser ou a tornar-se constatam os estudiosos de Freud: “As funções reconhecidas do sistema pré-consciente, são na sua maior parte englobada no ego” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p.133).

As representações verbais são possíveis quando processos internos de pensamentos são transformados em percepções e os pensamentos são percebidos como se surgissem de fora e são conseqüentemente considerados como verdadeiros. “O papel desempenhado pelas representações verbais se torna agora perfeitamente claro, através da sua interposição, os processos internos de pensamentos são transformados em percepções” (FREUD, II, 1923/1996, p.37).

O id (isso) psíquico é inconsciente, ou seja, seu material psíquico é desconhecido e consta no ego, não completamente, mas parcialmente pelo sistema pré-consciente. O ego e o id não estão completamente separados como salienta o psicanalista:

Se fizermos um esforço para representar isso pictoriamente, podemos acrescentar que o ego não envolve completamente o id, mas apenas até o ponto em que o Pcpt. Forma a sua [do ego] superfície, mais ou menos como o disco germinal repousa sobre o óvulo, O ego não se acha nitidamente separado do id; sua parte inferior funda-se com ele (FREUD, II, 1923/1996, p.37).

O conteúdo reprimido é parte do id e se destaca do ego pelas resistências da repressão que, dessa forma, pode se comunicar com o ego através do id. Assim conclui o psicanalista: “Mas o reprimido também se funde com o id, e é simplesmente uma



parte dele. Ele só se destaca do ego pelas resistências da repressão e pode comunicar-se com o ego através do id” (FREUD, II, 1923/1996, p.38). Freud (1923/1996) descreve o ego como uma parte do id modificada pela influência do mundo externo e influenciada pelo sistema pré-consciente. O ego é responsável por intermediar o mundo externo do princípio da realidade que representa a razão e o senso comum ao id onde se encontra dominado pelo princípio do prazer onde estão as paixões. A percepção no ego equivale ao papel do instinto no id. Conclui (FREUD, 1923/1996): “É fácil ver que o ego é aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do Pcpt. - Cs.; em certo sentido, é uma extensão da diferenciação de superfície” (FREUD, II, 1923/1996, p.38).

A diferença da compreensão comum sobre as atividades intelectuais e de seus valores com a ética tradicional em relação à concepção psicanalítica, é que operações intelectuais podem ser executadas conscientemente e não conscientemente, isto é, de forma pré-consciente. Conclui o autor: “Aqui, contudo, a experiência psicanalítica nos desaponta. Por um lado, temos provas de que mesmo operações intelectuais sutis e difíceis, que ordinariamente exigem reflexão vigorosa, podem igualmente ser executadas pré-consciente mente e sem chegar à consciência”. (FREUD II, 1923/1996, p.40).

Um processo de transformação ocorre pela passagem da libido do objeto em libido narcísica onde ocorre uma espécie de sublimação ocorrida no abandono de objetivos sexuais. Assim conclui-se: “A transformação da libido do objeto em libido narcísica, que assim se efetua, obviamente implica em um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização – uma espécie de sublimação, portanto” (FREUD III, 1923/1996, p.43).

Outros aspectos constituem o ego que implicam em alterações que ocorre por um processo chamado de identificação a qual corresponde a necessidade de abandono de um objeto de desejo pelo id a qual representa uma introjeção do objeto ao ego mediante a um processo de regressão às fases anteriores. “Pode ser que, através dessa introjeção, que constitui a regressão da fase oral, o ego torne mais fácil ao objeto ser abandonado ou torne possível esse processo. Pode ser que essa identificação seja a única condição em que o id pode abandonar os seus objetos” (FREUD, III, 1923/1996, p.42).

Nas fases primitivas do desenvolvimento, o ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas com suas histórias de escolhas objetais com diversos graus de resistências capazes de aceitar ou desviar as influências da história das escolhas objetais. O ego pode ter controle sobre o id pela transformação de uma escolha objet

do qual ainda se sujeita em grande parte às exigências do id embora tente compensar as renúncias do id ao assumir as características do objeto. Dessa forma apresenta a teoria psicanalítica: “Naturalmente, deve-se admitir, desde o início, que existem diversos graus de capacidade de resistência, os quais decidem até que ponto o caráter de uma pessoa desvia ou aceita as influências da história de suas escolhas objetais eróticas” (FREUD, III, 1923/1996, p.42).

O que se opõe ao ego localizado no inconsciente e parte inacessível ao psiquismo é o que Freud (1923/1996) classificou por ‘*Es*’, na versão americana denominado por id. Parte do ego está em fusão com o id, a extremidade do id abriga influências somáticas e no interior estão os representantes pulsionais e é dominado pelo princípio do prazer. Destaca o autor: “No id não há negação, obediência à não contradição, vontade coletiva, juízo de valor, bem, mal, moralidade, assim como não há temporalidade” (GARCIA-ROZA, 2020, p.207). Pode-se pensar que a parte do id modificada sob a influência do mundo exterior é considerado por Freud (1923/1996) como o ego que é mediador do princípio do prazer e o princípio da realidade. Como representante de instância crítica que está sob a mediação do ego, Freud (1923/1996) traz o conceito de uma terceira região psíquica, o superego. Garcia-Roza (2020) assim diferencia a representação externa enquanto função do ego e do superego: “Se o ego é e face do id, o representante da realidade externa, o superego deverá ser visto como o representante do mundo interno” (GARCIA-ROZA, 2020, p.207).

O eu (ego), é na filosofia e na psicologia, segundo Rudinesco e Plon (1998), é uma terminologia do objeto do pensamento e do ser consciente de si. O autor destaca que o ego para um primeiro momento na teoria freudiana representou a sede da consciência. O estudo do ego foi introduzido no primeiro sistema freudiano denominado como primeira tópica é concebida pela consciência, pré-consciência e inconsciência. Posteriormente o Eu (ego) foi conceituado inconsciente em grandes proporções de acordo com a segunda tópica freudiana a qual abrangia outras instâncias psíquicas o superego e o id. Assim é estabelecido o inconsciente do id: “O eu tornou-se então, em grande parte inconsciente” (RUDINESCO e PLON, 1998, p. 210).

A catexia do objeto pode ser observada no processo do complexo de Édipo onde ocorrem as escolhas objetais onde primeiramente a escolha sexual masculina está relacionada ao seio materno e à identificação com a figura paterna até que a figura paterna represente obstáculo aos desejos sexuais em relação à mãe (FREUD, III, 1923/1996, p.44).

Durante o complexo de Édipo, no caso do menino, o desejo do objeto que é a mãe conduz a um desejo hostil a figura paterna vista como rival, estabelece-se uma sequência de desejos ambivalentes entre o amor e o ódio. Uma atitude ambivalente para com o pai e uma relação com o objeto de tipo unicamente afetuoso, no caso, para com a mãe, esses dois processos constituem o complexo de Édipo positivo simples num menino (FREUD, III, 1923/1996, p.44). A transformação do sentimento hostil a figura rival da disputa pelo objeto de desejo ocorre mediante a identificação ao objeto de amor ou a identificação com a figura rival. Nesses termos argumenta: (FREUD, III, 1923/1996, p.45). A identificação da menina com o seu objeto de amor na figura do pai levará ao abandono desse objeto que pode ocorrer por identificação como o objeto de desejo ou com identificação ao objeto rival na figura da mãe (FREUD, III, 1923/1996, p.45). O complexo de Édipo completo revela duplicidade positiva e negativa onde a sua escolha do objeto afetuoso e hostil em relação ao rival também se comporta com identificação ao objeto rival e com hostilidade ao objeto sexual. Nessa complexidade de identificações estão presentes as primeiras relações afetivas de amor e ciúmes (FREUD, III, 1923/1996, p.46).

Outra classe de instinto a qual permanece oculta do conhecimento comum foi identificada pela psicanálise devido as constatações presentes em um estado de autoagressão ao qual apresenta base biológicas para fundamentar esse instinto. Esse instinto cumpre a função de trazer a vida orgânica ao estado anterior que também visa a conservação depois do estado em que o instinto de preservação cumpre sua função de conservação. A psicanálise denomina esse instinto de instinto de morte e é evidenciado no sadismo que aparentemente é contrário ao *Eros*, mas atua juntamente a este como uma forma de preservação ao trazer a substância viva ao estado anterior. Dessa forma conclui:

Com base em considerações teóricas, apoiadas pela biologia, apresentamos a hipótese de um instinto de morte, cuja tarefa é conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado; por outro lado, imaginamos que *Eros*, por ocasionar uma combinação de consequências cada vez mais ampla das partículas em que a substância viva se acha dispersa, visa a complicar a vida e, ao mesmo tempo, naturalmente, a preservá-la (FREUD IV, 1923/1996, p.53).

Os instintos sexuais, também mencionados como *Eros* são os objetos de estudo mais relevantes para a explicação psicanalítica sobre a constituição psíquica uma vez que esses instintos inibidos e desinibidos se encontram no ego em diferentes formas e se

manifestam em diferentes atividades com determinados fins segundo a estrutura psíquica constituída de cada sujeito. Os instintos sexuais cumprem a função de autopreservação e se manifesta em diferentes atividades por um *processo sublimatório* (FREUD, IV, 1923/1996, p.53). A forma como esses instintos são conduzidos para melhor resolução de suas necessidades e a busca pelos melhores meios de satisfazê-los serão essenciais para o desenvolvimento do aparelho psíquico. Argumenta o médico:

Desenvolvi ultimamente uma visão de instintos que sustentarei aqui e tomarei com base em meus debates ulteriores. Segundo essa visão, temos de distinguir duas classes de instintos, uma das quais, os instintos sexuais ou Eros, é de longe, a mais conspícua e acessível ao estudo. Ela abrange não apenas o instinto sexual desinibido propriamente dito e os impulsos instintuais de natureza inibida quanto ao objetivo sublimada que dele derivam, mas também o instinto auto preservativo que deve ser atribuído ao ego e que no início de nosso trabalho analítico, tínhamos boas razões para contrastar com os instintos objetivos sexuais (FREUD, IV, 1923/1996, p.53).

A essa explicação psicanalítica sobre os instintos contrários entre pulsão de vida e de morte apresenta grande semelhança com a explicação aristotélica sobre ato e potência. A atividade dos instintos poderia estar associada à substância viva a qual esta pode representar o instinto de preservação ou o *Eros* e define esse processo como:

Segundo este ponto de vista, um processo fisiológico especial (de anabolismo ou catabolismo) estaria associado a cada uma das duas classes de instintos; ambos os tipos de instintos ativos em toda a partícula de substância viva, ainda que em proporções desiguais, de maneira que determinada substância poderia ser o principal representante de Eros (FREUD IV, 1923/1996, p.54).

No que se refere aos instintos, uma fusão regular e extensiva atua entre eles e essa dinâmica se desenvolve no nível de funcionamento celular, orgânico até como forma relacional de sobrevivência com outros organismos (FREUD, IV, 1923/1996, p.54). Detalha Freud (1923/1996): “A hipótese não lança qualquer luz sobre a maneira pela qual as duas classes de instintos se fundem, misturam e ligam uma com a outra, mas que isso se realiza de modo regular e de modo muito extensivo, constitui pressuposição indispensável à nossa concepção” (FREUD IV, 1923/1996, p.54).

No ego ou no id que constituem o sistema psíquico é possível existir uma energia que se desloca e se adiciona a um impulso erótico ou destrutivo que influencia no aumento total da catexia. Diz o psicanalista “Fizemos cálculos como se existisse na mente - no ego ou no id – uma energia deslocável, a qual, neutra em si própria, pode ser

adicionada a um impulso erótico ou destrutivo qualitativamente diferenciado e aumentar sua catexia total” (FREUD, IV, 1923/1996, p.57).

A energia deslocável e neutra aparentemente pode ser o *Eros* dessexualizado a qual é ativa tanto no ego como no id e é empregada a serviço do princípio do prazer com a função de facilitadora de descarga com certa indiferença ao longo do caminho a qual é efetuada como é característico dos processos de catexias no id. Conclui o médico:

Além do mais, no presente estudo estou apenas apresentando uma hipótese; não tenho prova a oferecer. Parece ser uma concepção plausível que essa energia deslocável e neutra, que é, sem dúvida, ativa tanto no ego quanto no id, proceda do estoque narcísico de libido – que ela seja o *Eros* dessexualizado.) (FREUD, IV, 1923/1996, p.57).

O traço característico dos processos de catexia no id é evidente nas catexias eróticas, apresentando aparente indiferença em relação aos objetos e nas transferências, em especial nas que surgem no processo analítico. Esclarece o teórico: “Ele é encontrado nas catexias eróticas, onde se manifesta uma indiferença peculiar com relação aos objetos, sendo especialmente evidente nas transferências que surgem na análise, as quais se desenvolvem de modo inevitável, independentemente das pessoas que são seus objetos” (FREUD, IV, 1923/1996, p.57).

A sublimação ocorre através da mediação do ego que são ligações de suas alterações por meio da ‘identificação’, ao qual é recordado por Freud: “Será recordado o outro caso, em que o ego trata com as primeiras catexias objetais do id (certamente com as posteriores também), retirando a libido delas para si próprio e ligando-as às alterações do ego produzidas por meio da identificação” (FREUD, IV, 1923/1996, p.58). A dessexualização é a transformação de libido erótica em libido do ego. “A transformação [de libido erótica] em libido do ego naturalmente envolve um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização” (FREUD, IV, 1923/1996, p.58). O ego executa um trabalho oposto a função do *Eros* colocando-se a disposição de impulsos instintuais opostos, conclui Freud: “Apoderando-se assim da libido das catexias do objeto, erigindo-se em objeto amoroso único, e dessexualizando ou sublimando a libido do id. O ego está trabalhando em oposição aos objetivos de *Eros* e colocando-se a serviço de impulsos instintuais opostos” (FREUD, IV, 1923/1996, p.58). Essa conduta do ego funciona como uma amplificação da teoria do narcisismo onde inicialmente a libido se encontra investida no id e o ego. Parte da libido do id é direcionada para catexias objetais erótica onde o ego já constituído, delas se apodera e se impõe ao id no

lugar de um objeto amoroso constituindo assim um narcisismo do *ego* ou um narcisismo secundário. “O id envia parte dessa libido para as catexias objetivas eróticas; em consequência, o ego, agora tornado forte, tenta apoderar-se dessa libido e impor-se ao id como objeto amoroso” (FREUD, IV, 1923/1996, p.58).

A energia deslocada vista como libido dessexualizada é descrita como energia sublimada, características do ego e do pensamento cujo suas atividades são supridas de fontes eróticas. Conclui (FREUD, 1923/1996): “Se os processos de pensamento, no sentido mais amplo, devem ser incluídos entre esses deslocamentos, então a atividade de pensar é também suprida pela sublimação de forças motivadoras eróticas” (FREUD, IV, 1923/1996, p.58).

O princípio do prazer é um guia para o id na luta do id contra a libido onde se encontram os distúrbios do cotidiano, argumenta Freud (1923/1996): “Dificilmente se pode duvidar que o princípio do prazer sirva ao id como bússola em sua luta contra a libido – a força que introduz distúrbios no processo de vida” (FREUD, IV, 1923/1996, p.59). O princípio de prazer que guia o id pela percepção de desprazer desvia as tensões de prazer, diz Freud (1923/1996): “O id, guiado pelo princípio de prazer – isto é, pela percepção de desprazer – desvia essas tensões de diversas maneiras. Em primeiro lugar, anuindo tão rapidamente quanto possível às exigências da libido não dessexualizada – esforçando-se pela satisfação das tendências diretamente sexuais” (FREUD, IV, 1923/1996, p.59). Além de se esforçar pela satisfação das tendências diretamente sexuais, o ego sublimando retém para si e para determinados propósitos parte da libido permite que o id domine as tensões. Define nesses termos: “Finalmente como vimos, o ego, sublimando um pouco da libido para si próprio e para seus propósitos, auxilia o id em seu trabalho de dominar as tensões” (FREUD, IV, 1923/1996, p.60).

Os instintos são provenientes das necessidades mais básicas de manutenção da vida e surgem na relação de dor e prazer uma vez que a natureza tende a se degradar, mas encontra no meio forma de reestabelecimento, o que proporciona não só o alívio da dor, mas também a sensação de prazer e satisfação. A sensação de satisfação tende a ser estabilizadora das condições normais, porém as sensações de prazeres tendem a apresentar um caráter compulsivo que, se não for controlado, altera o estado anterior de normalidade. Devido a essa condição de enfrentamento da dor e da tendência do prazer como busca inevitável e é, nesse ponto de equilíbrio, que a teoria psicanalítica estabelece a relação externa que é ambiental, como forte regulador do exercício de suprir as necessidades e de controlar o impulso ao prazer. A dependência do meio externo é estabelecida com certa sujeição dos sentidos do indivíduo ao meio que será

responsável pela sobrevivência e adaptação no decorrer de sua existência que servirá de parâmetro constituinte que envolve um processo educativo sobre as sensações e os apetites.

A condição de degradação do organismo por ser uma ordem natural do ser biológico já envolve uma natureza propícia ao enfrentamento da dor, entretanto a condição sensível também apresenta uma tendência nata ao prazer, pois extinguindo a dor é que ocorre o estabelecimento da condição anterior. Ocorre que as sensações de prazeres variam e tendem a busca da satisfação além do necessário para a manutenção da vida orgânica e, essa tendência, é tão destrutiva quanto a falta capaz de suprir as condições de sobrevivência.

A interferência do meio inclui os limites necessários para que o prazer não leve a um estado de compulsão destrutiva. Esses limites geralmente são estabelecidos pelos progenitores que se estiverem atentos as necessidades não estipularam fontes de estímulos maiores do que as que forem suficientes e nem limitaram as condições nutritivas e estimuladoras convenientes para a manutenção do equilíbrio vital. Durante essas trocas de experiências ambientais são estabelecidas as primeiras trocas catexicas dos objetos e objetivos dos instintos que seram manifestadas posteriormente nas pulsões e na formação da libido.

### 3.2 AS PAIXÕES E AS AFECÇÕES COMO COMPONENTES DO NEURÓTICO

Freud observa que em sua obra de 1923 as vicissitudes dos impulsos instintuais ainda não são enfrentadas com evidente clareza, mas, em outros instintos, os de componentes sexuais, considerados acessíveis a observações psicanalíticas, estes pertencem a mesma categoria dos que estão em estudos psicanalíticos até então. Observa-se a comunicação entre instintos, ou seja, um instinto de uma fonte erógena interfere outro instinto de outra fonte e a satisfação de um instinto pode tomar a satisfação de outros. Assim comprova Freud (1923/1996): “Nos instintos componentes sexuais, que são especialmente acessíveis à observação, é possível perceber alguns processos que pertencem à mesma categoria dos que estamos estudando (p.57). Essa interferência de alguns instintos aos outros instintos forma as percepções em relação aos objetos fontes de tais realizações e conferem uma nova elaboração perceptiva que é



origem dos afetos. Essa nova percepção é formada com maior capacidade racional e ocorre na instância psíquica do ego que proporciona maior qualidade de discernimento racional nos processos perceptivos.

O ego está encarregado de importantes funções devidas sua relação com o sistema perceptivo, suas funções estão relacionadas às concepções e adaptações à realidade, é o que Freud afirma ser responsável pelo teste de realidade. Assim destaca: “Em virtude de sua relação com o sistema perceptivo, ele dá aos processos mentais uma ordem temporal e submete-os ao ‘teste de realidade’. Interpondo os processos de pensamentos das descargas motoras e controla o acesso à motilidade” (FREUD V, 1923/1996, p.67).

O ego-prazer, segundo Ricoeur (1977), no plano do inconsciente já desempenha uma função quanto a utilidade e já se encontra sob uma forma de disciplina. Diz o autor: “De outro lado, o ego de prazer tem tantas estratégias, tantas ramificações no plano dos rebentos do inconsciente, que o respeito do útil, por mais modesta que seja sua ambição aos olhos da ética, já passa por disciplina” (RICOEUR, 1977, p. 228).

O ego-realidade, segundo Laplanche e Pontalis (2001) corresponde ao um reencontro com o exterior através de um objeto real que represente o objeto primitivo deixado para trás, os quais os interpretes freudiano concluem: “Aí se localiza o fator propulsor da prova da realidade” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p.142).

Os autores observam que Freud distingue as neuroses atuais das psiconeuroses pela procura da origem e do desencadeamento de seus conflitos e de seus sintomas. Dessa forma destacam: “a) A origem das neuroses atuais não deve ser procurada nos conflitos infantis, mas no presente; b) Nelas, os sintomas não são uma expressão simbólica e super-determinada, mas resultam diretamente da ausência ou da inadequação da satisfação sexual” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p.299).

Segundo Laplanche e Pontalis (2001), uma neurose atual desenvolve um mecanismo sintomático direto, sem os processos comuns às outras psiconeuroses. Assim definem:

Por fim, o mecanismo de formação dos sintomas seria sintomático (por exemplo, transformação direta da excitação em angústia), e não simbólico. O termo atual vem exprimir aqui a ausência daquela mediação que encontramos na formação dos sintomas das psiconeuroses (deslocamento, condensação) (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p. 300)



As paixões e as afecções são componentes da estrutura neurótica devido seu caráter que vincula as experiências prazerosas armazenadas na memória e seu caráter imaginativo que vincula as sensações aos objetos de afetos que podem ser fontes supridoras dos desejos. Os objetos afetivos do caráter neurótico são desvios afetivos a objetos de desejo inconsciente que são sublimados pelo ego. A sublimação consiste na dominação dos instintos do id e nos processos de identificações aos objetos de desejos substitutos que pretende resgatar registros de prazer que ficaram retidos na lembrança.

### **3.2.1 As paixões e as afecções do caráter vicioso no sujeito neurótico**

As paixões e as afecções do caráter vicioso no sujeito neurótico provem do conflito egóico que tende a administrar os instintos do id somados aos instintos do Eros sujeitos ao sentimento punitivo do superego manifestado como culpa. A mediação dos instintos libidinais do id e a severidade punitiva do superego recaem sobre a identificação do ego que serve como moderador entre os instintos libidinosos e o instinto punitivo. O caráter da neurose consiste em administrar níveis toleráveis do sentimento de culpa.

O ego é constituído por ‘identificações’, essas identificações são inicialmente instâncias que tomam o lugar de catexias do id, a primeira se mantém na parte do ego como forma de superego, posteriormente, quando já constituído o ego resiste mais às identificações. O superego serve como parâmetro inicial do ego e como herdeiro do Complexo de *Édipo* introduz os objetos mais significativos ao *ego* (FREUD, V, 1923/1996, p.61). Na ‘neurose obsessiva’, a ‘desfusão’ do amor em agressividade pode ter sido de uma ‘regressão’ ao id e estendido até o ‘superego’, nesse caso, não foi efetuada pelo ego. Nesse exemplo o ego por meio de identificação sofre punição superegóica que onde a agressividade dele provinda é mesclada com a libido (FREUD, V, 1923/1996, p.67).

O ego é constituído pelo mundo externo, pela libido do id e pela severidade do superego, seu papel é a mediação entre essas três interferências mediando seus conflitos e buscando adaptação ao meio de forma menos agressiva a si e aos outros. O ego não é imparcial ao controle dos instintos de morte do id e sobre a libido do id, o ego torna-se representante de *Eros* acumulando libido para si que mediante ao seu trabalho de sublimação e identificação mantém o controle dos instintos. A sublimação do ego

permite difundir e liberar no superego os instintos que sofrem ataques do superego ou sucumbem a ele perecendo as condições que levam a morte ou maus tratos devido aos ataques para com a libido (FREUD, V, 1923/1996, p.69).

Na obra '*O ego e o id*', o superego é uma estrutura mais próxima do id do que do ego perceptivo, apresenta-se como um derivado do complexo paterno e se manifesta com crueldade e como resistência à cura no sentimento inconsciente de culpa devido o caráter moral dessa estrutura. Conclui o autor: "O caráter pulsional do superego implica não somente que ele comporta resíduos libidinais através do complexo de Édipo, mas que está carregado de raiva destruidora graças ao "destrincamento" da pulsão de morte" (RICOEUR, 1977, p.247).

Também o prazer como resultado da redução da tensão e a pulsão de morte como retorno ao estado inorgânico desempenham uma mesma dinâmica e igual função, assim como a extinção momentânea da excitação sexual discutida em *O Ego e o Id*. Se o princípio de constância é o próprio princípio do prazer então, deve existir outra resposta para explicar o que está além do princípio do prazer. A resposta que Ricoeur (1977) encontra nos textos psicanalíticos é de que o *Eros* seja esse além do princípio do prazer. Tendo em vista que já pode ser constatado que todas as pulsões são de naturezas conservadoras, o autor destaca que Freud (1923/1996) atribuiu às pulsões de vida maior potencialidade e longevidade para a conservação da vida. A capacidade de *Eros* de se unir a novas substâncias vivas e o surgimento de novas fontes de vida lhe confere a capacidade de unir os organismos vivos e gerar novos organismos.

A pulsão de vida é a mudança que permite o vínculo do princípio do prazer com o princípio de constância conferindo assim a função do princípio do prazer como conservador da vida. Para Ricoeur (1977), a noção fundamental de pulsão se diferencia da noção de instinto por estar direcionado a outro aspecto que se refere ao desejo no aspecto da vontade sempre incompleta, como afirma: "A estrutura do *Wunsch* nos ensinou que o desejo não é uma tensão que possa ser descarregada; o desejo tal como o próprio Freud o descreve revela uma constituição propriamente insaciável" (RICOEUR, 1977, p.266). Ricoeur afirma que o prazer é mediado pelo desejo que cumpre o adiamento da satisfação e permite que ocorra a simbolização. Esclarece o autor: "Aliás, se o homem pudesse ser satisfeito, ele seria privado de algo mais importante que o prazer e que é a contrapartida da simbolização" (RICOEUR, 1977, p. 266).

Ao questionar a relação entre prazer e sofrimento na obra freudiana, Ricoeur (1977) interroga sobre algumas necessidades teóricas possíveis: de uma teoria complementar, de um discernimento quantitativo do sofrimento/satisfação e uma

restauração da dialética do prazer, e questiona: “Deveremos restaurar a dialética do prazer, entrevista por Platão no *Filebo*, ou mesmo a dialética do prazer e da felicidade à maneira da Ética de Aristóteles?” (RICOEUR, 1977 p. 266).

Para Ricoeur (1977), não há evidências explícitas que relacionam o superego e a realidade, devido à proximidade entre o superego e o id, o superego opera no ego como representação do id e conseqüentemente se afasta da consciência. O ego como mediador entre o id e o superego, o id e a realidade e entre a libido e a pulsão de morte assume um caráter negacionista e político que entre a verdade e a estima pública, conserva seu lugar público. Essa aspiração política do ego prevalece o caráter intermediário em vez do arbitrário para atuar como moderador a fim de conservar a vida. Conclui Ricoeur (1977): “Do contrário ele recairia sob os golpes do superego e se tornaria de novo a presa das pulsões de morte, sob o pretexto de dominar a libido” (RICOEUR, 1977, p. 231).

A tarefa econômica do princípio da realidade do ego é o que Ricoeur considera ser o princípio de “prudência” por cumprir sua função sem o exagero do superego. Argumenta o autor:

Um novo sentido do princípio de realidade, mais conjecturado que expressamente formulado, se propõe: eu o chamaria o princípio de “prudência”, em sentido bem aristotélico; ele se opõe ao falso idealismo do superego, a suas exigências destruidoras e, em geral a todos os exageros do sublime e à má fé da boa consciência (RICOEUR, 1977, p.231).

A esse princípio de prudência, é o que Freud relaciona a função do ego com a própria função do analista e seus fins terapêuticos e o que representa a ética psicanalítica. Defende o filósofo freudiano: “Esse princípio de “prudência”, onde eu veria sem dificuldade a ponta mais avançada do princípio da realidade, é, pensando bem, a própria ética da psicanálise” (RICOEUR, 1977, p.231).

O ego se comporta como o médico no decurso analítico em uma tarefa econômica e instrutiva, ou seja: “Essa aproximação entre a tarefa econômica do ego e a tarefa da própria psicanálise é instrutiva. Pode-se dizer que o psicanalista representa para o paciente o princípio da realidade em carne e em ato” (RICOEUR, 1977, p.231). O papel do ego e da psicanálise é um olhar educado para a realidade e voltado para o mundo interior, viabilizando o conhecimento de si e o princípio da realidade o resultado em um ser consciente. Avalia o filósofo freudiano: “A *epoché* do “falar-valor” torna-se assim a etapa fundamental do conhecimento de si; graças a ela o princípio da realidade

se tornar consciente” (RICOEUR, 1977, p.231). O princípio de realidade neutraliza os vícios da consciência moral em cumplicidade com as pulsões de morte. Sugere o autor: “O que diz do Édipo atesto com vigor a destinação moral do homem; mas em presença dos vícios da consciência moral e de sua estranha cumplicidade com a pulsão de morte, o princípio de realidade propõe a substituição da condenação pelo olhar neutro” (RICOEUR, 1977, p.232).

O novo dualismo freudiano ao acrescentar a figura de *Eros* não anula os dualismos anteriores, mas implica em um dualismo ao nível de forças, o amor ao objeto passa a ser pulsão de vida e de morte assim como o amor narcísico, a cultura e a sexualidade. Ricoeur (1977) observa na obra freudiana ‘*Além do princípio do prazer*’, Freud expressa o deslocamento da tendência a repetição à tendência à destruição seguindo pelas expressões mais biológicas as mais culturais.

O ego-prazer, segundo Ricoeur (1977), no plano do inconsciente já desempenha uma função quanto a utilidade e já se encontra sob uma forma de disciplina. Diz o autor: “De outro lado, o ego de prazer tem tantos estratagemas, tantas ramificações no plano dos rebentos do inconsciente, que o respeito do útil, por mais modesta que seja sua ambição aos olhos da ética, já passa por disciplina” (RICOEUR, 1977, p. 228).

O inconsciente é capaz apenas de desejar, mas os desejos são registros de memórias dos objetos de satisfações que re-investe sobre as imagens mnemônicas o retorno ao estado original. Esses registros são perceptíveis e pertencem ao estado afetivo registrados pela lembrança e imaginação presentes no pensamento. Esses registros da atividade do pensamento são denominados como pré-consciência, um princípio racional que antecede a consciência e que é responsável pela moderação dos impulsos capazes de destruir a disposição perceptiva da consciência. O pré-consciente atua tal como as disposições morais que antecedem as intelectuais.

### **3.2.2 As paixões e as afecções do caráter virtuoso no sujeito neurótico**

As paixões e as afecções de caráter virtuoso presentes na estrutura da neurose são constituídas pelos processos de sublimação do trabalho do ego em oposição ao Eros que intermedia o princípio do prazer e o princípio da realidade. O ego desempenha uma função de mediador assim como o papel do analista, o ego é um princípio de prudência nos processos de repetição encontrados no processo terapêutico que proporciona de cura

através processos psíquicos das identificações, dos deslocamentos, das resistências e das transferências.

A neurose de transferência surge quando o ego nega a efetivação de um impulso instintual no id ou contesta o objeto visado através da repressão por ordem do seu superego oriundo das influências do mundo externo que resulta em um sintoma. Comenta Freud (1924/1996): Nossas análises demonstraram todas que as neuroses transferenciais se originam de recuar-se o ego a aceitar um poderoso impulso instintual do id ou a ajudá-lo a encontrar um escoador ou motor, ou de o ego proibir aquele impulso o objeto a que visa” (FREUD, 1924/1996, p.167).

O mecanismo psíquico de defesa do ego que defini a neurose é o da repressão que atua na defensiva ao impulso instintivo, ou seja, “Em tal caso, o ego se defende contra o impulso instintual mediante o mecanismo da repressão” (FREUD, 1924/1996, p.167). O resultado desse mecanismo defensivo neurótico é denominado como sintoma.

O sintoma visa uma conciliação substitutiva do destino do impulso, ao qual permanece em confronto com o ego da mesma forma em que o impulso original desempenhou tal confronto que deu origem ao sintoma, Esclarece Freud (1924/1996): “O ego descobre a sua unidade ameaçada e prejudicada por esse intruso e continua a lutar contra o sintoma, tal como desviou o impulso instintual original. Tudo isso produz o quadro de uma neurose” (FREUD, 1924/1996, p.168).

Ao efetuar a repressão o ego responde às expectativas do ambiente externo ordenadas pelo superego que impõe ao ego força maior que as exigências instintuais do id. A conflitiva egóica sobre o id de prevalência superegóica, a serviço da realidade é a origem da neurose de transferência: “O ego entrou em conflito com o id, a serviço do superego e da realidade, e esse é o estado de coisas em toda neurose de transferência” (FREUD, 1924/1996, p.168). É importante definir a atuação do mundo externo sobre o ego. A dominância da realidade externa sobre o ego ocorre em duas formas, primeiramente pelas percepções atualizadas e renováveis. A segunda forma, por lembranças de percepções anteriores armazenadas e constituintes no ego, dessa forma o mundo interno é capaz de reproduzir o mundo externo. O ego auto criticamente cria o mundo interno e externo de acordo com os impulsos desejosos do id e dos impulsos desejosos da realidade. A frustração entre esses impulsos e essas exigências externas apresentam afinidades entre a função do sonho como atividade normal e da estrutura psíquica psicótica constituída pelo estado alucinatorio de fuga da realidade. Assim compara: “A estreita afinidade dessa psicose com os sonhos normais é inequívoca” (FREUD, 1924/1996, p.168).

O conflito da neurose de transferência é desenvolvido entre o ego e o id, a neurose narcísica entre o ego e o superego e na psicose entre o ego e o mundo exterior. Nesses termos diferencia as neuroses: “As neuroses de transferência correspondem a um conflito entre o ego e id, as neuroses narcísicas, a um conflito entre ego e superego, as psicoses a um conflito entre o ego e o mundo externo” (FREUD, 1924/1996, p.170).

Freud (1924/1996) em seus escritos publicados em 1924 com o título, *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, traduzido na versão inglesa por *The Economic Problem in Masochism*, ‘O Problema Econômico do Masoquismo’, menciona a existência de tendências masoquistas na vida instintual humana que aparece como um grande perigo ao contrário do que atua com o sadismo. Esse instinto destrutivo decorrente de instintos primários e requer interferência das instâncias psíquicas mais elaboradas para ajustá-lo a adaptação social e para usufruí-lo como um “vigia” para a vida mental. Nessas palavras declara:

Assim, o masoquismo aparece – nos à luz de um grande perigo, o que de modo algum procede para com o seu correspondente, o sadismo. Ficamos tentados de chamar o princípio de prazer de prazer de vigia de nossas vidas, antes que simplesmente de nossa vida mental” (FREUD, 1924/1996, p.177).

Para a compreensão das tendências masoquistas, Freud (1924/1996) aponta para as tarefas de investigar a relação do princípio do prazer com duas espécies de instintos, o de morte e de vida. Freud relata que devido a uma modificação ocorrida no instinto de morte fez tornar-se princípio do prazer, essa modificação pode ser o instinto de vida que regulamenta nos processos vitais a libido unida ao instinto de morte. Assim demonstra sobre os instintos de morte: “Seja como for, temos de perceber que o ‘princípio de *Nirvana*’, pertencendo, como pertence ao instinto de morte, experimentou nos organismos vivos uma modificação através da qual se tornou o princípio de prazer, e doravante evitaremos encarar os dois princípios como um só” (FREUD, 1924/1996, p.178).

O princípio de *Nirvana* é a tendência do instinto de morte, o princípio do prazer é a expressão das exigências da libido e o princípio da realidade é a influência do mundo externo, esses princípios podem atuar de forma mútua, esclarece Freud (1924/1996): “Nenhum desses três princípios é colocado fora de ação por outro” (FREUD, 1924/1996, p.178).

As mutações dos instintos podem sofrer alterações que podem sofrer transformações antagônicas de acordo com os três princípios. Tais expressões podem

ser constatadas no plano das ações do comportamento masoquista, por exemplo, provinda de um sentimento de culpa em sua maior abrangência presente de forma inconsciente.

O sentimento evidente de culpa, a fantasia masoquista requer a pena da infração, esclarece o analista: “Também um sentimento de culpa encontra expressão no conteúdo manifesto das fantasias de masoquistas; o indivíduo presume que cometeu algum crime (cuja natureza é deixada indefinida), a ser expiado por todos aqueles procedimentos penoso e atormentadores. Não determinado que deve ser expiado mediante procedimentos torturantes” (FREUD, 1924/1996, p.180).

A constatação presente no comportamento masoquista vincula uma lembrança ou necessidade de origem na infância manifesta no período adulto. A excitação sexual produz efeitos secundários, a excitação libidinal seguida de dor é um mecanismo fisiológico infantil que tende a desaparecer. Nessas palavras compreende essa tensão: “A ocorrência de tal excitação libidinal simpática quando há tensão devido ao sofrimento e ao desprazer seria um mecanismo fisiológico infantil que deixa de operar mais tarde” (FREUD, 1924/1996, p.181).

Para compreensão sobre as variações dos instintos de vida e de morte, Freud destaca que os instintos de vida e de morte são modificados por fusões e conseqüentemente por uma defusão dos instintos vinculados. (FREUD, 1924/1996, p.182). Alguns instintos de morte vinculados ou difusos na libido nem sempre estão submissos a meios de ajustamentos. Esses meios assim são descritos: “Não podemos presentemente imaginar a extensão das partes dos instintos de morte que se recusam serem amansadas assim, por estarem vinculadas a misturas de libido” (FREUD, 1924/1996, p.181). Ocorre no ‘sadismo primário’ e no ‘masoquismo erógeno’ semelhante operação sobre os instintos de morte, uma vez que parte principal dos instintos de morte projetados sobre os objetos ocorre no masoquismo enquanto parte projetada no eu, é recorrente do sadismo. Freud (1924/1996) menciona as pulsões de morte no plural devido à diversidade de expressões do seu caráter destrutível. Essas pulsões encontram expressões na relação sadismo - masoquismo. O resíduo do destruído que permanece no interior do organismo é o que constitui o ‘masoquismo original’. Sobre as pulsões pode ocorrer a ‘fusão’ e a ‘defusão’ entre elas. A fusão é a mistura entre as pulsões em elevado grau e a defusão é o funcionamento quase separado das duas espécies de pulsões, mas, não chegam a ter autonomia de cada uma delas, destaca o autor: “A defusão jamais atinge o ponto extremo de as duas espécies de pulsões funcionarem automaticamente” (GARCIA-ROZA, 2020, p.138).



O resíduo do instinto de morte como componente da libido e como o que ainda tem o eu como objeto é o masoquismo em que é efetuado a coalescência entre o instinto de morte e *Eros*. “Após sua parte principal ter sido transportada para fora, para os objetos, dentro resta como um resíduo seu masoquismo erógeno propriamente dito que, por um lado, se tornou componente da libido e, por outro, ainda tem o eu (*self*) como seu objeto” (FREUD, 1924/1996, p.182). O masoquismo secundário é a ocorrência em determinadas circunstâncias em que o instinto de destruição, anteriormente projetado para fora, possa ser novamente ‘introjetado’ e ‘regresso’ à uma situação anterior acrescentado ao masoquismo original. Dessa forma é comparado os estágios masoquistas:

Não ficaríamos surpresos em escutar que, em certas circunstâncias, o sadismo, ou instinto de destruição, antes dirigido para fora, projetado, pode ser mais uma vez introjetado, voltado para dentro, regredindo assim à sua situação anterior. Se tal acontece, produz-se um masoquismo secundário, que é acrescentado ao masoquismo original (FREUD, 1924/1996, p.182).

Freud (1924/1996) ainda menciona um terceiro masoquismo, o moral. Há uma aparente e tênue relação com a sexualidade porque não parte da expectativa solicitada a pessoa amada, pode ser causado por outras pessoas, por ocasiões, poderes e não envolvem as questões do erotismo. Pode estar presente em qualquer prática social (FREUD, 1924/1996, p.183).

A neurose é descrita por Freud, primeiramente, como criações conscientes de novas realidades criadas como mecanismos de processos compensatórios que visam restabelecer danos ocasionados ao id. Sobre exigências de ajustes comportamentais, o desajuste à realidade é uma consequência devido à repressão instintual (FREUD, 1924/1996, p. 205).

O comportamento normal deve unir traços de ações de ambas as reações que conduz aos fins adequados ao mundo externo, dessa forma as modificações internas do psiquismo se tornam alopática.

Nos processos de desencadeamentos e formações dos sintomas neuróticos senguem o mesmo mecanismo da consolidação de uma estrutura psíquica neurótica, porém, em novos contextos de repressões. A perda da realidade como amnésia segue o mesmo processo diante de uma cena traumática como forma de afastamento da realidade dolorosa ou da culpa do desejo censurado. A amnésia em termos de patologia neurótica é definida como: “Inicialmente, a mesma objeção surge de maneira

sobremodo acentuada quando estamos lidando com uma neurose na qual a causa excitante ('a cena traumática') é conhecida e onde se pode ver com a pessoa interessada volta as costas a experiência, e a transfere à amnésia" (FREUD, 1924/1996, p.206).

Na 'neurose histérica' a amnésia da cena traumática no processo de regressão que conduz às dores histéricas e é possível detectar em seu histórico de vida que conduz ao fato traumático elucidar qual caminho de resolução a neurose buscou a resolução do conflito. Na neurose histérica é mencionado o conflito: "Exatamente nesse caso é, ademais, instrutivo aprender ao longo de que via a neurose tentou solucionar o conflito" (FREUD, 1924/1996, p. 206).

A formação de uma estrutura psicótica ocorre de certa forma nos mesmos moldes da estrutura psíquica neurótica das quais são constituídas por dois estágios, primeiramente, o afastamento do ego da realidade para posteriormente ocorrer a relação reparatória com a realidade pelo ego, porém na psicose ocorre uma convergência ampliada desses dois processos.

Como na neurose, o segundo estágio também executa uma função compensatória da perda da realidade, na neurose pela restrição do id em favor do real, na psicose por uma criação de outra realidade sem implicar o abandono ocorrido na neurose. Dessa forma a psicanálise diferencia neurose e psicose: "O segundo passo da psicose, é verdade, destina-se a reparar a perda da realidade, contudo, não às expensas de uma restrição com a realidade – senão de outra maneira, mais autocrática, pela criação de uma nova realidade que não levanta mais as mesmas objeções que a antiga, que foi abandonada" (FREUD, 1924/1996, p. 206).

A necessidade de fuga da realidade do id para com o mundo externo encontra-se na neurose e na psicose. "Tanto a neurose quanto a psicose são, pois, expressão de uma rebelião por parte do id contra o mundo externo, de sua indisposição - ou, caso preferirem, de sua incapacidade - a adequar-se às exigências da realidade, á *Ανάγκη* [necessidade]" (FREUD, 1924/1996, p.207).

A neurose consiste em evitar e se proteger parcialmente da realidade, mas pela possibilidade de criar uma fantasia é possível adquirir compensações satisfatórias a novas construções de desejos que regride a uma realidade mais satisfatória do passado. Dessa forma, se adapta a neurose à fantasia: "É deste mundo de fantasia que a neurose haure o material para suas novas construções de desejos e geralmente encontra esse material pelo caminho da regressão a um passo do real mais satisfatório" (FREUD, 1924/1996, p.209).

A diferenciação entre a neurose e a psicose se deve mais à sua formação inicial do que na reação preparativa que se exprime no resultado final. A realidade na neurose é evitada pela fuga e na psicose é alterada. Freud afirma: “Ou, ainda, expresso de outro modo: a neurose não repudia a realidade, a ignora; a psicose repudia e tenta substituí-la” (FREUD, 1924/1996, p.207).

Nesta obra, a pulsão de morte é introduzida por Freud pela compulsão à repetição como a agressividade evidenciada pelo sadismo e do masoquismo. Na teoria da sexualidade o sadismo é evidenciado por Freud como discreto componente da sexualidade normal e integrada e em parte como componente da perversão. A fase sádica durante o período pré-genital característico do caráter de dominação. O masoquismo compreendido como regressão a um estado masoquista primário, é o que subsidia a teoria do superego, da consciência moral e da culpa. Ricoeur (1977) que também a interpreta como um derivado do retorno do sadismo ao ego. A compulsão de repetição que parte de uma metabiologia para uma metacultura derivada da teoria da compulsão de repetição pela destrutividade (RICOEUR, 1977, p.244).

O dualismo pulsional se refere apenas ao id, da parte instintiva e se manifesta como forma mais elevada do psiquismo como manifestação punitiva. Diz Ricoeur (1977): “Esse processo de destrincamento assegura a transição da especulação biológica à interpretação cultural, e permite mostrar todos os “representantes” da pulsão de morte, até que essa se torna castigo interior” (RICOEUR, 1977, p.245).

A pulsão de morte aparece no sadismo e no masoquismo nas mais primitivas ligações do amor e da morte e manifesta em diversas formas nos diversos estádios da organização libidinal. No estágio oral como medo de ser devorado, no estágio sádico-anal desejo de ser agredido, no estágio fálico como fantasias de castração e no estágio genital como fantasia do coito passivo.

Ricoeur destaca que as duas enfermidades descritas na obra freudiana, o ego e o Id, no texto: “O problema econômico do masoquismo” duas enfermidades do sentimento de culpa são descritas, a melancolia e a neurose obsessiva. Na melancolia o superego se apresenta puramente como cultura de pulsão de morte fatalmente autodestrutiva.

Na neurose obsessiva, como forma protetiva, o ego expelle a agressividade em seus objetos de amor que passam a serem objetos de ódio. Ricoeur (1977) aponta para uma suposta normalidade da consciência moral que ocorre no masoquismo pela dessexualização colocando a situação da melancolia como um extremo. Essa ideia está expressa em seu questionamento: “Esses tormentos obsedado, esse culto da morte do

melancólico serão tão nitidamente opostos à dessexualização da consciência moral normal como a era no masoquismo?” (RICOEUR, 1977, p.248).

A resposta a essa interrogativa evidencia que a falta de participação do ego como intermediário e ausência da etapa erótica levam à processos extremos de pulsão de morte. Mesmo ocorrendo o processo sublimatório em favor do superego é uma sublimação da destrutividade. O autor demonstra essa condição de ausência de intermediário como forma mais oposta a um processo mediano em seu argumento: “De fato, mesmo se o sadismo do superego não comporta etapa erótica, ele apresenta uma inclusão direta da pulsão de morte no sadismo do superego e realiza o que se poderia chamar de sublimação mortal” (RICOEUR, 1977, p. 249).

O superego manifesta seu aspecto moral pelo sentimento de culpa na neurose obsessiva e na melancolia, de forma moral normal na consciência transitando da resistência à cura. Ricoeur (1977) argumenta que na melancolia, em sua interpretação segundo a psicanálise freudiana, o superego se apodera do sadismo e se volta contra o ego. Na resistência destinada a cura, o sentimento de culpa inconsciente permite perceber a necessidade punitiva pela ligação entre o masoquismo moral e o erotismo presente na angústia de consciência. Detalha Ricoeur (1977): “A ligação que a angústia de consciência trai com o erotismo resulta do parentesco profundo que o superego conserva com o id em razão das ligações libidinais com a fonte parental da interdição” (RICOEUR, 1977, p. 247). A representação parental e a ligação libidinal podem ser expandidas em substituições de outros substitutos sociais.

Os impulsos livres e vinculados provindos do sadismo e do masoquismo sofrem fusões e desfusões sobre as pulsões isoladas ou vinculado com os instintos da libido que tendem a estabelecer seu estado anterior pela pulsão de morte sem apresentar grau agravado entre as pulsões de vida e de morte. O *princípio de Nirvana* é a pulsão de morte que atua sobre a libido representada pelo *princípio do prazer* e pelo *princípio da realidade* que implica nas exigências do mundo exterior e conferem o sentimento de culpa ao caráter neurótico. Esse caráter destrutivo não atinge graus extremos pois atua sempre sobre impulsos antagônicos que estão associados a outros graus instintivos. Dessa maneira a culpa que recai sobre a neurose não atinge graus de sentimentos intoleráveis que impeçam o processo de *insight* durante o processo terapêutico. Os sentimentos neuróticos manifestam os obstáculos psíquicos perceptivos, afetivos e emocionais originários e geradores de conflitos individuais e sociais e motivadores da busca pela sua cura. Esses obstáculos são o que motivam muitos a buscarem na técnica médica, terapêutica, artística e intelectual meios resolutivos para os conflitos.

### 3.3 A TEORIA DA AÇÃO NA CIVILIZAÇÃO

As ações estão submetidas a um processo de julgamento, esse processo racional não está desvinculado aos processos instintivos pois foram a partir dessas experiências que eles se formaram e culminaram nas dimensões psíquicas mais elevadas. O que o psicanalista propõe é que tanto as deformações dessas representações quanto as codificações são próprias do ato de pensar que implica nas escolhas e ações, dessa forma defini o julgamento: “Julgar é a ação intelectual que decide a escolha da ação motora, põe fim ao adiamento devido ao pensamento e conduz do pensar ao agir” (FREUD, 1925/1996, p. 268). O senso crítico que determina as ações desde o primórdio da existência humana enquanto experiência e subsistência individual e comunitária continua pela administração instintivas das forças opositoras em todos os níveis das capacidades humanas. O julgamento como ato do pensamento é uma manifestação de uma experiência da percepção sensível do aparelho psíquico semelhantemente ao funcionamento ego: “Ocorreu na extremidade sensorial do aparelho mental, em conexão com as percepções dos sentidos, pois, em nossa hipótese, a percepção não é um processo puramente passivo” (FREUD, 1925/1996, p. 268).

A dinâmica instintiva-intelectiva segue o conflituoso processo de desejo e de renúncia em função da necessidade de administrar os apetites e as paixões numa elaborada função imaginativa e racionativa para a preservação da vida. A percepção, nesse sentido é o início e também o fim de algo que afeta o ego ou o eu. O estudo a respeito do julgamento possibilita compreender a origem de uma função intelectual a partir da reciprocidade da ação dos primitivos impulsos instintivos. Assim define esse ato: “Julgar é uma continuação, por toda a extensão das linhas da convivência, do processo original do qual o ego integra para si ou a expele de si, de acordo com o princípio de prazer” (FREUD, 1925/1996, p. 268). O julgamento enquanto afirmação pertence ao *Eros*, a negação seria o instinto de destruição de uma percepção anterior. Nessas palavras define Freud (1925/1996): “A polaridade de julgamento parece corresponder à oposição dos dois grupos de instintos que supusemos existir. A afirmação – como substituto da união – pertence ao *Eros*; a negativa – o sucessor da expulsão – pertence ao instinto de destruição” (FREUD, 1925/1996, p. 268).

Para Freud (1930/1996) as faculdades intelectuais conferem um novo meio de satisfação das necessidades e desejos primitivos sobre a atuação da faculdade que

conferem alternativas menos conflituosas. E para que não fique dúvidas de que se trata da mesma condição, cita-se Freud (1930/1996): “Nenhum aspecto, porém, parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo em relação às mais elevadas atividades mentais do homem- suas realizações intelectuais, científicas e artísticas – e o papel fundamental que atribui às ideias na vida humana” (FREUD, 1930/1996, p.100). A civilização dos instintos em Freud é apresentada como um comportamento em que o domínio sobre os apetites e as paixões está próximo de representar o bem supremo das mais altas faculdades e virtudes intelectuais da ética de Aristóteles.

### **3.3.1 Os objetos de escolha e de deliberação na constituição da neurose**

As ações do caráter moral dependem do juízo que confere a condição humana uma capacidade diferencial ao demais indivíduos. O convívio e a adaptação na comunidade são regidos por princípios de valores éticos que de forma instintiva são colocados em prática desde o início do desenvolvimento humano. Antes mesmo da aquisição da consciência das normas éticas da comunidade o indivíduo já apresenta um padrão formado para corresponder com os princípios ajustáveis ao convívio comum. Essa adaptação é possível devido a alguns mecanismos de adaptação que são praticados ao longo da existência.

Em um texto com o título: *Die Verneinung*, na versão americana '*Negation*', traduzida em português no texto '*A negativa*', o psicanalista analisa o comportamento espontâneo nas verbalizações de seus analisados onde considera existir um mecanismo de defesa ao qual denominou como rejeição que surge através de um mecanismo de identificação ao qual chamou de 'projeção'. A constatação freudiana desses dois processos indica que os desejos inconscientes estão na negação, naquilo que o analisando considera absurdo, embora ele os mencione, também a nega. O senso crítico responsável por negar o que é considerado como absurdo significa que a instância psíquica responsável pelos juízos de valores já tenha efetuado um processo deliberativo na organização interna que atribui um ajuste autocrítico para os estímulos sensoriais e afetivos.

A interferência do analista em questionar o conteúdo mais absurdo do sonho relatado, ou das ideias obsessivas e confirmá-las como possíveis, desta forma, permite o

acesso correto da ideia obsessiva ou do desejo manifesto no sonho. Assim é descrita a ideia obsessiva: “O que ele está rejeitando em fundamentos colhidos de seu tratamento, é, naturalmente, o significado correto da ideia obsessiva” (FREUD, 1925/1996, p.265).

Os conteúdos afetivos dos desejos e emoções reprimidos são expressos pela negação que representa a afirmação desses desejos presentes no inconsciente, mas negado pela constatação do absurdo, Freud (1925/1996) considera esse processo como a evidência da função intelectual separada dos processos afetivos que atua nas ações e sintomas psíquicos manifestados no cotidiano. As ideias ou os conteúdos negados pelo analisando pode abrir caminho para o conteúdo que a função intelectual separou do afetivo ao constatar que na negação está o conteúdo reprimido. A negação é uma forma de tornar conhecido (FREUD, 1925/1996, p.266).

Ao analisar o conteúdo da negação por meio da aceitação intelectual desse do conteúdo a negação é vencida enquanto a repressão é preservada. Conclui o psicanalista: “Temos êxito vencer também a negativa e ocasionar uma plena aceitação intelectual do reprimido, porém o processo repressivo não é em si próprio removido” (FREUD, 19025/1996, p.266).

Na negação ocorre devido a função do juízo em admitir ou recusar uma realidade: “De vez que afirmar ou negar o conteúdo de pensamentos é tarefa da função do julgamento intelectual, o que estivemos dizendo nos levou á origem psicológica dessa função. Negar algo em um julgamento é no fundo, dizer: ‘Isto é algo que eu preferia reprimir’” (FREUD, 1925/1996, p. 266).

A negação é na compreensão de Ricoeur, a representação da pulsão de morte com a simbolização e o teste de realidade e não um derivado por substituição da pulsão de morte e nem uma forma de destruição. A pulsão de morte apresenta possibilidades além da destrutividade como um fim, interpreta Ricoeur: É impossível, com efeito, não aproximar a “tendência a restaurar um estado anterior”, que define a pulsão de morte, e a tendência do aparelho psíquico a manter a quantidade de excitação nele presente no nível mais baixo possível, ou pelo menos a mantê-la constante (RICOEUR, 1977, p. 263). Nessa perspectiva há uma equivalência entre o princípio de constância e princípio do prazer.

O julgamento é realizado pelo ego-prazer- original, ou seja, o Eu-de-prazer pela que escolhe o que irá introjetar a si e o que irá excluir. Assim diz: “Como demonstrei noutro lugar, o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau” (FREUD, 1925/1996, p. 267).



O juízo ainda cumpre a função de exame da realidade do ego-realidade sobre a percepção do que é representando coincide com realidade, é o abandono do princípio do prazer, diz Freud: “O que é irreal, meramente uma representação e subjetivo, é apenas interno; o que é real está também lá fora. Nesse estágio do desenvolvimento a consideração pelo princípio de prazer foi posta de lado” (FREUD, 1925/1996, p. 267).

A manifestação da negação de consciência também implica na tomada de consciência do recalcado, muito discutido por Freud no processo terapêutico onde o paciente nega o absurdo dos representantes psíquicos presentes nos atos falhos e nos sonhos. Em seguida ocorre outro grau de negação que regulam as discriminações internas e externas, é o teste de realidade que permite tornar-se consciente. É o julgamento negativo que não representa o juízo da realidade exceto quando transcende ao ego-prazer por intermédio da introjeção que representa absorver no ego o que é bom e expulsar o que é mau. O juízo da realidade ocorre na substituição do ego prazer inicial para o ego-real terminal e implica em detectar congruências entre o que pode ser encontrado na realidade de acordo com o ego. Diz o interprete psicanalista: “A questão não é mais saber se o que foi percebido, ‘compreendido’ (*wahrgenommen*) pode ser ‘acolhido’ (*aufgenommen*) no ego, mas se o que está presente no ego pode ser reencontrado na realidade” (RICOEUR, 1977, p. 261).

Outro fato de análise a respeito do julgamento, é que, ainda que ocorra a confrontação das primeiras percepções, estas são apenas adaptações de primeiras experiências, as representações são repetições das experiências das percepções que, segundo Freud, demonstra não ocorrer diferença entre subjetividade e objetividade. O pensamento é a reprodução da percepção.

O exame da realidade é o reencontro da percepção real que confirme a permanência de sua existência na imaginação. Dessa forma conclui: “A antítese entre subjetivo e objetivo não existe desde o início. Surge apenas do fato que o pensar tem a capacidade de trazer diante da mente, mais uma vez, algo outrora percebido, reproduzindo-o como representação sem que o objetivo externo ainda tenha que estar lá” (FREUD, 1925/1996, p. 267).

Outra capacidade do pensamento também fornece uma contribuição para a separação entre objetividade e subjetividade por meio de deformações reproduzidas das percepções que também são pré-condições para a instauração do exame de realidade. Diz Freud: “Neste caso, o teste da realidade tem de certificar-se de até onde vão tais deformações. Contudo é evidente que uma pré-condição para o estabelecimento do teste

de realidade consiste em que objetos, que outrora trouxeram satisfação real, tenham sido perdidos” (FREUD, 1925/1996, p. 268).

A manifestação da negação é o primeiro grau de independência do pensamento em relação ao desempenho do juízo na coação do princípio do prazer através da repressão que se manifesta na compulsão, assim esclarece o teórico: “O desempenho da função de julgamento, contudo, não se tornou possível até que a criação do símbolo da negativa dotou o pensar de uma primeira medida de liberdade das consequências da repressão, e, com isso, da compulsão do princípio do prazer” (FREUD, 1925/1996, p. 269).

Ricoeur (1977) aponta para uma minuciosa observação constatada no texto ‘A Negação’ onde a pulsão de morte pode dissimular outro sentido além da destrutividade. O autor também chama a atenção para a defasagem temática sobre os ‘representantes’ da pulsão de morte para além da destrutividade, ou seja, ligados à inércia da vida, e à compulsão a repetição. Propondo a leitura em ordem inversa desses representantes, o estudioso freudiano expõe como algumas possíveis suspeitas inferidas podem surgir: “Começamos a suspeitar que a pulsão de morte é um termo coletivo, uma combinação heteróclita: inércia biológica não é obsessão patológica, repetição não é destruição” (RICOEUR, 1977, p. 259).

É no jogo de fazer desaparecer e aparecer e nas obras de artes que a repetição compulsiva sobre o objeto perdido é tomado como exemplo por Ricoeur como domínio da pulsão de morte de forma não patológica. O autor interpreta essa possibilidade ao trazer o seguinte questionamento sobre o símbolo representado no jogo e nas artes: “A pulsão de morte não terá então por expressão normal, não patológica, o desaparecer-reaparecer em que consiste a elevação da fantasia ao símbolo?” (RICOEUR, 1977, p. 260). Segundo o estudioso de Freud, essa manifestação de negação não pertence ao inconsciente e sim ao consciente e ao princípio de realidade pelo fato de apresentar controle da ação e a pausa motora implicada por todo processo de pensamento. Por meio desses exemplos citados, Ricoeur (1977) encontra a definição de consciência: “Eis-nos, pois, em presença de um resultado inesperado: há uma negatividade que não pertence às pulsões, mas que defini a consciência, conjuntamente com o tempo, o domínio motor e o princípio da realidade” (RICOEUR, 1977, p. 260).

O teste de realidade se oferece mediante a perda do objeto e ao juízo negativo ou positivo. O teste de realidade tem como fim primeiro e imediato o reencontro e convencimento da presença do objeto perdido, a negação ocorre no intervalo entre o teste de realidade e a prova crítica. Destaca o interprete freudiano: “Assim, o intervalo

da negação que separa a presença primitiva da representação torna possível a prova crítica de onde emergem ao mesmo tempo um mundo real e um ego real” (RICOEUR, 1977, p. 262).

A obra freudiana aponta para a existência de algo além do princípio do prazer, nada é mencionado como possibilidade de existir algo além do princípio da realidade. Resta então discutir o que seria a realidade. Ricoeur (1977) destaca que a expressão de resignação a *Ananké* não representa apenas um o princípio da realidade como teste sensorial da realidade. Esse conceito de sabedoria total corresponde à dureza da vida, não é só um fundamento do funcionamento psíquico, mas uma visão do mundo. Numa interpretação filosófica corresponde a prevalência do amor do todo sobre o narcisismo egoísta e sobre a angústia de morte e ao infantilismo no adulto. A realidade se inscreve no desejo resignado que incorpora a necessidade de morte, o desejo comporta convicção de sua imortalidade, o que justifica a ausência de contradição no inconsciente o qual converte de forma acidental ou fictícia como sugere Ricoeur (1977): “Lembremos nossa análise anterior do prazer preliminar do prêmio da sedução: a técnica do artista cria um prazer formal, graças aos quais as nossas fantasias podem ser exibidas sem vergonha, ao mesmo tempo em que diminuem todos os limiares de inibição” (RICOEUR. 1977, p.270).

A arte e a neurose se voltam contra a realidade diante da impossibilidade de satisfazer a exigência de renúncia pulsional, transpondo de forma fantasiosa o seu caráter erótico e ambicioso desses desejos censuráveis. Tal evidência sobre as manifestações artísticas não está tão distante das conclusões filosóficas da antiguidade. “Jogamos antes com resistências e com as pulsões, e obtemos assim uma distinção geral de todos os conflitos. Freud está aqui muito próximo da tradição catártica de Platão e Aristóteles” (RICOEUR. 1977 p.274).

Ricoeur (1977) destaca que a metapsicologia freudiana pode ser segmentada por modelos distintos e recomposta por um modelo combinado. Do ponto de vista tópico o aparelho psíquico responde por partes distintas. Do ponto de vista econômico segue um modelo entrópico da tensão a redução de tensão e o resultado do princípio da realidade como desvio do princípio do prazer. Do ponto de vista genético, aborda o papel da fixação e da regressão e o peso das experiências primevas na experiência desempenhadas pelas escolhas do objeto e no processo evolutivo do ego e superego. “Mas a aprendizagem, no seu sentido próprio, ela se desenvolve paralelamente a uma teoria da aprendizagem, por exemplo, por sua investigação da escolha do objeto e por sua história evolutiva dos sistemas Ego e Superego” (RICOEUR. 1977 p. 288).

O ponto de vista integrativo do modelo tópico, econômico e genético os sistemas primário e secundário formam uma hierarquia onde o superior inibe controla o inferior através da censura, da defesa e do recalque. “A superposição do sistema secundário ao sistema primário e às noções conexas de censura, de defesa e de recalque, dizem respeito evidentemente a esse tipo” (RICOEUR. 1977 p. 288).

Segundo Ricoeur (1977), o modelo freudiano contribuiu para o desenvolvimento da psicologia pelas seguintes características: por submeter o ponto de vista genético ao econômico. Outra característica foi por tematizar o não observável e inferir sobre ele um método investigativo e em suas leis permanecer dois grupos de fatores no campo psicológico. Outra contribuição de Freud foi ter reconhecido a função sexual e dinamizado pelas pulsões e reencontrar a raiz selvagem presente na civilização. Complementa o filósofo e psicanalista: “A contribuição de Freud é ter submetido o ponto de vista genético ao ponto de vista econômico” (RICOEUR. 1977 p. 288).

Ricoeur (1977) destaca que Freud contribuiu para a psicologia ao tematizar determinantes cruciais inconscientes de fatos não observáveis por um método investigativo e descobertas de leis próprias, distinguindo os fatores que podem permanecer no campo psicológico e não apenas biológico. Para a explicação dos fatos investigados, o ponto de vista tópico adotou os conceitos de inconsciente, pré-consciente, consciente.

Ricoeur enfatiza que a grande contribuição freudiana foi a tematização da sexualidade na abordagem pulsional, a qual foi elaborada a teoria pulsional e na qual reside a fantasia e as emoções. Conclui sobre esse pilar da teoria freudiana: “Mas cabe a Freud ter reconhecido o princípio da sexualidade nesse dinamismo pulsional e assim ter reencontrado a raiz selvagem que sempre precede nossa cultura” (RICOEUR. 1977 p. 289).

O papel dos derivados das pulsões e a forma que são reguladas determinam as condutas humanas, diz Ricoeur (1977): “Toda conduta dispõe de uma energia psíquica e é por ela regulada. O mais importante aqui não é o caráter energético da pulsão, mas da regulação” (RICOEUR. 1977 p. 289).

A psicanálise não ignorou o determinante da realidade para explicar a conduta, que é o que inicialmente o neurótico recusa, este princípio está presente em suas teorias sucessivas. O papel investigativo do analista na cura do paciente requer a análise do sentido dos fatos na história pessoal do investigado dos acontecimentos comuns observados pelo aporte teórico psicanalítico. Esclarece o psicanalista freudiano: “O objeto de estudo do analista é o sentido para um sujeito dos mesmos acontecimentos

que o psicólogo considera como observados e erige em variáveis de meio ambiente” (RICOEUR. 1977 p. 297).

A análise é realizada em um campo de palavras pela história do analisando onde o objeto próprio são efeitos de sentido encontrados nos sintomas, delírios, sonhos e ilusões e se analisa o objeto perdido e o objeto substituído presentes na conduta. Observa o analista: “Para o analista é a conduta que é um segmento do sentido. Eis por que objeto perdido, objeto substituído são pão cotidiano da psicanálise” (RICOEUR. 1977 p. 299).

Os representantes das *pulsões* como representações ou afetos se encontram no inconsciente como manifestações da interferência do princípio do prazer sobre o princípio da realidade que só podem ser defrontados fantasiosamente. “Se se elimina desses determinantes cruciais sua dimensão significativa, jamais se compreenderá que o princípio de prazer possa interferir no princípio de realidade. Sua defrontação se faz ao nível da fantasia” (RICOEUR. 1977 p. 300).

A censura também é uma forma de decifração na análise, uma vez que ela é responsável por rejeitar conteúdos proibidos de serem admitidos pela consciência. O sonho como representante da pulsão é a manifestação do desejo que pode aparecer de forma clara ou de forma distorcida pela censura como satisfação do desejo. E ainda sobre o sonho pode ser concluído: “É a realização fictícia que é o efeito da distorção. É no efeito de sentido que a distorção “trabalha”, sob as espécies do deslocamento, da condensação e da figura” (RICOEUR. 1977 p. 300).

Outro conteúdo de análise e que constitui a técnica psicanalítica instrumental para o processo de cura é a relação da transferência, ao qual é preciso uma estrutura de ego formada compatível a uma mediania pulsional de objetos capazes de reproduzir antigos vínculos objetais na pessoa do analista, complementa o autor freudiano: “A possibilidade da transferência reside na textura intersubjetiva do desejo e dos desejos decifrados nessa situação” (RICOEUR. 1977 p. 301).

Diante da transferência, a neutralidade do analista deve ser mantida tanto na esfera dos ditames sociais como das necessidades e desejos infantis manifestos, a preocupação não é o ajustamento e sim o discurso verdadeiro, como questiona o autor: “Ora, porque razão o psicanalista não toma partido nem da sociedade, nem da solicitação infantil do paciente, a não ser porque seu problema não é o do ajustamento, mas o do discurso verdadeiro? ” (RICOEUR. 1977 p. 302).

Caso a neutralidade do analista não seja possível, a autonomia do ego sofreria interferências ambientais já conhecidas, afirma o filósofo e psicanalista em seu

questionamento: “E como a autonomia do ego não conduziria aos mesmos erros como o culturalismo, se essa autonomia não está enraizada numa problemática do sentido verídico?” (RICOEUR. 1977 p. 302).

Para o interprete freudiano, cabe ao psicanalista comparar a melhora do paciente em relação aos demais tratamentos considerando a teoria e a técnica aplicada como ciência histórica. “É necessário que a comparação entre no campo de consideração do analista, mas é precisamente como um problema de ciência histórica, e não de ciência natural, que ela o encontra e que ela o coloca” (RICOEUR. 1977 p. 303).

Os conceitos analíticos devem ser julgados segundo as palavras mencionadas livremente do analisando onde a motivação histórica analisada se entrelaça a análise do desejo que Ricoeur (1977) chama de semântica do desejo (RICOEUR. 1977 p. 304).

Outro aspecto importante a ser destacado quanto à psicanálise é quanto a técnica analógica que incluem o método investigativo e a técnica de tratamento. Ricoeur (1977) considera a técnica psicanalítica fundamental para a análise do inconsciente sob um modo de escavação arqueológica que não deve ser confundida com o meio de “redução”, de reflexão e da fenomenologia. O que a psicanálise defende professar com relação às ilusões conscientes é de natureza diversa da consciência, conclui o autor: “Ela começa por negar o aparente da consciência, na medida em que ele desconhece as motivações profundas” (RICOEUR. 1977 p. 314).

O que se torna mais próximo da fenomenologia é o pré-consciente, como observa Ricoeur (1977): “O inconsciente da fenomenologia é o pré-consciente da psicanálise, isto é, um inconsciente descritivo e não ainda tópico” (RICOEUR. 1977 p. 31).

A formulação psicanalítica sobre o ‘recalque’ impede a psicanálise ser vista de forma fenomenológica, como pode ser observado no seguinte argumento: “Ora, o recalque é uma exclusão real que nenhuma fenomenologia do implícito, do co-visado, pode alcançar” (RICOEUR. 1977 p. 315).

A psicanálise dispõe de uma técnica analítica onde a conduta é observada pela manifestação do inconsciente que é a reprodução da conduta desconhecida pelo paciente, mas que se torna evidente ao psicanalista pelo histórico de repetição que ocorre no processo da transferência. A transferência é a linguagem do afeto, do desejo reproduzido na figura do analista que ocupa a posição de suposto saber e assim fica encarregado de assumir um papel peculiar diante das expectativas de cura e amparo do paciente, como pode ser citado por Ricoeur (1977):

Se se pode ver na relação analítica, dizíamos, um exemplo privilegiado de relação intersubjetiva e se essa relação toma a forma específica da transferência, é porque o diálogo analítico faz aflorar em um contexto particular de desengajamento, de isolamento, de desrealização, a solicitação que consiste em última análise o desejo. (RICOEUR, 1977, p.322).

A psicanálise se distingue da fenomenologia porque vai além da reflexão, a técnica visa à cura e o método investigativo, é o que Ricoeur (1977) atribui como arte interpretativa, diz ele: “Técnica é uma tomada aqui no seu sentido estrito de terapêutica que visa à cura: o método de investigação é dela distinguido enquanto a arte de interpretar” (RICOEUR, 1977, p. 323).

O trabalho analítico leva ao paciente ao processo de transferência, de tomada de consciência através da cooperação em sua própria análise que revela o trabalho que o paciente ignorava que corresponde ao seu processo de neurose. Nesses termos associa as três ideias ao processo analítico:

Esse sentido amplo do termo da técnica pode ser articulado em três ideias: visto do lado do analista, o procedimento analítico é de ponta a ponta um “trabalho”, a que corresponde, no analisando, um outro trabalho, o trabalho da tomada de consciência pelo qual ele coopera em sua própria análise; por sua vez esse trabalho, trabalho que o paciente ignorava e que é o mecanismo de sua neurose (RICOEUR, 1977, p. 323).

O que confere um caráter de trabalho ao processo analítico é a luta contra as resistências da neurose, a arte interpretativa subordinada a técnica analítica ocorre devido ao enfrentamento das resistências providas das deformações das ideias que permitiram o trabalho interpretativo no processo analítico. A práxis analítica ocorre entre o trabalho com as resistências e a interpretação do inconsciente, assim conclui o estudioso freudiano: “Conseqüentemente, as regras da arte de interpretar são uma parte da arte de manipular as resistências” (RICOEUR, 1977, p.323).

A regra fundamental da psicanálise consiste em verbalizar suas queixas, anseios, aflições, pensamentos, ideias e lembranças sem pudor contribuindo com o máximo de sinceridade e coragem para interpretação do analista e do próprio paciente, como conclui Ricoeur (1997): “Esse abandono aos pensamentos que saem livremente implica uma modificação da atitude de consciência com relação à doença e, portanto, uma outra espécie de atenção e de coragem que não o pensamento dirigido” (RICOEUR, 1977, p.324).



Nasio (2014) compreende que a repetição de uma emoção infantil inconsciente é realizada através da emoção atual consciente, assim explica: “A emoção vivida conscientemente pela paciente quando sofre de seu sintoma repete a emoção dominante da fantasia de que a paciente não tem consciência” (NASIO, 2014, p.20).

A repetição encontra-se no nível da emoção entre um sintoma consciente e uma fantasia inconsciente. Diz Nasio (2014): “Dito isso, quando falamos de sintoma consciente e fantasia inconsciente, onde situamos a repetição? Pois bem a repetição encontra-se no nível da emoção” (NASIO, 2014, p.20).

Nasio define fantasia inconsciente como uma cena difusa que atua como suporte oculto do sintoma. O autor também define fantasia como uma recordação inconsciente de um vestígio traumático inconsciente. De forma provisória, o autor apresenta uma definição a respeito do que se trata a fantasia: “Eis uma definição provisória da fantasia: a fantasia é a recordação inconsciente, o vestígio deixado no inconsciente, por um psicodrama infantil” (NASIO, 2014, p.20).

A intervenção terapêutica da psicanálise é definida pela intensidade da relação inconsciente do analisando e do terapeuta. A aptidão do terapeuta consiste em perceber a fantasia inconsciente do paciente e operar um processo empático consciente e inconsciente, é a produção e reprodução dessa experiência que irá contribuir no seu melhoramento psíquico. Tal relação depende precisamente da aptidão do terapeuta a perceber em seu inconsciente a fantasia inconsciente do paciente e, assim, a operar uma dupla empatia: uma empatia superficial com o paciente consciente e outra, profunda, com o paciente inconsciente. Consta o autor:

Naturalmente, essa experiência perceptiva do psicanalista não se dá a todo momento, nem com todos os pacientes, nem em todas as sessões. Não, são momentos privilegiados, relativamente poucos frequentes e sobretudo, terapêuticos, pois se essa experiência perceptiva se produzir e reproduzir, o estado do paciente poderá melhorar (NASIO, 2014, p.21).

Nasio menciona a função de um olhar duplo do psicanalista no que diz respeito a repetição. Ele busca no passado referências de uma história onde se encontra a causa do sofrimento que afeta o paciente. Também atenta para o desenvolvimento emergente da história do paciente por ele descrita e em busca de sinais que possibilite remontar a cena do sintoma, e se viável a cena da fantasia. Cabe no primeiro olhar o psicanalista detectar e enumerar os sinais, e em um segundo olhar, lhe é atribuído a função de supor, deduzir, imaginar e sentir. Assim considera o psicanalista:

Para concluir, do ponto de vista da repetição, o olhar do psicanalista é duplo. Por um lado, olha para trás, para o passado para nele encontrar as referências de uma história, da história do distúrbio que afeta o paciente. E, por outro, olha para frente, à procura de todos os sinais que emanam da pessoa que fala com ele, para recriar, no teatro de seu imaginário, a cena do sintoma e, se possível a cena da fantasia. No primeiro caso, o psicanalista é um clínico que detecta e enumera; no outro, é um metapsicólogo que supõe, deduz, imagina e sente (NASIO, 2014, p.22).

Os objetos de escolhas e de deliberação que constitui a neurose são objetos do desejo proveniente das experiências instintivas, pulsionais, libidinais e afetivas registradas nas experiências inconscientes preservadas por processos sublimatórios desconhecidos da razão, mas submetida a disciplina do caráter moral moderador e autocrítico. Os objetos de escolha e de deliberação são manifestos por repetições de ordem afetiva presente na fantasia inconsciente que manifestam como sintoma de um trauma ou como culpa de experiências censuradas pelo julgamento moral.

### **3.3.2. Os objetos de escolha e as ações voluntárias na constituição da neurose**

Os sintomas neuróticos são fontes de insatisfação que ocorrem em diversos níveis perceptivos do aparelho mental. Esse processo sintomático ocorre porque a natureza instintiva precisa de ajustes na natureza do seu meio. A busca para a necessidade e para os desejos preservam o mesmo ímpeto na natureza de origem mas precisará sobre um novo processo de adaptação ajustando os apetites e desejos a interferência intelectual.

Na obra freudiana *Das Unbehagen in der Kultura*, sob o título traduzido na versão inglesa *'Civilization and its Discontents'*, 'O mal-estar na civilização', o psicanalista descreve o ego como um lugar em que o sentimento é capaz de compreender-se. Assim relata: "Normalmente, não há nada que possamos estar mais certos do que o sentimento de nosso eu" (FREUD I, 1930/1996, p.75). Essa experiência que ocorre pelo princípio do prazer, torna-o potencialmente capaz de voltar para seu estado anterior como posterior, constituído de um conhecimento de si próprio que agora é classificado como id (FREUD, I 1930/1996, p. 75).

Freud (1930/1996) afirma que somente um estado não pode ser estigmatizado como patológico. O que ocorre no auge do sentimento do amor, a fronteira do *ego* e do objeto ameaça desaparecer, e assim sustenta: "Há somente um estado –

indiscutivelmente fora do comum, embora não possa ser estigmatizado como patológico – em que não se apresenta assim. No auge do sentimento de amor, a fronteira entre ego e objeto ameaça desaparecer” (FREUD I, 1930/1996, p.75).

A cultura representa o desejo entre o amor e a morte e entre a volta ao estado de origem e a união. Tal união entre desejo é articulada por Ricoeur: “Eros deseja a união, mas deve perturbar a paz da inércia: a pulsão de morte deseja a volta ao inorgânico, mas deve destruir o ser vivo” (RICOEUR. 1977, p. 266). Na união promovida pela cultura desencadeia o mal-estar na civilização provinda do sentimento de culpa de um desejo impossibilitado que está a favor da preservação da vida e que deve ser moderadamente prazeroso. Conclui Ricoeur (1997):

É esse paradoxo que continua nas etapas superiores da cultura: estranha luta na verdade, já que alternadamente a cultura nos mata para nos fazer viver, usando para si mesma e contra nós, o sentimento de culpa, e já que, por outro lado, devemos afrouxar sua pressão para viver e desfrutar o prazer (RICOEUR. 1977, p. 266).

O ego é apresentado como um conjunto de condições que permite acesso racional aos atos e a compreensão de si para com o mundo externo e da forma que precisa conduzir seus afetos para que não fique dependente destes e nem sejam vulneráveis de suas variações e interferências levando-o a processos patológicos (FREUD, I 1930/1996, p.75). Freud afirma que o ego sofre transformação da fase infantil à fase adulta. O ego, portanto, é uma construção perceptiva, evolutiva, ou transitiva, que passa de um estado para outro assim como as etapas de desenvolvimento da vida por um processo evolutivo dos próprios fenômenos (FREUD, I 1930/1996, p.75).

Enquanto portador de sensações, o ego deverá reconhecer o mundo exterior através de sensações de desprazer do qual busca afasta-se, esse processo é o que a psicanálise da obra ‘O mal-estar da civilização’ denomina por princípio de prazer. Ocorre pela necessidade de o ego expelir toda fonte de desprazer em busca de prazer, mas, é confrontado com o mundo exterior que lhe é ameaçador e estranho, é nesse processo que a experiência irá moldar esse ego (FREUD I, 1930/1996, p.76).

A diferenciação entre os conteúdos internos e externos do ego tem uma finalidade prática que é transformar o homem capaz de se defender das ameaças de desprazer do mundo externo. As excitações desagradáveis do ego interno são

amenizadas com os mesmos métodos utilizados no mundo externo que dão origem a importantes distúrbios patológicos (FREUD I, 1930/1996, p.76).

A teoria de Freud (1930/1996) considera que o aparelho mental deriva tal como se derivou as espécies no reino animal pelos elos extinguidos que os conhecemos através de reconstruções, assim é na mente também, os elos primitivos permanecem preservados ao lado das versões evoluídas surgidas. Dessa forma justifica “No domínio da mente, por sua vez, o elemento primitivo se mostra tão comumente preservado, ao lado da versão transformada que dele surgiu que se faz desnecessário exemplos como prova” (FREUD I, 1930/1996, p.77).

É pelo princípio do prazer que o funcionamento do aparelho psíquico é guiado e o que é chamado de felicidade provém da satisfação de necessidades repassadas de alto grau, sendo, por sua natureza, possível episodicamente (FREUD, II 1930/1996, p.84).

Para evitar o sofrimento das relações humanas a defesa mais imediata proposta inicialmente por Freud consiste no isolamento voluntário a qual atribuiu a possibilidade da felicidade da quietude. Adverte Freud: “Contra o sofrimento que pode advir dos relacionamentos humanos, a defesa mais imediata é o isolamento voluntário, manter-se a distância de outras pessoas” (FREUD, II 1930/1996, p.85).

Outro caminho proposto pela psicanálise na fuga do sofrimento consiste em submeter a natureza vontade humana através da técnica da ciência. Conclui o terapeuta “Trabalha-se então com todos para o bem de todos” (FREUD, II 1930/1996, p.85). A sugestão propriamente admitida pela psicanálise oferece outra medida que julga ser mais eficaz. Segundo Ricoeur (1977), em Freud o que satisfaz inteiramente o princípio da realidade garantindo a utilidade sobre o agradável, o ego de realidade sobre o ego de prazer é a ciência. Conclui: “Só a ciência triunfa sobre as figuras substituídas, cada vez mais sublimadas, sob as quais o ego de prazer prossegue seu sonho de onipotência e imortalidade” (RICOEUR, 1977, p. 229). O princípio da realidade triunfa quando o adulto consegue renunciar os objetos de desejo que visam à satisfação pelo substituto da consolação e da compensação. Em síntese essa renúncia significa que: “Poderíamos dizer que o princípio de realidade simboliza o acesso à unidade verdadeira pelo longo desvio do “luto” dos objetos perdidos, proibidos e consolantes” (RICOEUR, 1977, p. 22).

Freud (1930) expõe uma técnica mais eficaz que considera a mais elevada e refinada a qual envolve um deslocamento de libido na função de orientar os objetivos instintivos a fim de minimizar as frustrações instintivas impedidas pelo mundo externo.

Aqui é introduzido um importante conceito norteador da psicanálise, a sublimação dos instintos a partir do trabalho psíquico e intelectual. Embora seja considerado um método refinado não é aplicável de uma só vez e é restrito a poucas pessoas que dispõem dessa disposição com fim prático, mas que não impede completamente o sofrimento principalmente se advir do corpo (FREUD II, 1930/1996, p.87). Essa técnica é a sublimação dos apetites, desejos e paixões pelas atividades intelectuais que não apresente perigo e disputa para com outro indivíduo da comunidade e possibilite meios comuns de preservação da vida. Essa técnica é o que constitui meios práticos e intelectuais de preservação individual e também social que é possível através das regras morais dos indivíduos que se ajuste em dentro de formulações éticas de preservação do meio. Esta técnica também é desenvolvida pela ciência que cumpre o valor ético de preservação e bem comum.

As manifestações artísticas são processos psíquicos internos que encontram satisfação independente do mundo externo. São mais intensas e encontram concretizações mais distantes da realidade em ilusões racionalmente assim reconhecidas originadas nas regiões da imaginação desenvolvidas juntamente com o senso de realidade e permitidas a serem experimentadas em seu período de desenvolvimento. Assim diferencia as ilusões do senso de realidade: “A região onde essas ilusões se originam é a vida da imaginação; na época que o desenvolvimento do senso de realidade se efetuou, essa região foi expressamente isentada das exigências do teste de realidade e posta de lado a fim de realizar desejos difíceis de serem levados a termo” (FREUD II, 1930/1996, p.88).

A fuga completa de uma realidade violenta onde a imaginação perde o limite da possibilidade de realização numa formação delirante. Freud diferencia imaginação e delírio: “Pode-se, porém, fazer mais do que isso; pode-se tentar recriar o mundo, e em seu lugar construir outro mundo, no qual seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais adequados os nossos próprios desejos” (FREUD II, 1930/1996, p.88). Essa forma de fuga ao sofrimento não ocorre de forma racional e lógica, tampouco é vista como uma possibilidade de adaptação. Assim define sobre a fuga da realidade na psicose: “Mas quem quer que, numa atitude de desafio desesperado se lance por esse caminho em busca da realidade, geralmente não chega a nada” (FREUD II, 1930/1996, p.89).

Há um processo mental de deslocamento que visa tornar o indivíduo independente do Destino, mas não se opõe ao mundo externo, mas liga-se a ele e não visa a fuga do desprazer, trata-se da atitude psíquica do amor (FREUD II, 1930/1996,

p.89). Esse caminho para a felicidade consiste em uma busca em que todos estão dispostos a prender-se nesse propósito, o sofrimento infligido por essa possibilidade implica na vulnerabilidade em perder o objeto amado.

A felicidade, em seu sentido reduzido é uma escolha e uma questão econômica de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de onde alcançara independência do mundo externo, a fim de adaptá-lo a seus desejos unicamente através da constituição psíquica. Assim conclui representar a satisfação: “Nisso sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas” (FREUD II, 1930/1996, p.90).

Freud (1930/1996) apresenta como a primeira função da civilização a necessidade de recursos de utilidade da natureza e formas protetivas criadas para a proteção do domínio desta sobre o homem, assim diz: “Reconhecemos como culturais todas as atividades e recursos úteis aos homens, por lhes tornarem a terra proveitosa, por protegerem-nos contra a violência das forças da natureza, e assim por diante” (FREUD III, 1930/1996, p.96). Outro aspecto que o psicanalista observa na civilização é a condição de criar lazer, de ordem e bem-estar sem um fim prático (FREUD III, 1930/1996, p.99).

Na psicanálise as atividades da civilização direcionadas ao prazer somado a utilidade são claramente encontradas na ciência e nas artes (FREUD III, 1930/1996, p.101). Freud (1996) sugere que algumas atividades se acham presentes em uma minoria da população, mas que são necessárias ao homem, e adverte sobre o cuidado em não permitir que juízos e valores atribuídos às religiões, sistemas filosóficos e ideais que estão presentes nos mais altos níveis de civilização das quais podem servir como desorientação. Dessa forma adverte: “Não se pode, porém, duvidar de que as outras atividades também correspondem a fortes necessidades dos homens – talvez a necessidades que só se ache desenvolvidas em uma minoria. Tampouco devemos permitir sermos desorientados por juízos de valor referentes a qualquer religião, qualquer sistema filosófico ou qualquer ideal” (FREUD III, 1930/1996, p.101).

Além das especulações filosóficas, Freud (1930/1996) atribui as ideias do homem enquanto indivíduos, povos e sociedades como membro da família, do estado e todas suas formas de relacionamentos como um aspecto regulador na civilização das quais tornam possível a vida humana em comum. Diz o analista: “A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização” (FREUD III, 1930/96, p. 101).

Uma maneira de se estabelecer relação direta com a realidade é pelo narcisismo na medida em que a atenção a si é a desatenção ao outro, esse reservatório da libido é a economia sob o investimento objetal como espécie de aplicação afetiva provisória. O retorno a essa libido converge no processo de sublimação. Diz o filósofo e analista: “Devemos nos lembrar, que é graças a esse incessante retorno ao fundo libidinal egoísta que a própria sublimação é possível” (RICOEUR, 1977, p. 229).

Também é pelo retorno a esse fundo libidinal que os fins das escolhas dos objetos tendem a abandonar e a transformar em modificações do ego. É nesse retorno também que através das virtudes econômicas entre os mecanismos de identificação, sublimações, dessexualizações e narcísico ocorrem assimilações a um narcisismo secundário. A resistência do narcisismo à verdade é reforçada pelo mundo interior denominado como superego, nesse sentido esclarece:

Graças a ele podemos abandonar os fins e transformam as escolhas abandonadas em “modificações do ego”; graças a ele, conseqüentemente, nossas identificações sucessivas formam um “precipitado” que se pode assimilar a um narcisismo secundário, em razão das virtudes econômicas entre identificação, sublimação, dessexualização e narcisismo (RICOEUR, 1977, p. 230).

A lei é uma condição de defesa do indivíduo na comunidade e da comunidade que exige como troca a supressão dos instintos individuais, Diz Freud (1930/1996): “O resultado final seria um estatuto legal para o qual – exceto os incapazes de ingressar numa comunidade – contribuíram com um sacrifício de seus instintos, que não deixa ninguém – novamente com a mesma exceção – à mercê da força bruta” (FREUD III, 1930/1996, p.102).

A vida em comunidade trouxe ao homem uma forma de se proteger das incertezas da perda do objeto amado desviando seus objetivos sexuais em um impulso com uma finalidade inibida (FREUD IV, 1930/1996, p.107).

Freud (1930/1996) atribui algumas finalidades ao amor genital e ao inibido, o primeiro com o fim de fundar a família e a outra de estabelecer veículos de amizade que são importantes para a vida cultural. E conclui: “O amor genital conduz à formação de novas famílias, e o amor inibido em sua finalidade, a ‘amizade’ que se tornam valiosas, de um ponto de vista cultural, por fugirem a algumas limitações do amor genital, como, por exemplo, à sua exclusividade” (FREUD IV, 1930/1996, p.108).

Esse processo sublimatório do amor e o impulso original com o processo de desenvolvimento irá perder a ambigüidade “Por um lado, o amor se coloca em oposição



aos interesses da civilização; por outro esta ameaça o ar com restrições substanciais” (FREUD IV, 1930/1996, p.108). A neurose é descrita por Freud (1930/1996) em ‘O mal-estar na civilização’ como sintoma de satisfações de substituições para o indivíduo que são as causas de sofrimento devido a sua própria natureza ou trazem sofrimento devido a difícil relação com o meio ambiente. Descreve Freud (1930/1996): “O neurótico cria em seus sintomas satisfações substitutivas para si, e estas ou lhes causam sofrimento em si próprios, ou se lhes tornam fontes de sofrimento pela criação de dificuldades em seus relacionamentos com o meio ambiente e a sociedade a que pertence” (FREUD IV, 1930/1996, p.113).

Freud (1930/1996) descreve que em um relacionamento amoroso em seu auge é o suficiente. “Quando um relacionamento amoroso se encontra em seu auge, não resta lugar para qualquer outro interesse pelo ambiente; um casal de amantes se basta a si mesmo; sequer necessitam do filho que têm em comum para torná-los felizes” (FREUD V, 1930/1996, p.113). Se a realização na comunidade dependesse apenas dessa satisfação, o elo responsável pelos vínculos seria apenas o trabalho e sem a necessidade de energia sexual, no entanto este estado não existe (FREUD V, 1930/1996, p.113).

Freud (1930/1996) sugere que os vínculos que unem os indivíduos entre si numa sociedade envolvem a libido inibida com finalidades de estabelecer vínculos pelas relações de amizade, e conclui: “Favorece todos os caminhos pelos quais identificações fortes possam ser estabelecidas entre os membros da comunidade e, na mais ampla escala, convoca a libido inibida em sua finalidade, de modo a favorecer o vínculo comunal através das relações de amizade” (FREUD V, 1930/1996, p.114).

A ameaça de desintegração da civilização ocorre pelas forças das paixões instintivas e superiores dos interesses razoáveis e a civilização tende a esforços para impor limites dos instintos agressivos do homem por formações psíquicas reativas ocasionadas pela necessidade de uma lei que é contrária a natureza primeva (FREUD V, 1930/1996, p. 117). A felicidade na psicanálise é uma possibilidade limitada devido as restrições dadas a agressividade e a vida sexual, e ainda que no homem primevo houvesse maior possibilidade de satisfação, seu desfrute era breve e patriacal (FREUD V, 1930/1996, p.119). Freud (1930/1996) desenvolve sua observação sobre o instinto de vida ou *Eros* que deve reunir-se em unidades maiores está submetido a forças contrárias que visam a volta de seu estado primevo a qual denominou de instinto de morte (FREUD VI, 1930/1996, p.122).

A cultura não pode satisfazer o homem, pois é ela que impede a satisfação do prazer que visa o homem destruir ao próximo, mas é a cultura que permite vínculos

entre as pessoas. A cultura representa o desejo entre o amor e a morte e entre a volta ao estado de origem e a união, assim afirma: “Eros deseja a união, mas deve perturbar a paz da inércia: a pulsão de morte deseja a volta ao inorgânico, mas deve destruir o ser vivo” (RICOEUR. 1977, p. 266). Na união promovida pela cultura desencadeia o mal-estar na civilização provinda do sentimento de culpa de um desejo impossibilitado que está a favor da preservação da vida e que deve ser moderadamente prazeroso. Conclui Ricoeur (1977):

É esse paradoxo que continua nas etapas superiores da cultura: estranha luta na verdade, já que alternadamente a cultura nos mata para nos fazer viver, usando para si mesma e contra nós, o sentimento de culpa, e já que, por outro lado, devemos afrouxar sua pressão para viver e desfrutar o prazer (RICOEUR. 1977, p. 266).

Essa descrição psicanalítica sobre a oposição entre esses dois instintos e a condução ao seu estado primevo apresenta uma semelhança sobre as explicações aristotélicas a respeito do ato e da potência e o estado de origem da natureza das coisas. No sadismo o instinto de morte satisfaz o impulso erótico e possibilita a compreensão interna (*insight*) da sua natureza e da relação com o instinto de vida. Assim menciona a relação do sadismo e do *insight*: “É no sadismo sentido, embora, ao mesmo tempo, satisfaça o impulso erótico – que conseguimos obter a mais clara compreensão interna (*Insight*) de sua natureza e de sua relação com Eros” (FREUD VI, 1930/1996, p.125). A moderação do instinto de morte dirigido aos objetos condiciona o controle da natureza do ego e a satisfações vitais de suas necessidades. Afirma o psicalaista: “O instinto de destruição, moderado e domado, e, por assim dizer, inibido em sua finalidade, deve, quando dirigido para objetos, proporcionar ao ego a satisfação de suas necessidades vitais e o controle sobre a natureza” (FREUD VI, 1930/1996, p.125).

A moderação na teoria psicanalítica condiz com a moderação na teoria aristotélica como necessária para a adaptação dos desejos individuais e a aquisição da racionalidade voltada a correta deliberação e ações justas. A psicanálise atribui ao instinto de vida ou a libido, ou o *Eros* a tarefa de aproximar indivíduos, famílias, raças, povos e nações à grande unidade da humanidade, assim conclui: “Posso agora acrescentar que a civilização constitui um processo a serviço de *Eros*, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade” (FREUD VI, 1930/1996, p.126).

A cultura é uma extensão do crescimento individual na vida adulta em que resulta do amor – *Eros* e do trabalho *Ananké*. O *Eros* é a potente natureza libidinal que cria o laço social e propulsiona o desejo individual de felicidade. A cultura é o que potencializa e eleva as atividades humanas, mas é também a causa da insatisfação humana. De forma bem definida o autor sintetiza esse paradoxo: “Mas logo aparece o paradoxo: luta organizada contra a natureza, a cultura dá ao homem o poder outrora conferido aos deuses; mas essa semelhança com os deuses o deixa insatisfeito: mal-estar na civilização...” (RICOEUR, 1977, p. 250).

Freud (1930/1996) oferece uma explicação complementar a moderação do instinto de morte que torna inofensivo o desejo agressivo através da culpa. A agressividade provinda do ego volta para si em forma de consciência e atua contra o ego da mesma forma que o ego se satisfizesse sobre aos indivíduos a ele estranhos. “A consciência que volta contra o próprio ego é denominada como superego” (FREUD, 1930/1996, p.127). O reconhecimento do que é mau e repreensível submete-se a influência do objeto amado e seu temor de perda afetiva. O afeto representa proteção ou a exposição da superioridade sob a forma de provimento e também de punição vinda pela autoridade dos pais (FREUD, VII 1930/1996, p.128).

Esse estado mental apresenta apenas um medo da perda do amor, uma ansiedade social, em adultos a modificação ocorre quando os papéis dos progenitores são passados para a comunidade, tais pessoas se permitem desfrutar de prazeres vis e ações más enquanto não descobertas por autoridades. Um segundo estado mental a autoridade é internalizada em um estágio mais elevado do superego como fenômeno da consciência e o superego culpa o ego. O medo em ser descoberto desaparece, pois está no próprio pensamento guiado pelo superego e também não ocorre mais distinção entre fazer uma ação má e o mau desejo (FREUD VII, 1930/1996, p.129).

Diante de um infortúnio o homem primitivo não atribui a culpa a si mesmo, dessa forma são conhecidas duas origens do sentimento de culpa, a do medo de uma autoridade e a do medo do superego. Assim esclarece: “A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso, exige uma punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego – as exigências da consciência – deve ser entendida” (FREUD VII, 1930/1996, p.131).

O sentimento de culpa está relacionado com a renúncia ao instinto, diz Freud (1930/1996): “Percebemos agora em que relação a renúncia ao instinto se acha com o sentimento de culpa” (FREUD VII, 1930/1996, p.131). No caso do medo do superego,

ocorre de forma diferente uma vez que o desejo persiste e é detectado pelo superego e representa uma grande desvantagem na formação de uma consciência, a continência virtuosa não é recompensada com a certeza do amor e nem existe efeito libertado pela renúncia instintiva permanecendo uma tensão do sentimento de culpa evidente em um estado de infelicidade (FREUD VII, 1930/1996, p.131).

Ricoeur (1977) compreende que a causa do mal-estar na civilização está na hostilidade entre os homens causados pela pulsão de morte como ‘anticultura’. Se na obra ‘*O Ego e o Id*’, a culpa marcava o caráter da neurose obsessiva, em ‘*O mal-estar na civilização*’, a culpa é um meio encontrado na civilização para mediar a agressividade egoísta que tende a destruir o outro para seu próprio benefício. A extensão da função da culpa ameniza uma interpretação polarizada entre o normal e o patológico a respeito das neuroses. Nesta perspectiva, Ricoeur (1977) evidencia a função da culpa em ‘O ego e o id’ e ‘O mal-estar na civilização’ como complementares: “As duas leituras são não apenas superpostas, mas imbricadas uma na outra: a função cultural da culpa passa pela função psicológica da angústia de consciência” (RICOEUR, 1977, p. 250).

A formação do ego e do superego constitui em um desejo modificado entre o ego e a um objeto externo que não representa a força agressiva do superego. A consciência surge da repressão de um impulso agressivo e obtendo respectivamente outras repressões. (FREUD VII, 1930/1996, p.133). A culpa na psicanálise é estrutural para o processo civilizatório e ainda que envolva certo grau de sofrimento ela só é desestabilizadora quando chega a níveis intoleráveis (FREUD VII, 1930/1996, p.136).

A psicanálise estabelece uma relação inseparável e de dependência do sentimento de culpa com a consciência e com a civilização. No oitavo capítulo da obra “O mal-estar na civilização” o psicanalista atribui como preço da consciência e da civilização uma parcela de perda da felicidade que é o resultado da culpa estruturante presente em um sujeito individual e socialmente consciente e civilizado (FREUD VIII, 1930/1996, p.137).

A culpa tende a ser compreendida como um padrão da normalidade da consciência quando atribuída com o valor de remorso, nesse sentido é mais fácil a primeira vista compreender o valor da culpa para a formação da consciência e para a civilização. Sem essa condição seria difícil o convívio pacífico entre indivíduos que buscam a felicidade a preço de todas suas satisfações sem o reconhecimento dos danos que podem infligir a outra pessoa. Freud (1930/1996) atribui o exemplo sobre a condição do remorso como sugestão para normalizar esse sentimento que causa tanto

mal-estar no processo civilizatório. Assim conclui: “No caso comum do remorso, que encaramos como normal esse sentimento se torna claramente perceptível para a nossa consciência” (FREUD VIII, 1930/1996, p.137).

O Superego está presente na consciência na tarefa de atuar como legislador das ações, sem ele, não há consciência, pois é pela consciência que atuam os juízos corretos sobre os comportamentos e os desejos, sem ele, também não é possível o sentimento de culpa ou medo. Dessa forma o sentimento de culpa é o que caracteriza a consciência, pois sem ela um sujeito não teria condição de conviver pacificamente na sociedade e por isso a culpa é anterior que o próprio superego. Dessa forma é descrita essa estrutura: “Não devemos falar de consciência até que o superego se ache demonstravelmente presente. Quanto ao sentimento de culpa, temos de admitir que exista antes do superego e, portanto, antes da consciência também” (FREUD VIII, 1930/1996, p.139).

Em *‘O mal-estar na civilização’*, a noção de cultura apresenta uma reformulação da pulsão de morte na relação de *Eros* e a morte. Os objetivos almejados pelos indivíduos e que motivam a cultura aparecem de forma convergentes e divergentes, mas segue o mesmo erotismo responsável pela ligação entre as pessoas e que levam o indivíduo a buscar o prazer e fugir do sofrimento. “É, portanto, a mesma “erótica” que faz a ligação interna dos grupos e que leva o indivíduo a buscar o prazer e fugir do sofrimento – o triplice sofrimento que lhe infligem o mundo, seu corpo e os outros homens” (RICOEUR, 1977, p. 250).

A fórmula do desenvolvimento humano e civilizatório, de forma generalizada seguem as mesmas características, salvos alguns processos diferenciados entre o desenvolvimento do indivíduo e da comunidade. Tal afirmação consta nas palavras de Freud: “A repetição da mesma fórmula se justifica pela consideração de que tanto o processo de civilização humana quanto o do desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais – o que equivale a dizer que devem partilhar a mesma característica mais vital da vida” (FREUD VIII, 1930/1996, p.142).

A diferença que Freud (1930/1996) enfatiza entre a diferenciação entre a sociedade e o indivíduo é no indivíduo, a felicidade é o foco buscado pelo princípio do prazer. “No processo de desenvolvimento do indivíduo, o programa do princípio do prazer, que consiste em encontrar a satisfação da felicidade, é mantido como objetivo principal” (FREUD VIII, 1930/1996, p.142). Ainda que a felicidade seja o foco do princípio do prazer, esse curso não pode chegar ao fim para que o ser civilizado possa ser inserido na organização social e esse mal é o preço da civilização. Esse é o argumento pessimista do psicanalista quanto a felicidade e a civilização: “A integração

numa comunidade humana, ou adaptação a ela, aparece como uma condição dificilmente evitável, que tem de ser preenchida antes que esse objetivo de felicidade possa ser alcançado” (FREUD VIII, 1930/1996, p.142).

A felicidade e a civilização são os objetos de desejos do indivíduo, mas estão em contínua situação de disputa entre indivíduo e sociedade. “Contudo, essa luta entre o indivíduo e a sociedade não constitui em um derivado da contradição – Provavelmente irreconciliável – entre os instintos primevos de *Eros* e o de morte” (FREUD VIII, 1930/1996, p.143).

A relação entre o ego e seus objetos de escolha e sua adaptação a civilização ocorre similarmente como a disputa interior que antecipa a relação objetal e a ordem social futura não isenta de opressão surgida do superego social sob influência da evolução cultural. Freud (1930/1996) esclarece tal semelhança entre indivíduo e sociedade quanto a libido e seus objetos: “Trata-se de uma luta dentro da economia da libido, comparável àquele referente à distribuição da libido entre o ego e os objetos, admitindo uma acomodação final no indivíduo, tal como, pode-se esperar, também o fará no futuro da civilização, por mais que atualmente essa civilização possa oprimir a vida do indivíduo” (FREUD VIII, 1930/1996, p.143).

O superego formado pelos ditames legais e autoritários paternalistas requer referências impositivas para a natureza impulsiva tanto na coletividade quanto no indivíduo. Freud (1930/1996) considera a influência dos grandes líderes do passado como parâmetro de modelo absorvido na formação do superego coletivo. Conclui: “Ele se baseia na impressão deixada atrás de si pelas personalidades de grandes líderes – homens de esmagadora força de espírito ou homens em quem um dos impulsos humanos encontrou sua expressão mais forte e mais pura e, portanto, quase sempre, mais unilateral” (FREUD VIII, 1930/1996, p.144).

Freud (1930/1996) reflete sobre a função terapêutica em uma lacuna psíquica importante que demanda investimento do analista e do analisando que é a do superego, instância importante para a formação moral e ética. Assim afirma: “A ética deve, portanto, ser considerada como uma tentativa terapêutica – como um esforço para alcançar, através de uma ordem do superego, algo até agora não conseguido por meio de outras atividades culturais” (FREUD VIII, 1930/1996, p.145).

Ao prever a potencialidade de desenvolvimento civilizatório e os efeitos colaterais sobre os instintos individuais, Freud (1930/1996) faz uma observação que em diferentes épocas não pode ser contestada pelas evidências históricas, assim constata: “Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda,

não teriam dificuldade em se exterminarem uns aos outros, até o último homem” (FREUD VIII, 1930/1996, p.147).

Ricoeur (1977) parece estabelecer uma coerência entre o princípio da realidade com a consciência no que diz sentido ao conhecimento adquirido da razão. Essa relação pode ser identificada em seu questionamento: “Em que consistirá, enfim, o princípio de realidade que passa a anunciar uma sabedoria além da ilusão e da consolação? ” (RICOEUR, 1977, p. 257).

A felicidade, em seu sentido reduzido é uma escolha e uma questão econômica de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de onde alcançara independência do mundo externo, a fim de adaptá-lo a seus desejos unicamente através da constituição psíquica. A alternativa da técnica de vida que viabiliza satisfações substitutivas é oferecida pela fuga para enfermidade neurótica efetuada ainda quando jovem. Argumenta o defensor dessa técnica: “Qualquer escolha levada a um extremo condena o indivíduo a ser exposto a perigos, que surgem caso uma técnica de viver, escolhida como exclusiva se mostre inadequada” (FREUD, II, 1930/1996, p.91).

Freud (1930/1996) faz a referência sobre essa ordem como algo que deve ser buscado, que é possível ser buscado e que confere com um modelo idealizado de ação e conhecimento, este ideal já foi apresentado na *Ética a Nicômaco* e não apresenta nenhuma contrariedade sobre a idealização do Bem. No entanto Freud (1930/1996) destaca que apesar de haver esse ideal apresentado na ordem da regularidade astronômica esse modelo não é inato e difere do que chama de tendência inata para o descuido. E sobre isso filosofa:

Deveríamos ter o direito de esperar que ela houvesse ocupado seu lugar nas atividades humanas desde o início e sem dificuldade, e podemos ficar admirados de que isso não tenha acontecido, de que pelo contrário, os seres humanos revelam uma tendência inata para o descuido, a irregularidade e a irresponsabilidade em seu trabalho, e de que seja necessário um laborioso treinamento para que aprendam a seguir exemplos celestes (FREUD, 1930/1996, p. 100).

Ao mencionar uma tendência humana imperfeita, Freud (1930/1996) não difere da posição aristotélica sobre a natureza dos prazeres, da parte da natureza primitiva da tendência intemperante de todo ser humano, entretanto um princípio dado como modelo a ser buscado lhe é oferecido como possibilidade de adequação ao *ethos* individual, à *hexis* da natureza humana.



O Bem Supremo de Aristóteles como uma espécie de compulsão que tende a uma repetição dada de determinada ordem por ela estabelecida para orientar o homem decisões sobre onde, como, quando, de que forma e de que maneira é preciso agir conforme algo. Freud (1930/1996) dessa forma relata:

A ordem é uma espécie de compulsão a ser repetida, compulsão que, ao se estabelecer um regulamento de uma vez por todas, decide quando, onde e como uma coisa será efetuada, e isso de tal maneira que, em todas as circunstâncias semelhantes, a hesitação e a indecisão nos são poupadas (FREUD, 1930/1996, p.100).

A verdade que consiste no Sumo Bem representado na teoria aristotélica é equivalente a qual a psicanálise freudiana apresenta, mas uma qualidade desta última característica chama atenção, sobre o comportamento repetitivo que leva a compulsão. Em Aristóteles e Freud a verdade que deve ser parâmetro de princípios para as ações corretas.

O inconsciente do homem que abriga o prazer original poderia ser analisado com a parte da alma irracional a qual Aristóteles associou com a parte da alma humana onde abriga as primeiras sensações humanas. Freud (1930/1996) segue sua reflexão sobre os instintos inibidos e originais onde atribuem a eles o papel de criação de novos vínculos sociais, diz ele “Ambos - o amor plenamente sensual e o amor inibido em sua finalidade – estendem-se exteriormente à família e criam novos vínculos com pessoas anteriormente estranhas” (FREUD, 1930/1996, p. 108).

Ao se referir que deve existir algo que direciona a ação prática que antecede a (*episteme*) referida aqui como ordem, pode-se atribuir uma relação lógica com a teoria aristotélica a respeito da faculdade calculativa da (*phronesis*) ou do que é anterior a norma, a virtude de agir corretamente (*Arete*), ou ainda pelo juízo operado da percepção do sensível ou operado pelo pensamento discursivo *dianóia*, ou pelo desejo (*orekis*) racional (*boulesis*) capaz de produzir um silogismo prático, ou pelo bom temperamento (*eukrasis*) que atua para o bem estar e por fim outra condição anterior a todas, pela disposição natural (*hekis*) formado pela aparência (*phanestai*) e sua respectiva opiniões sobre (*doczasein*) e crença (*nomizein*).

Um homem com predominância erótica priorizara os seus relacionamentos emocionais. O predominante narcisista buscará as satisfações de seus processos mentais internos, seus interesses serão localizados pela natureza de seus talentos e sublimação instintiva. O homem de ação escolherá testar suas forças no mundo externo. A psicanálise freudiana considera que qualquer escolha instintiva excessiva e exclusiva é

nociva e o uso deficiente dos componentes libidinais indispensáveis às realizações posteriores que consiste em: desenvolvimento da capacidade de controle de seus impulsos e desejos resultando em dificuldade nas adaptações ao mundo externo e na capacidade de execuções de tarefas complexas.

As primeiras experiências sensoriais e adaptativas interferem no desenvolvimento do aparelho mental, mas, essa atividade de controle – satisfação persiste ao longo de sua existência em diversas formas de conduções de busca em realizações. Essas realizações das satisfações constituem em um modelo de estrutura racional, instintiva e afetiva que a princípio parece refutar a possibilidade de um indivíduo vir a se constituir como o idealizado virtuoso aristotélico. Também não apresenta indícios de que a estrutura tanto a instintiva quanto a emocional possa ser impedida de exercerem controle sobre a razão humana a qual em seu nível mais elevado é o que a psicanálise considera ser a consciência, portanto a idealizada felicidade aristotélica demonstra ser viável na compreensão da psicanálise considerando que a felicidade é uma condição de aperfeiçoamento e o mal-estar da civilização é um estado pertencente ao caráter da alma humana e do *ethos* que impulsiona a superação tendo como um fim o bem comum e a felicidade.

#### 4 A ANÁLISE FILOSOFICA E PSICANALÍTICA SOBRE A FORMAÇÃO DO CARÁTER MORAL E ÉTICO

Para compreender a alma é preciso saber onde ela se situa, e para que, o que afeta a alma e o que antecede a ela, o que é igual a ela e o que é contrária, do que ela é formada e do que não é formada. Todas essas questões se tornam tangíveis através do conhecimento dos fundamentos da própria existência que corresponde a ciência, mas é o conhecimento dela que a torna acessível, ativa, e que dá sentido a sua existência. O conhecimento só pode ser adquirido por aquilo o que o forma e o toca, que são o que é o semelhante e o contrário que consiste no que é a própria ciência, ou seja, é o próprio conhecimento e o que antecede a ele. O conhecimento, a ciência e a verdade, cada qual são vistas como uma possibilidade tangível enquanto se fazem objetos conhecíveis por ser o próprio objeto de conhecimento em composição, forma e essência de si e dos contrários reconhecidos como próprio objeto e como objeto estranho. O reconhecimento sobre as formas e seus contrários são tangíveis quando se compreende a própria existência enquanto “*entêntia*” desse “*ente*”, de sua forma e de seus “*eidós*”. Se o conhecimento é a percepção que o agente do conhecimento possui de seus contrários uma vez que só pode ser percebido e distinguindo do que é formado aquele que o detém em si as qualidades que são contrárias mesmo estando sobre influência de seus iguais e de seus contrários.

De acordo com a obra aristotélica *De Anima* a alma é indivisível, mas sendo algo inteiro é divisível em partes inseparáveis uma das outras, as partes da alma são entre si da mesma espécie em relação a alma como um todo (DA 411b19). Cada composto da alma sendo de espécies entre si possuem características similares a alma como todo, mas não quanto suas partes. A alma primeiramente se defini algo não determinado, e posteriormente algo que é determinado pela sua própria existência determina em parte a alma embora sua existência é que determina a parte como um todo. Para conhecer o todo, seja no sentido da ordem cósmica como no sentido da alma, é preciso conhecer as unidades que formam esse complexo e bem estruturado ser humano e seu ambiente.

#### 4.1 O PRAZER COMO PRINCÍPIO PSÍQUICO

Aristóteles apresenta sua análise sobre a alma como esse composto entre ser humano e o universo com suas leis físicas, naturais como uma unidade que interagem e se forma compartilhando das mesmas composições e sob uma ação mútua de forças que movem a ações. Ricouer (2014) considera a teoria aristotélica como uma filosofia da substância, sensível e móvel. Outra característica da alma, de acordo com o intérprete aristotélico é de qual ela é determinada pela matéria. O autor finaliza sua compreensão sobre a alma sendo ela um composto de matéria, potência e forma submetida em atualização. Na teoria freudiana, um primeiro mecanismo psíquico apresentado, o princípio do prazer, este visa inicialmente o controle entre desprazer e prazer na primeira experiência perceptiva da psique que ocorre no corpo. As teorias, aristotélica e freudiana, apresentam o ser humano como um composto de corpo e alma ou corpo e sistema psíquico, onde as primeiras experiências da parte sensitiva da alma ou do sistema psíquico que envolve dor e prazer. Em ambas as teorias as primeiras sensações são o ponto de partida das experiências. Nas concepções aristotélicas e freudianas, o prazer assume um caráter evolutivo de acordo com as potências da alma ou da psique de acordo com o desenvolvimento do caráter.

O prazer do caráter vicioso é o prazer que consiste em não estar submetido a um nível de controle moral, que é adquirido segundo a disposição do caráter que tem como potência produzir algo similar a si e segundo seus objetos como é destacado em DA 415a22. A alma nutritiva, perceptiva e locomotiva tende a buscar seus objetos segundo a nutrição, a percepção e a locomoção, tais atividades são descritas em DA 415a14 como antecedentes à potência e tem uma natureza conservadora segundo DA 416b11. A primeira alma descrita por Aristóteles é esta capacidade de gerar um fim como a si mesmo, DA 416b23. A alma perceptiva é movida e afetada, mas não se percebe a si pois sua existência não é segundo atividade e sim como potência ao sofrer afecção essa afecção só pode ser afetada a algo semelhante a si 41b32.

Da mesma forma em Freud o aparelho psíquico é regido por um estímulo anterior que visa sua conservação e tem como objetivo a sua própria natureza e tende a buscar a sua conservação. Na psicanálise a primeira composição psíquica é a da vida orgânica conduzidas pelos instintos primeiros da natureza orgânica que visa a sua conservação ao estado anterior aqui se encontra a primeira definição de instinto de conservação a que visa conservar seu estado anterior e que leva ao estado inicial de

desprazer, definido como instinto de morte. Esse caminho que visa a satisfação e conduz ao estado anterior de necessidade é o que define a compulsão à repetição do estado anterior da natureza intemperante e da natureza neurótica ocasionada de forma viciosa conforme a primeira natureza da alma sensitiva e da condição psíquica instintiva ao qual ainda não se pode falar em consciência senão de instintos de sobrevivência e de conservação.

Essas primeiras experiências estariam na alma sensível e na instância psíquica, a do id, a qual reside os instintos de conservação que levam a manutenção da vida orgânica e seus objetos são anteriores à potência da alma ou a atividade psíquica. Para Aristóteles o animado é o produto da geração com o que se nutre e para Freud o que anima o movimento psíquico é o retorno ao estado de substância inanimada anterior à matéria. A atividade que ocorre nesse processo psíquico ou de acordo com essa potência da alma são atividades segundo a natureza orgânica da alma sensível ou da parte instintiva do aparelho psíquico. Essas atividades são realizadas pela potência da alma nutritiva e sensitiva ou pelos instintos primitivos da primitiva alma ou sistema psíquico que são da natureza comum aos demais seres vivos. A compulsão a repetição da natureza do caráter vicioso e da neurose são explicadas pelo mesmo princípio de funcionamento que resultam compulsivamente ao retorno ao estado anterior de satisfação.

#### **4.1.1 Os prazeres do vício e os vícios dos prazeres**

A natureza do prazer é buscar a satisfação e o retorno ao estado anterior, é o que ocorre na potência da alma nutritiva e sensível como nas experiências psíquicas instintivas de auto conservação. Como essa natureza primitiva não é de caráter racional, as experiências tendem ao vício, a compulsão, um caráter onde essa potência não está submetida aos exercícios das outras potências da alma ou dos demais processos evolutivos psíquicos tendem a formar um caráter intemperante, ou uma estrutura psíquica psicótica ou perversa que não é capaz de aceitar os ditames das leis morais das demais potências da alma ou das demais estruturas psíquicas responsáveis pela moderação dessa natureza compulsiva dos instintos primeiros de sobrevivência. A natureza dos objetos da alma ou da vida instintiva tal como sua potência ou sua estrutura tem fins semelhantes, o retorno a inércia, e por ser anterior a consciência ou a razão, suas experiências são registros sensíveis ou pulsionais que antecede a

representação psíquica e que também são objetos primeiros do afeto e das emoções em relação com o ambiente que afeta enquanto meio de ação. A parte perceptiva e cognitiva da alma e da estrutura psíquica é a percepção e o conhecimento em potência e em atualidade e tendem a ser a mesma coisa.

A teoria freudiana também estabelece parâmetros de definição para caráter que visam o bem comum como fim de suas ações e para ações que visam como fim a civilização. Essas duas finalidades das ações e do destino atribuído aos prazeres são similares e servem de justificativa para compreender o comprometimento patológico segundo cada ação praticada por determinado caráter. Também possibilita visualizar quais ações são esperadas dos sujeitos mais aptos a viverem harmonicamente em sociedade. A psicanálise apresenta argumentos semelhantes à ética aristotélica para estabelecer um parâmetro para a constituição psíquica com maior comprometimento como o do caráter vicioso abordado pela filosofia aristotélica. Apesar dessa semelhança da psicanálise freudiana para com a teoria aristotélica, a psicanálise não atribui ao indivíduo uma condição de virtude e nem uma condição de alcance de um estado final possível à felicidade. A psicanálise embora não estabeleça um parâmetro para uma vida feliz, ela sugere a possibilidade de tratamento terapêutico que visa a melhora do estado patológico. Viabilizar uma possibilidade de tratamento pode representar o caminho para um processo de aperfeiçoamento que situe o indivíduo um pouco mais próximo de uma condição similar a virtude ou estabeleça uma situação mediana mais afastada do caráter propriamente vicioso.

Considerando que a psicanálise formula sua teoria em um sujeito marcado pela culpabilidade, esta teoria se justificaria em não admitir termos usados na ética aristotélica como virtude e felicidade, pois a culpa para Aristóteles não pertence a mais elevada virtude. Embora a culpa na teoria aristotélica não classifique o virtuoso propriamente dito também não atribui ao acrático o caráter segundo os piores vícios. Na psicanálise a culpa é compreendida como uma condição necessária para o estabelecimento de um parâmetro mais adequado a normalidade uma vez que a culpa de um caráter perverso, caráter este o qual não foi foco de objeto de estudo de Freud. O excesso de culpa também é uma condição em que atribui um caráter psicótico de um sujeito desconectado da realidade ao qual também não é objeto de estudo de Freud. A ética freudiana avalia a situação intermediária do sujeito que adoce visando possibilidade terapêutica, essa condição intermediária favorece estabelecer relações teóricas com a *ética nicomaquéia*. Mas quanto à ausência de culpa do caráter virtuoso, isso poderia representar um entrave para a proximidade teórica entre o teórico grego e o

teórico contemporâneo. É preciso delimitar bem a questão sobre a culpa presente no conflito neurótico uma vez que esta permanece em um nível racional fora da lembrança e pertence à natureza primeva a qual não há censura em relação às potencialidades da alma intelectual.

De certa forma, se a psicanálise atribui uma possibilidade terapêutica para melhor adaptação do indivíduo em seu ambiente, certamente está considerada uma possibilidade de movimento sobre as sensações, sentimentos, afetos, e ideias do pensamento. Esse deslocamento das afecções psíquicas ou anímicas indica a possibilidade em um equilíbrio através de uma mediania ou em direção às faculdades mais elevadas de discernimento.

Nesse aspecto quantitativo a teoria do prazer não é explicada por uma teoria da carência, mas apenas considera a quantidade de energia que escoia por essas atividades. Uma segunda definição para o prazer é proposta por Aristóteles. O segundo viés é sobre o prazer como sensação que acompanha a realização sem impedimentos de determinada potencialidade da alma. Segundo Mezan (2002) essa teoria pode ser utilizada na psicanálise em comparação com as “satisfações preliminares” em que Freud exemplifica o ato da carícia. O exemplo do ato de carícia é contraditório à teoria do prazer freudiana em que o prazer deve ser a eliminação da excitação, destaca o autor: “A carícia é uma contradição na teoria psicanalítica do prazer, porque produz excitação e prazer simultaneamente. Na teoria mais simplificada, quanto mais excitação, mais desprazer, já que o prazer consiste na eliminação da excitação” (MEZAN, 2002, p.364). Para resolver esse impasse Mezan (2002) atribui ao gesto de acariciar como um representante psíquico da pulsão em sua dimensão de significante atribuído ao gesto. Para solucionar esse impasse, o autor detalha essa diferença entre a teoria do prazer e o representante pulsional:

A carícia, por outro lado, consiste na produção de uma excitação leve e propiciadora de prazer. Ela consiste na introdução de uma sensação sobre uma parte da pele que está preparada para recebê-la: alguém que passa a mão no seu cabelo, um beijo, uma coisa desse tipo. Alisar não é a mesma coisa que esfregar, é qualitativamente diferente. A sensação prazerosa não provém apenas do movimento mecânico sobre a pele: quem acaricia está dizendo que gosta do parceiro- é um gesto simbólico. É impossível compreender o mecanismo do prazer só em termos pulsionais, sem levar em conta pelo menos o representante psíquico da pulsão, ou seja, a dimensão significante que os gestos possuem (MEZAN, 2002, p.365).

Mezan (2002) destaca que é fácil compreender o prazer em Aristóteles na esfera da atividade humana e o processo de sublimação das pulsões que representa o



progresso da sociedade. Pela invenção por meio da sublimação das pulsões é que ela possibilita uma retribuição tanto ao que a cria quanto aos que a recebem.

Se Aristóteles tem razão no que afirma – e tudo leva a crer que sim -, torna-se simples compreender o prazer envolvido na invenção de algo novo, seja em que esfera da atividade humana se der essa invenção. É o mesmo que dizer que a sublimação das pulsões individuais vai depender a inovação cultural, artística, poética ou institucional (MEZAN, 2002, p.365).

O que foi descrito até então sobre a sublimação quanto ao regime de satisfação é o aspecto positivo da cultura sobre os instintos primevos e as pulsões, existe, porém, o aspecto de hostilidade. Nas palavras de Mezan (2002), esse processo é descrito: “Nessa versão das coisas a agressividade não tem origem independente: ela não é um fenômeno pulsional, mas uma ação derivada, produzida no indivíduo como reação pela impossibilidade da satisfação se satisfazer” (MEZAN, 2002, p.365). Então a impossibilidade em sublimar a agressividade aparece de forma heteroagressiva. Assim ocorre: “A agressividade aparece como dirigida contra o outro – heteroagressividade – visando a eliminar, ou pelo menos minorar a coerção imposta à pulsão sexual” (MEZAN, 2002, p.365). O que ocorre nesse caso da heteroagressividade – a libido transformada se torna em agressividade. A auto-agressão pode vir pelo mecanismo que Freud denomina deflexão da qual a agressividade originalmente interna se torna externa como um sintoma neurótico, em forma de culpa. Para a Correio e Correio (2017), os termos: emoção, paixão e pulsão compactuam com um elemento comum para a filosofia e a psicanálise que é a noção de movimento proveniente de uma energia que impele o sujeito a uma ação que visa um fim (CORREIO e CORREIO, 2017, p.321).

A abordagem sobre o tema prazer-desprazer também influencia a teoria do desejo e do afeto em Aristóteles e Freud. A abordagem entre a ética aristotélica e freudiana aborda a teoria da ação e o mal-estar na civilização e sua relação com a felicidade a partir do prazer como fonte de realização. A busca pelos prazeres são as primeiras formas de motivações para as ações humanas, e a felicidade é o bem final visada pelas ações do caráter virtuoso e do neurótico. No entanto muitas ações de sujeitos civilizados geram mal-estar ou são causas de mal-estar e não proporcionam prazer ao indivíduo. Por outro lado, muitas ações que proporcionam determinados prazeres são fontes de mal-estar e não contribuem para a felicidade. A forma com que o indivíduo estabelece suas ações com vista no prazer e as ações praticadas por indivíduos de diferentes disposições de caráter moral conferem características de um sujeito

vicioso ou virtuoso. Na ética aristotélica, a felicidade é o bem final digno do caráter virtuoso.

#### 4.1.2 O desejo e a educação dos prazeres

Na concepção aristotélica, a alma ou a estrutura psíquica é substância e forma do corpo, o ser humano é um composto de alma e corpo ou atividades mentais como psiquismo e corpo. A alma ou atividade psíquica é composta por uma alma ou estrutura psíquica irracional (da natureza animal) e outra racional (da natureza humana). A alma irracional é em parte vegetativa e em parte sensitiva e, por fim, em parte apetitiva. A parte vegetativa da alma irracional é responsável pelas atividades de nascimento, nutrição, crescimento e reprodução, comum a todos os seres vivos. A parte da alma irracional é a sensitiva comum aos animais e responsável pelos cinco sentidos, esta possibilita o início do conhecimento pela sensação e na sua função dor/prazer possui a dupla função lembrança /imaginação. Outra parte apetitiva que compõe a alma ou a psique irracional é nos animais a responsável pelas sensações e memórias. A alma apetitiva de natureza irracional, no homem é responsável pela sensação de prazer e dor que permite desejo e imaginação. O desejo tem como fonte o prazer e a imaginação como fonte a dor. Da sensação e do apetite é que resultam as paixões e as emoções as quais são as disposições do caráter virtuoso ou vicioso de acordo com a relação de obediência ou resistência em relação a *phronesis* presente pelo do hábito. O hábito estabelece uma ordem reguladora dos prazeres e dos sentidos, das emoções e desejos que compõem a parte irracional e individual, estabelece também a adaptação das relações sociais pertencente à natureza irracional coletiva organizada pela *phronesis*. Da parte irracional da alma consta aqui uma síntese das disposições das virtudes éticas.

Em termos psicanalíticos, a composição dessa natureza sensitiva e apetitiva compõem as estruturas do id que é oposição ao princípio racional presente no superego e a estrutura do ego que é a obediência ao princípio racional pelo superego. O superego é de caráter inconsciente, mas estabelece um princípio racional sobre os prazeres e sensações de moderação e de pudor sobre as emoções que pode ser considerado como culpa. O superego estabelece princípios racionais de ordem coletiva nas relações sociais organizadas também de forma inconscientes.

O primeiro tratado sobre os prazeres desenvolvido por Aristóteles parece corresponder à compreensão psicanalítica sobre as influências deles na formação do

caráter ou na estrutura psíquica. Assim como Freud oferece justificativas para compreender a atuação dos prazeres como sendo inconsistentes para a adaptação na civilização, Aristóteles refuta a hipótese de que os determinados prazeres sejam fundamentais para a aquisição do bem supremo, a *eudaimonia*. O filósofo acrescenta outras espécies de prazeres originários das virtudes morais e, sobretudo, das intelectuais os quais irão contribuir para a vida feliz. Dessa maneira poderemos compreender o quanto de atual e contemporâneo existe na teoria aristotélica e o quanto a psicanálise se aproxima da filosofia tradicional na compreensão da constituição do caráter e do psiquismo.

O hábito, tanto na teoria aristotélica quanto na freudiana, desempenha um papel de moderador sobre os prazeres e desejos e contribuem para a educação dos prazeres e desejos, assim como o uso do princípio da razão pode desempenhar papel moderador. Existem ditames da razão, como os da consciência, que oferecem os primeiros conceitos sobre o certo e errado. Pela semelhança entre esses ditames, é possível relacionar os princípios da reta razão aos princípios que formam o ego e o ideal do ego. Na teoria aristotélica, as virtudes morais provêm da boa educação sobre os prazeres e paixões, e sem essa educação não é possível avançar para as virtudes do intelecto da alma. Assim como o ser humano é explicado por Aristóteles como ser sensível no qual, os prazeres e desejos, se não forem educados, dão origem aos vícios, de tal maneira o compreendemos na psicanálise como o sujeito formado em suas origens pulsionais que precisam de interdições psíquicas para formar o ego e o ideal de ego nos mesmos princípios educacionais aristotélicos.

Da mesma forma como Aristóteles menciona a mediania sobre os prazeres e as paixões para a aquisição das virtudes morais e posteriormente as intelectuais, também para Freud as interdições e o estabelecimento de uma lei são fundamentais para o desenvolvimento da formação psíquica, para a contenção do ser pulsional, embora acredite que as pulsões se manifestam em diferentes fenômenos psíquicos presentes durante toda vida. Na psicanálise as pulsões devem ser contidas por um mecanismo de uma espécie de mediania que, por um lado, evite um trauma além do suportado, controlado pela força da repreensão, e que evite, por outro lado, a compulsão originada pela falta do controle sobre os impulsos. A *culpa* é um componente estrutural na formação das neuroses e grande influenciadora do sofrimento e de ações de origem inconsciente que atua no inconsciente, pré-consciente e consciente, assim como o termo *apraxia* está presente em alguns vícios e virtudes morais na teoria aristotélica.

A constituição da alma apresenta semelhanças significativas com a constituição do aparelho mental consciente, pré-consciente, inconsciente representado pelo id, ego, superego, ideal de ego. A constituição da natureza humana do meio ambiente, da comunidade da política e do cosmos é compatível e sofrem mutuamente interferência entre si contribuindo para a formação do caráter segundo os vícios ou virtudes. Essa ideia que inclui a natureza política ao indivíduo e a natureza individual na política social está presente em Aristóteles e em Freud.

O caráter moral dos vícios e virtudes abordados na obra da *Ética a Nicômaco* e as natureza compulsória dos vícios pelos prazeres corporais, a influência do hábito e da educação sobre os prazeres, desejos e afetos são compatíveis com as teorias psicanalíticas. O caráter vicioso incontinente descrito na obra *nicomaqueia* supõe-se ser compatível com as descrições do neurótico das obras freudianas a quem se destina a técnica terapêutica.

A adaptação moral, intelectual e psíquica, na filosofia aristotélica e na psicanálise, é adquirida por influências externas e o ideal é que sejam afetadas proporcionalmente conforme sua natureza mediana. As ações individuais precisam ser educadas através do meio externo que também possui as mesmas características originárias do indivíduo, essa educação sobre as ações visa ajustar o caráter. Essa educação do meio ao indivíduo é encontrada na ética aristotélica e na psicanalítica, são responsáveis pela educação dos prazeres que resultam em desejos por ações que tenham como fim trocas afetivas, fins práticos e aplicações teóricas.

A abordagem aristotélica do tema prazer-desprazer permeia a ética aristotélica na teoria da ação e das escolhas atribuídas à disposição viciosa e virtuosa das disposições morais e intelectuais. De forma semelhante à abordagem aristotélica sobre prazer-desprazer estão presentes na teoria psicanalítica de Freud sobre a formação psíquica e da constituição neurótica expressa também por ações e escolhas de acordo com cada caráter.

A teoria freudiana também estabelece parâmetros de definição para caráter que visam o bem como fim de suas ações e para ações que visam como fim a civilização. Essas duas finalidades das ações e do destino atribuído aos prazeres são similares e servem de justificativa para compreender o comprometimento patológico segundo cada ação praticada por determinado caráter. Também possibilita visualizar quais ações são esperadas dos sujeitos mais aptos a viverem harmonicamente em sociedade. A psicanálise apresenta argumentos semelhantes à ética aristotélica para estabelecer um parâmetro para a constituição psíquica com maior comprometimento como o do caráter

vicioso abordado pela filosofia aristotélica. A psicanálise sugere a possibilidade de tratamento terapêutico do estado patológico que ainda preserva condições reversíveis a uma condição restauradora. Viabilizar uma possibilidade de tratamento pode representar o caminho para um processo de aperfeiçoamento que situe o indivíduo um pouco mais próximo de uma condição similar à virtude, ao estabelecer uma situação mediana a fim de evitar a consolidação do caráter propriamente vicioso.

Considerando que a psicanálise formula sua teoria em um sujeito marcado pela culpa, esta teoria não admite termos usados na ética aristotélica como virtude e felicidade, pois considera que a interação do homem ao *ethos* o afeta de forma a torná-lo melhor ou pior enquanto sujeito moderado. Freud considera a culpa em um sujeito neurótico como uma condição moderadora que serve de ditames para melhoramento do caráter. Quando a culpa acessa a consciência, esta se extingue devido ao melhoramento atingido do caráter e aí se encontra a condição mais próxima ao que Aristóteles nominou como virtude. Embora a culpa na teoria aristotélica não seja o qualificativo do virtuoso propriamente dito, também não atribui ao acrático o caráter segundo os piores vícios e nem desconsidera a possibilidade de cura.

Na psicanálise a culpa é compreendida como um componente necessário para estabelecimento de um parâmetro mais adequado a normalidade uma vez que a culpa define senso de moralidade das ações. Na psicanálise a ausência da culpa é uma condição extrema que atribui um caráter perverso, a qual não foi foco de objeto de estudo de Freud. O excesso de culpa também é uma condição extrema em que atribui um caráter psicótico de um sujeito desconectado da realidade ao qual não é objeto de estudo de Freud. A ética freudiana avalia a situação intermediária do sujeito que adoece visando possibilidade terapêutica, essa condição intermediária favorece estabelecer relações teóricas com a *Ética Nicomaqueia*. É preciso delimitar bem a questão sobre a culpa presente no conflito neurótico uma vez que esta permanece em um nível racional fora da lembrança e pertence à natureza primeva a qual não há censura em relação às potencialidades da alma intelectiva.

De certa forma, se a psicanálise atribui uma possibilidade terapêutica para melhor adaptação do indivíduo em seu ambiente, certamente está considerado uma possibilidade de movimento sobre as sensações, sentimentos, afetos, e ideias do pensamento. Esse deslocamento das afecções psíquicas ou anímicas indica a possibilidade em um equilíbrio através de uma mediania ou em direção às faculdades mais elevadas de discernimento.

O prazer é a primeira experiência e suas vivências ativam a lembrança que irá produzir a imaginação de obtenção de prazeres através dos meios que são seus objetos afetivos. Seus objetos e objetivos atualizam com as novas experiências em elaborações mais atuais proporcionadas pelas novas experiências mais elaboradas mas nunca se desprendendo das primeiras experiências. Assim destaca Ricoeur (1967): “Assim como a imaginação do objeto e os meios para alcançá-lo, a imaginação do prazer deve ser compreendida a partir da própria experiência do prazer que é contemporânea à percepção”<sup>4</sup>(RICOEUR, 1967, p.95).

Ricoeur (1967) destaca que na abordagem aristotélica a atividade como primeira relação à sensibilidade antecede o prazer, pois o prazer é a sequência de uma tensão da necessidade, assim a imaginação do prazer decorre da sequência da necessidade, imaginação é o que insere o afeto sensível ao afeto ativo. O que o autor afirma é que das relações primitivas sensíveis não ocorrem de forma autônoma é preciso uma fonte de satisfação que fará com que as relações afetivas sejam a imagem para a satisfação sensível.

Como a percepção com efeito, o prazer é imediatamente posterior à tensão da necessidade: a atividade é a primeira em relação à sensibilidade; não há autonomia do prazer; é o índice de uma necessidade em vias de satisfação; isso é bem conhecido e foi fortemente dito por Aristóteles e deve ser repetido com algumas nuances da expressão; se, portanto, o homem é capaz de buscar o prazer para si mesmo e de fazer dele um motivo autônomo, ele não é mais a flor unida à juventude, ele é uma flor cortada e logo uma resistência na atividade humana, através da qual a flauta poderia ser inserida: a afeto sensível do afeto ativo do qual é por Destino o indicador; será justamente na imaginação que essa cisão ocorrerá. Mas, antes de ser o convite à flauta, a imaginação do prazer depende do prazer real, que vem em segundo lugar em relação à necessidade<sup>5</sup> (RICOEUR, 1967, p.95).

O prazer e a dor é um encontro perceptível com o objeto, a dor é encontrada numa percepção onde só o prazer pode acalmar diante da aproximação do objeto que gera a satisfação. O prazer é posterior ao gozo dentro do ciclo de necessidades, em que o gozo está além do prazer sensorial, pois ele se aplica em diversas facetas, afetivas, adaptativas, prática, intelectivas, mas nunca se desprende da necessidade primordial de

---

<sup>4</sup> Comme tout à l'heure l'imagination de l'objet et des moyens pour l'atteindre, l'imagination du plaisir doit être comprise à partir de l'épreuve même du plaisir est contemporain de la perception. (*Nossa tradução*).

<sup>5</sup> Comme la perception en effet, le plaisir est postérieur en droit à la tension du besoin: l'activité est première par rapport à la sensibilité; il n'y a pas d'autonomie du plaisir; il est l'index d'un besoin sur la voie de la satisfaction; cela est bien connu et a été fortement dit par Aristote et doit être répété à Quelques nuances près de l'expression; si donc l'homme est capable de poursuivre le plaisir pour lui-même et d'en faire un motif autonome, il n'est plus la fleur jointe à la jeunesse, c'est une fleur coupée et bientôt résistance dans l'activité humaine par où pourra s'insérer la flaute: l'affect sensible de l'affect actif dont il est par Destination l'indicateur; ce sera précisément dans l'imagination que cette scission s'opérera. Mais, avant d'être l'invitation à la flaute, l'imagination du plaisir est tributaire du plaisir effectif, lequel est second par rapport au besoin. (*Nossa tradução*).

todo ser que pauta o início e o fim da sobrevivência. Por essas inúmeras transfigurações do prazer que parecem assumir um processo evolutivo conforme a atividade de outras capacidades psíquicas que derivam do objetivo primordial da primeira capacidade, a sensível. Por partir da sensibilidade para as demais capacidades no objetivo e por ir de encontro a satisfação primeira, o prazer pode ser considerado enquanto função básica sensível para a natureza mais genuína até a natureza mais elevada. Da necessidade de sobrevivência da substância viva às atividades ainda não imagináveis que estão presente no cosmos, o prazer percorre um trajeto que pode ir do sublime e ao mesmo tempo banal. O prazer que supre a necessidade orgânica é a força motriz para o alcance do bem que está em busca de algo muito além da própria finalidade do prazer. Esse trajeto de desvio é a união da fronteira entre o conhecido e o desconhecido, do objeto-corpo e do desejo-movimento da alma-razão ou ego-prazer. (RICOEUR, 1967, p.96).

É o movimento da alma em busca do seu fim último que constitui a disposição e que é causa origem de movimento de outras disposições da alma. É movimento da alma que afeta outras atividades das demais potências anímicas e ter acesso às demais virtudes como novos meios de restabelecimento da natureza de origem e das novas formas que a afetarão. A composição dessa natureza orgânica afetada pelo ambiente que é incorporado a essa matéria em uma nova forma também visará novos meios de satisfazer seus fins originais e os adquiridos. Essa é a atividade da alma com disposição para a virtude, o de buscar refinamento da melhor forma para seus fins pelos melhores meios e é essa transitoriedade que permite o acesso as outras disposições. Essa condição da atualização do prazer se encontra elucidada nas discussões nos tratados do prazer da ética aristotélica de forma tão evidente quanto na teoria psicanalítica condição de vida e morte que os instintos, as pulsões, a libido e afetos buscam seus melhores fins no bem comum. Explica Ricoeur (1967):

O prazer em específico é localizado e diversificado é infinito, prazer de mil matizes, mantém com efeito relações complexas com os sentidos: é o prazer dos sentidos, gerado numa sensação, gratuito como tudo o que se encontra e se recebe; a esse respeito, não somos mais artesãos dela do que de nossas dores. Está ligada à fortuna tanto quanto ao nosso próprio corpo, que só gera suas próprias privações. É este prazer dos sentidos e não a satisfação profunda – *jouissance* ou *fruitio* – que é, através da imaginação, objeto dos artificios humanos; dificilmente podemos refinar a saciedade, mas os prazeres do tato, olfato, paladar, visão, audição. É por isso que os chamamos de sensíveis, pois as qualidades dos sentidos também são sensíveis; a sensorialidade e a afetividade hedônica e agradável são, aliás, quase



indistinguíveis (diferentemente da dor, que é em si uma espécie de sensação misturada ao tato)<sup>6</sup> (RICOEUR, 1967, p.96).

As dimensões de satisfações das atividades de acordo com cada disposição da alma são processos desencadeados pela percepção do sentido, a origem do movimento do pensamento que vincula a percepção sensível e real à imagem da possibilidade da realização da meta. Conclui Ricoeur (1967):

Assim, foi necessária uma longa e lenta ação corretiva de reflexão para dissociar, na impressão, os significados relativos a uma coisa cuja presença e estrutura ela revela. Essa história de nosso sentido em marcha para a objetividade não diz respeito ao nosso assunto. Por outro lado, ao dissociar-se, a sensorialidade pura faz aparecer por contraste e como resíduo a pura função do prazer que é anunciar a coisa tão boa quanto real. É neste momento que a imaginação vai se acentuar<sup>7</sup> (RICOEUR, 1967, p.97)

O prazer atualiza as atividades psíquicas com fins bem específicos e simples, ele tem sua origem no primeiro estado de natureza humana comum a todas demais formas de vida, surge da falta, da dor e da privação da matéria que também como substância a recompõe em sua matéria. Enquanto ser matéria, o prazer tem sua função de estabelecer a ordem da matéria, o sofrimento causado por uma privação nutritiva estabelece a primeira forma de manifestar sua degradação material e buscar recomposição. Essa dinâmica de reestabelecimento material é o estado intermediário do ser- matéria que entra em um movimento de ação exatamente por estar em um lugar intermediário, entre a falta e a possibilidade de satisfação. É nessa situação intermediária que se encontra as disposições tanto para o vício quanto para a virtude. Reestabelecer o estado de origem é fundamental para a continuidade da matéria, no entanto, ela se decompõe e precisa ser reestabelecida suprindo suas faltas que são as causas de seus apetites. Estar em constante satisfação é o objetivo final, mas que não pode permanecer constante, pois a

---

<sup>6</sup> Le plaisir spécifique, localisé et diversifié à l'infini, le plaisir aux mille nuances, entretient en effet avec les sens des rapports complexes: il est le plaisir des sens, engendré dans une sensation, gratuit comme tout ce qui est reconstruit et reçu; à cet égard nous n'en sommes pas plus artisans que des nos douleurs. Il est lié à la fortune autant qu'à notre propre corps qui n'engendre guère que ses propres privations. C'est ce plaisir des sens et non la satisfaction profonde – la jouissance ou fruitio – qui est, par l'imagination, l'objet des artifices humains; nous ne pouvons guère raffiner sur rassasiement, mais sur les plaisirs du toucher, de l'odorat, du goût, de la vue, de l'ouï. C'est pourquoi nous les appelons sensibles, comme sont aussi sensibles les qualités des sens; la sensorialité et l'affectivité hédonique et agréable sont d'ailleurs à peu près indiscernables (à la différence de la douleur qui est elle-même une espèce de sensation mêlée au tact). (*Nossa tradução*).

<sup>7</sup> Aussi a-t-il fallu une longue et lente action corrective de la réflexion pour dissocier, dans l'impression, les significations relatives à une chose dont elle révèle la présence et la structure. Cette histoire de no sens en marche vers l'objectivité ne concerne pas notre sujet. Par contre, en se dissociant, la sensorialité pure fait apparaître par contraste et à titre de résidu la fonction pure du plaisir qui est d'annoncer la chose comme bonne en même temps que réelle. C'est ce moment que l'imagination va accentuer. (*Nossa tradução*).

alma como matéria é afetada pela própria matéria é o que a degrada é o que a faz mover-se.

## 4.2 AS PAIXÕES E AS AFECÇÕES COMO COMPONENTES PSÍQUICOS

A alma apetitiva de natureza irracional, no homem é responsável pela sensação de prazer e dor que permite desejo e imaginação. O desejo tem como fonte o prazer e a imaginação como fonte a dor. Da alma ou atividade mental psíquica de natureza irracional composta pelas de natureza sensitiva e apetitiva. Da sensação e do apetite é que resultam as paixões e as emoções as quais são as disposições do caráter virtuoso ou vicioso de acordo com a relação de obediência ou resistência em relação a *phronesis* presente pelo do hábito. O hábito estabelece uma ordem reguladora dos prazeres e dos sentidos, das emoções e desejos que compõem a parte irracional e individual, estabelece também a adaptação das relações sociais pertencente à natureza irracional coletiva organizada pela *phronesis*. Da parte irracional da alma consta aqui uma síntese das disposições das virtudes éticas.

### 4.2.1 As paixões e as afecções viciosas e os vícios das paixões e das afecções

A alma racional responsável pelas virtudes dianoéticas possui a função intelectual que capacita para a aquisição do conhecimento pela função dupla do intelecto que é a passiva e depende da apreensão da ação dos objetos e da ativa que é o próprio ato do pensamento. A alma racional é composta por uma faculdade calculativa que dirige a ação visando um meio para alcançar outros fins e dependem do querer, pois não são determinadas por natureza.

A outra faculdade da alma racional é a faculdade científica que contempla as coisas que os primeiros princípios são invariáveis. Consiste em um entendimento teórico ou especulativo sobre assuntos universais que tem como objeto a verdade. Não se limita em dirigir as ações, mas de conhecer e definir sobre a melhor disposição de cada parte da alma. A faculdade científica é composta pelo *nous* parte do intelecto responsável pelo entendimento intuitivo que tem como objeto os primeiros princípios da demonstração e da ciência adquirido intuitivamente sem passar pela experimentação. Faz parte da faculdade científica também a sabedoria teórica ou *Sophia* que é o

conhecimento mais elevado e tem por objetos princípios primeiros e os fins últimos o que vem a ser a união do *nous* e da *episteme*. É o conhecimento contemplativo filosófico. As disposições da faculdade calculativa são compostas pela *téchne* que consiste em uma faculdade de produzir dirigida pela razão verdadeira e de um saber técnico. Também compõe a faculdade calculativa a *phronesis* que é uma sabedoria prática que consiste em deliberar sobre os meios para os fins desejados. Consiste em aplicar o saber de forma similar ao julgamento conforme os princípios universais suposto pela *episteme*, na aplicação do saber prático aos fatos particulares que supõe a experiência e sobre os particulares que supõe a deliberação. Atua também como persuasão sobre a parte irracional da alma sobre as emoções e as paixões. É responsável pelo bom conselho, pela perspicácia e pelo talento.

Os processos mentais conscientes do aparelho psíquico consistem no ego-pré-consciente em que o conhecimento é adquirido pela experiência do ego como objeto passivo e do ego consciência em que o ego é ativo no processo de produzir o pensamento. O ego é dirigido pelo superego que é responsável por estabelecer alguns ditames morais para os meios e fins das ações do ego. O superego é uma instância psíquica repressora e julgadora que estabelece critérios punitivos e adaptativos herdados da cultura para regular os processos psíquicos da educação sobre os prazeres nas ações morais. As ações morais são influenciadas pelo caráter educativo do superego responsável por apresentar uma característica de disciplinador que atua de forma inconsciente no indivíduo e no coletivo, mas também pode tornar-se consciente. O ego apresenta uma técnica provinda de um saber prático que serve como meios para os melhores fins atribuídos pela disciplina dos prazeres nas ações éticas. Essa técnica é denominada como sublimação. Os prazeres de caráter censuráveis encontram vazão nas diversas formas racionais das ações humanas produzidas pelas atividades artísticas, morais práticas, intelectuais, políticas e sociais que estimulam a sociedade para o desenvolvimento. É preciso mencionar que o caráter punitivo do superego severo que pode danificar a estrutura psíquica comprometendo a condição de estabelecer equilíbrio entre os desejos, afetos e seus representantes internos e externos. O ego ainda é influenciado por uma capacidade psíquica constituída das atividades morais, intelectuais e culturais por meio de identificações a um ideal de ego.

O ego-ideal serve como parâmetro de identidade do ego segundo um modelo ideal buscado como referência de valor ético, moral e intelectual. O ideal de ego é baseado em um entendimento teórico ou especulativo que contemplam objetos invariáveis dos primeiros princípios que visam objetivos necessários e universais da

verdade do objeto da consciência. A idealização, como processo mental descrito pela psicanálise é um entendimento intuitivo que tem por objeto os primeiros princípios demonstráveis cientificamente sem passar pelas sensações é um conhecimento adquirido intuitivamente. A identificação é um conhecimento universal e necessário demonstrado por deduções que julga sobre objetos universais e necessários e é uma verdade demonstrada logicamente. O *insight* tem como objeto os princípios primeiros e as razões últimas é o resultado do saber prático.

Para Ricoeur a vontade só é um poder decisório enquanto ela é um poder de movimento e a distinção entre decidir e agir é no sentido mais que no tempo pois uma coisa é projetar e outra é realizar. Um querer de um projeto que não se encontra sancionado, é um querer incompleto, a ação é a autenticação da vontade. “O que não realiza não há querer verdadeiramente” (RICOEUR, 1988, p.225). A legitimidade de uma intenção separada da eficácia da ação, a intenção é ilegítima quando separada da eficácia da ação, uma vez que a matéria é o que faz ser real a vontade. Destaca o autor:

Quando a consciência se enche de uma interioridade desdenhosa, o valor é ferido por uma esterilidade que o altera profundamente. Torna-se obsoleto e irrealizado, endurece e se coloca como obstáculo entre o gênio inventivo da vontade e a matéria da existência, onde os valores devem ser postos à prova (RICOEUR, 1988, p.226).

O autor considera que o desejo visa o prazer colocando seu objeto em uma função afetiva, inovando o que a psicanálise estabelece como o conflito da necessidade, assim destaca: “Todas as nossas análises anteriores reservaram o elemento mais importante do desejo; é a antecipação do prazer que dá à imagem do objeto plena nuance afetiva e enriquece de uma maneira nova a pura aflição da necessidade”<sup>8</sup>(RICOEUR, 1967, p.95). O que pode se observar com a afirmação do filósofo e psicanalista freudiano é que ocorre a transferência da necessidade do prazer para as condições afetivas das figuras que irão viabilizar os desejos primeiros.

A ética aristotélica e a psicanálise freudiana situam a condição biológica como a primeira fonte receptora para origem dos processos psíquicos que atualizam a função orgânica em representações de idéias, é o pensamento que provém da experiência real em forma de desejo. A lembrança do prazer e a imagem de como essa experiência pode se repetir é o que até agora foi possível atribuir ao estado de desejo. O estabelecimento

---

<sup>8</sup> Toute notre Analyse antérieure a tenu en réserve l'élément le plus importante du désir; c'est l'anticipation du plaisir qui donne à l'image de l'objet des nuances affective complète et enrichit de façon nouvelle la pure détresse du besoin. (Nossa Tradução).

entre a lembrança e a expectativa futura é o princípio do movimento para a ação ao bem final e a disposição para novos meios de cumprir o destino do prazer. Esse caminho é um caminho de intermédio que pode ser no ponto de vista psicanalítico um estado de inquietação que ativa a ação ao fim, um estado neurótico, uma disposição para a virtude ou para o vício. É o fim buscado pelo desejo e com uso de seus meios que resultará na ação que tende ao vício do prazer imediato ou do prolongamento deste na virtude, e porque não dizer na condição da neurose. Afirma Ricoeur (1967):

O prazer, de fato, entra na motivação pela imaginação: é então um momento de desejo. O desejo é a experiência presente da necessidade como falta e ímpeto, prolongada pela representação da coisa ausente e pela antecipação do prazer. Mas o que é essa antecipação do prazer? Seria de bom grado acreditar que o próprio prazer não pode ser imaginado, mas apenas sua decoração geométrica, suas circunstâncias objetivas. Conhecemos o famoso debate sobre a memória afetiva: observou-se, não sem verossimilhança, que não podemos imaginar um prazer, como ausente e não dado, sem antecipá-lo sob a forma de esboços motores e emocionais, de reviviscence que o torna de alguma forma presente e dado. Isso é verdade, mas nos enganamos quanto ao papel desse sentimento presente: não é de forma alguma o que sinto; é sobre esse tênue afeto sensível que antecipo o prazer futuro em que vivo. e prazer abundante; o sentimento presente é a efigie afetiva, o representante, o analogon (ou como queiram chamar) do prazer futuro<sup>9</sup> (RICOEUR, 1967, p.97).

Na obra aristotélica e na psicanálise freudiana, os sentidos que afetam o corpo, uma vez já afetado já não é mais apenas uma forma de recompensa, mas também um registro de memória que trará a possibilidade futura da imaginação, ou da lembrança desse registro. O que em Aristóteles é compreendido como atualização da atividade, em Freud são os, os deslocamentos, as transformações, os desvios, os representantes dessa matéria em constante transformação. Argumenta Ricouer (1967):

Podemos pensar que essa efigie afetiva do prazer futuro é o elemento mais importante do desejo e transforma profundamente a experiência pura da falta e até mesmo da coisa ausente. Dá carne e até uma espécie de plenitude ao desejo. A imagem do ausente é norteada por essa estranha presença que vale para uma ausência, mas que é como o emissário que avança; essa efigie afetiva vale para esse afeto sensível, ele próprio paradoxal, no outro ponto de

---

<sup>9</sup> Le plaisir, em effet, entre dans la motivation par l'imagination: il est alors un moment du désir. Le désir est l'épreuve présente. (Nossa tradução).  
du besoin come manque et élan, prolongé par la représentation de la chose absente et l'anticipation du plaisir. Mais qu'est cette anticipation du plaisir? On croirait volontiers que le plaisir même ne peut être imaginé, mais seulement son décor géométrique, ses circonstances objectives. On connaît le fameux débat sur la mémoire affective: on a remarqué, non sans vraisemblance, que nous ne pouvons imaginer un plaisir, comme absent et non donné, sans en avoir l'avant-goût sous forme d'esquisses motrices et émotionnelles, de reviviscence affective qui le rendent en quelque façon présent et donné. Cela est vrai, mais on se trompe sur le rôle de ce sentiment présent: ce n'est pas du tout lui que je sens; c'est sur cet affect sensible ténu que j'antecipe le plaisir futur dans lequel je vis à l'avance, comme dans un plaisir orrél et absent; le sentiment présent est l'effigie affective, le représentant, l'analogon (ou comme on voudra l'appeler) du plaisir futur. (Nossa tradução).

viragem da tensão e da posse, carente e realizado, militante e triunfante; ele apresenta a enigmática ambiguidade<sup>10</sup> (RICOEUR, 1967, p.97).

O conhecimento é proveniente do aspecto formal do prazer e a imaginação é a propriedade do pensamento que articula o saber prático, a possibilidade de cálculos para chegar ao fim almejado por meios do conhecimento. Pelo processo imaginativo é possível reconhecer as experiências passadas, ao mesmo tempo em que reconhece um fato real, emerge a possibilidade de cálculo para deliberar sobre meios e fins. Esse conhecimento é uma disposição da sabedoria prática considerando as definições aristotélicas, mas também é a função do ego que situa o sujeito em uma forma de consciência sobre seus meios de adaptação à realidade. É o princípio racional que está nas diversas potências da alma mencionadas por Aristóteles e também é a organização do ego-prazer que confere ao sujeito um saber prático sobre a administração dos prazeres. Afirmo Ricoeur (1967):

Mas essa effigie presente do prazer ausente é apenas a matéria afetiva pela qual passa o objetivo imaginativo; a antecipação do prazer tem um aspecto formal que é da mesma ordem que o conhecimento. Já mencionamos acima esse conhecimento despertado pela imaginação; mas enquanto a imaginação da coisa como existindo em outro lugar, como tendo tal e tal propriedade perceptível e, posteriormente, tal e tal estrutura físico-química, implica um conhecimento da realidade, a imaginação do prazer implica um conhecimento de seu valor: antecipar um prazer está pronto para dizer: isso nasceu<sup>11</sup> (RICOEUR, 1967, p.98).

É uma ação provinda de uma virtude natural ainda que sob influências instrumentais e metodológicas que atuam de forma intermediária à natureza das ações tornando as ações naturais segundo meio ambiente, ou seja, hábito. Esse meio ambiente é anterior às ações naturais individuais, mas comporta características semelhantes as disposições individuais e devido a essa compatibilidade é possível o hábito prevalecer no indivíduo como uma disposição natural. Afirmo Ricoeur (1988):

---

<sup>10</sup> On peut penser que cette effigie affective du plaisir futur est l'élément le plus importante du désir et transforme profondément la pure épreuve du manque et même la chose absente. Elle donne une chair et même une espèce de plein au désir. L'image de l'absent est norrie de cette étrange présence qui vaut pour une absence mais qui em est comme l'émissaire avance; cette effigie affective vaut pour cet affect sensible lui-même paradoxal, aut tournant de la tension et de la possession, besogneux et comblé, militant et triomphant; ele em présentifie l'énigmatique ambigüité. (*Nossa tradução*).

<sup>11</sup> Mais cette effigie presente du plaisir absent n'est que la matière affective que traverse la visée imaginative; l'anticipation du plaisir comporte un aspect formel qui est du même ordre que le savoir. Nous avons déjà évoqué plus haut ces savoirs brassés par l'imagination; mais alors que l'imagination de la chose comme existant ailleurs, comme ayant telle et telle propriété perceptible et ultérieurement telle et telle structure physico-chimique, implique un savoir sur la réalité, l'imagination du plaisir implique un savoir sur la valeur: anticiper un plaisir c'est prêt à dire: cela est bon. (*Nossa tradução*).

Além disso, devemos ir ainda mais longe: de uma certa perspectiva, a motivação é um tipo de ação e até mesmo um movimento voluntário. Não só o meu corpo é o termo da minha ação, mas também todos os meus pensamentos, que são como o corpo do meu pensamento. Não é fácil compreendê-lo: tudo o que aprendi, tudo o que chamo de minha experiência e que me acompanha mesmo quando não o evoco efetivamente, enfim, tudo o que em um sentido muito amplo poderíamos chamar de conhecimento, deve ser movido como meu corpo; São métodos, instrumentos, órgãos do pensamento que utilizo para formar novos pensamentos; Quando evoco um conhecimento, não para repensar o mesmo objeto, mas para formar um novo pensamento com a ajuda daqueles velhos pensamentos que não são reconhecidos como tais, disponho do que sei como disponho do meu corpo. Isso ficará claro quando falarmos do hábito: meu pensamento é, como veremos, uma espécie de natureza para mim<sup>12</sup> (RICOEUR, 1988, p.228).

A habilidade prática em conduzir as forças instintivas, pulsionais, libidinais a fins úteis e práticos que gerem ações morais e intelectuais são expressas em termos psicanalíticos pelos seus representantes. Essa habilidade é em termos aristotélicos uma aquisição por disposição natural reagente segundo interferência com sua *héxis*. As forças que movem as ações e consolidam o caráter moral pela prática nos melhores fins para a satisfação orgânica e adaptação ao meio é o que visa como finalidade a conservação da vida e à virtude. Trata-se de uma função de estabelecer ordem prática de uma constituição originária provinda de natureza impulsiva num esforço de sobrevivência a uma realidade formada por exigências naturais para conservação da vida. Esse bem final é possível por esforços que implicam a morte natural instintiva e promovem o desenvolvimento afetivo, emocional e intelectual natural da alma humana, ou das estruturas psíquicas. Conclui o estudioso aristotélico:

Somente no contexto do esforço da vontade ela tende à sua plena característica. Só represento o conteúdo de valor se domino o movimento do corpo e o movimento da ideia. A primeira função se encontra no registro da representação prática; a segunda constitui a relação originária de querer e realidade que está propriamente agindo<sup>13</sup> (RICOEUR, 1988, p.229).

---

<sup>12</sup> Asimismo, hay que ir, todavía más lejos: desde cierta perspectiva, la motivación es una especie de acción, e incluso de acción voluntaria. No sólo mi cuerpo es el término de mi acción, sino también todos mis pensamientos, que son como el cuerpo de mi pensamiento. No es fácil entenderlo: todo lo aprendido, todo lo que llamo mi experiencia y que me acompaña aun cuando no lo evoque efectivamente, en suma, todo lo que en un sentido muy amplio poderíamos llamar el saber, debe ser movido como mi cuerpo; se trata de métodos, instrumentos, órganos de pensamiento de los que me sirvo para formar pensamientos nuevos; cuando evoco un saber, no para repensar el mismo objeto, sino para formar un pensamiento nuevo con la ayuda de esos pensamientos antiguos que no son reconocidos como tales, dispongo de lo que yo sé como dispongo de mi cuerpo. Tal cosa se esclarecerá cuando hablemos del hábito: mi pensamiento es, como veremos, una suerte de la naturaleza para mi mismo. (*Nossa tradução*).

<sup>13</sup> Sólo en el contexto del esfuerzo de la voluntad tiende hacia su característica completa. Sólo me represento el contenido de valor si domino el movimiento del cuerpo y el movimiento de la idea. La primera función se encuentra en el registro de la representación práctica; la segunda constituye la relación original del querer y la realidad que es propriamente el obrar. (*Nossa tradução*).



As motivações explícitas nos representantes psíquicos instintivos, pulsionais, libidinais, afetivos e nas disposições naturais moderadas são apresentadas aparentemente como uma luta entre as necessidades das satisfações da natureza primeva e as necessidades de ambientais de natureza restritiva. Tal apresentação não provem sob motivações ambivalentes, esse é um cuidado interpretativo que não deve ser atribuído sob uma abordagem da ação movida diante de obstáculos. Conclui o filósofo aristotélico e freudiano: “I. A intencionalidade de agir e mover - A descrição da ação encontra tantos obstáculos que corre o risco de ser reduzida a um discurso sobre as dificuldades da descrição”<sup>14</sup> (RICOEUR, 1988, p.229). É possível remover a ideia de obstáculos como motivadores das ações atualizadas ao considerar o caráter da ação plena segundo a realidade inaugurada de novos eventos que são a própria ação prática. Nesse sentido define o comentador de Aristóteles e Freud:

1. O presente da atuação - A primeira dificuldade reside no caráter presente e pleno da ação. O gesto de pegar um livro está além de qualquer expectativa, além de todo planejamento. Não é mais uma palavra, um *Logos*, mas um ato tecido na plenitude da realidade. A ação é o próprio evento. Ela inaugura o novo no mundo. Não é mais possível a caminho do real, mas sim um aspecto do próprio real, a carne da duração que avança. O índice temporal da ação é o presente que se renova constantemente<sup>15</sup> (RICOEUR, 1988, p.230).

Ao mencionar uma tendência humana imperfeita, Freud não difere da posição aristotélica sobre a natureza dos prazeres, da parte da natureza primitiva da tendência intemperante de todo ser humano, entretanto um princípio dado como modelo a ser buscado lhe é oferecido como possibilidade de adequação ao *ethos* individual, à da natureza humana. Cabe lembrar que em Aristóteles os prazeres corporais estão sujeitos à natureza compulsiva, mas também possui um princípio de ajuste que demonstra um princípio racional para a adaptação.

Em Freud, seu princípio de prazer é um princípio de inércia que deve ser regulado por uma espécie de automatismo numa espécie de um aparelho pré-formado

---

13. I. La intencionalidade del obrar y el mover - La descripción del obrar encuentra tales obstáculos, que ocurre el riesgo de quedar reducida a un discurso sobre las dificultades de la descripción (RICOEUR, 1988, p.229). (*Nossa tradução*).

<sup>15</sup> 1. El presente del obrar - La primera dificultad reside em el carácter presente y pleno de la acción. El gesto de tomar un libro estás más allá de toda anticipación, de todo lo proyecto. Ya no és más una palabra, um *Logos*, sino um acto tejido em lo pleno de lo real. La acción es el a acontecimiento mismo. Inaugura lo nuevo em el mundo. Ya no es possible em caminho a lo real, sino um aspecto de lo real mismo, la carne de la duración que avanza. El índice temporal de la acción es el presente que se renueva sin cesar. (*Nossa tradução*).

que regula o trajeto do prazer depois de ter sofrido seus efeitos. É o que resulta do efeito de uma tendência à descarga, como explica o intérprete de Freud:

O que não se pode deixar, primeiramente, de nos surpreender é que seu princípio de prazer é um princípio de inércia. Sua eficácia consiste em regular, por uma espécie de automatismo, tudo o que o processo que converge de um processo que Freud tende, em sua primeira formulação aparente, a apresentar como o resultado de um aparelho pré-formado, estreitamente limitado ao aparelho neurônico. Este regula os trilhamentos que ele conserva após ter sofrido seus efeitos. Trata-se essencialmente de tudo o que resulta dos efeitos de uma profunda tendência à descarga, em que uma quantidade é destinada a escoar-se. Esta é a perspectiva no qual nos é inicialmente articulado o funcionamento do princípio do prazer (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.39).

Em Freud é mencionado um outro aparato em oposição à instância do prazer para exercer a instância da realidade e se apresenta essencialmente como princípio de correção, de chamada à ordem. O princípio da realidade opera, compensa. Expõe o psicanalista:

Convém, portanto, que um outro aparelho, que se oponha a ele entre em jogo para exercer uma instância de realidade e se apresente, essencialmente, como um princípio de correção, de Chamada à ordem. Não estou forçando as coisas – o próprio Freud bem as percebe que deve haver uma distinção entre os aparelhos, sobre a qual ele confessa não ver nenhum vestígio nos suportes anatômicos (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.40).

A ética aristotélica e a psicanálise freudiana apresentam muitos aspectos em comum que devem ser estudados com maior interesse pelos psicanalistas e psicólogos, uma vez que Aristóteles foi o precursor de um pensamento que permitiu aberturas de questões que a psicanálise se empenhou em responder. Muitos estudiosos de Freud associam sua teoria a pensadores diferentes em diversos contextos. A complexidade e amplitude da teoria psicanalítica permite o diálogo entre Freud e tantos outros filósofos e estudiosos. A interpretação filosófica e psicanalítica lacaniana entre Aristóteles e Freud oferece grande possibilidade de reflexão filosófica e psicanalítica quanto à formação ética e moral de Aristóteles, em relação à compreensão da estrutura psíquica individual e social descrita por Freud. Lacan (1959-1960/2008), por exemplo, admite que é possível essa comunicação teórica entre tais autores de diferentes épocas. Assim explica:

Fazem história a partir desse assunto, como se houvesse uma importância essencial em explicar um autor como Freud pelas influências, pela maior ou

menos homonímia de certas fórmulas suas com aquelas que foram empregadas antes dele por um pensador num contexto diferente. Porém, já que se trata de exercício ao qual se entregaram, por que não faria eu o mesmo – à minha maneira? O funcionamento do aparelho que suporta o princípio da realidade não é singularmente próximo daquilo que Aristóteles articula? (LACAN, 1959-1960/2008, p.41).

Ao definir o meio termo como algo que visa o bem próprio, Lacan não está sugerindo sobre um bem que não venha a conduzir para as virtudes com fins no bem comum e do saber. Dessa forma justifica: “Sua moral é uma moral do mestre, feito para as virtudes do mestre e vinculado a uma ordem de poderes” (LACAN, 1959-1960, 2008, p.368). Essa referência voltada a uma moral do mestre e a uma ordem de poderes constituidores da comunidade significa compreender que a moral aristotélica tende a se organizar como meios e fins atingíveis às virtudes do mestre. Conclui Lacan (1959-1960/2008): “A moral de Aristóteles – vejam de perto, vale a pena – se funda inteiramente numa ordem certamente arrumada, ideal, mas que responde, contudo à política de seu tempo, à estrutura da cidade” (LACAN, 1959-1960/2008, p.368).

Lacan (1959-1960/2008), quando apresenta os problemas éticos a respeito do desejo, situa o prazer no conjunto da moral aristotélica que não perde sua atualidade na moral teórica e encontra-se no local que comporta de subversão uma experiência surpreendente, primitiva e paradoxal. Diz e sustenta:

Se considerarmos, por outro lado, que o conjunto da moral de Aristóteles não perdeu absolutamente sua atualidade na moral teórica, encontra-se exatamente dimensionada nesse local o que comporta de subversão de uma experiência, a nossa, que não pode deixar de tornar surpreendente, primitiva, paradoxal e, na verdade, incompreensível essa formulação (LACAN, 1959-1960/2008, p.16).

Lacan (1959-1960) entende que o problema ético da teoria aristotélica se refere a do bem supremo na relação com o prazer, mas que é preciso avaliar sua função na economia mental na ética aristotélica. Dessa forma, questiona: “Em Aristóteles o problema é o de um bem, de um Bem Supremo. Teremos de avaliar por que ele se atém a acentuar o problema do prazer, de sua função na economia mental da ética desde sempre” (LACAN, 1959-1960/2008, p.22).

Ainda nas primeiras reflexões aristotélicas a respeito da felicidade, o prazer é mencionado como algo a ser considerado ou não para a obtenção da felicidade, assim como é mencionada a sabedoria prática e a filosófica. Nesse argumento, não é atribuído ainda prazer nas atividades da sabedoria prática ou da sabedoria filosófica, embora o

autor tenha relacionado essas duas sabedorias com o bem final que diz respeito à felicidade. Aristóteles menciona que existem preferências por certos bens a diferentes disposições de caráter de pessoas, ou seja, as que buscam ser felizes por via da virtude, via da sabedoria prática, outros por via da sabedoria filosófica e outros por vias da prosperidade exterior das quais essas podem ser acompanhadas ou não de prazer. O resultado da análise de Aristóteles da função do prazer é deste acompanhar a ação virtuosa. As disposições do caráter moral e intelectual da ética aristotélica sofrem a influência do meio ambiente e a prática de suas ações determinam a disposição para o vício ou para a virtude. A disposição das diversas naturezas da alma é composta por determinada natureza que também pode apresentar disposições para os vícios e para as virtudes. As potências das virtudes intelectuais da alma são possíveis quando as disposições das virtudes morais já estejam formadas pelas potências da alma que antecedem a de natureza intelectual e contemplativa. Cada disposição de caráter seja para o vício ou para a virtude está determinada pela potência da alma de natureza respectivamente similar a sua disposição. Da mesma forma a neuroses estão comprometidas de acordo com o desenvolvimento de suas estruturas psíquicas em desenvolvimento e assumem natureza compatível à estrutura psíquica responsável pela sua constituição de neurótica.

A filosofia aristotélica pode ser considerada uma precursora teórica para explicar as causas dos distúrbios psíquicos causados pelos vícios que corrompem o caráter moral e interferem no desenvolvimento nos demais processos psíquicos de caráter mais elevado para o desenvolvimento das virtudes intelectuais. A psicanálise também apresenta explicações para causa de determinados comportamentos que apresentam inclinações psíquicas viciosas e também considera algumas ações como resultado de uma estrutura psíquica bem constituída. As ações que tendem ao caráter vicioso e as ações das virtudes estão relacionadas com os prazeres que tendem aos vícios e aos prazeres das ações nobres.

Devido às semelhanças teóricas constatadas na filosofia aristotélica e na psicanálise freudiana quanto à composição e funcionamento a alma e dos processos mentais é possível compreender as formações dos vícios, das virtudes e das neuroses em Aristóteles e Freud. Apesar das diversas semelhanças sobre a constituição psíquica em Aristóteles e Freud, principalmente em relação a dor- e – prazer estabelecidas como características das ações, uma diferença na abordagem aristotélica e freudiana é imediatamente observada. A condição do caráter virtuoso como possibilidade para uma vida feliz mencionada na *ética nicomaquéia* não é encontrada nas obras freudianas.

#### 4.2.2 As paixões e a educação afetiva

As paixões segundo a obra aristotélica *Ética a Nicômaco* são compreendidas como o resultado da educação sobre os prazeres e a justificativa de que o prazer da natureza primeira não constitui em um bem, e que mesmo se fosse um bem não seria o melhor dos bens. Também se evidencia que o prazer acompanha a atividade, mas, não é responsável pela atividade perfeita, pois é função da faculdade. Também podemos observar que a condição do prazer enquanto instinto não civilizado pode ser considerado como um impedimento à atividade, pois é contrário à razão e a civilização, diria Freud. O prazer só pode participar da *Eudaimonia* como da civilização quando mediado pelas *mesotès*, uma justa medida, que além de representar a medida certa, ou o caminho correto, também representa a noção de justiça. A gênese da dimensão moral de Freud se enraíza no desejo, e a análise é vista por Lacan (1950-1960/2008) como a experiência que favorece no mais alto grau, a função da energia do desejo e da qual, no término de sua elaboração, é apresentada à instância da censura.

Entretanto, o fato é que a análise é a experiência que voltou a favorecer, no mais alto grau, a função fecunda do desejo como tal. A ponto de se poder dizer que, em suma, na articulação teórica de Freud, a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo. É da energia do desejo que se desprende a instância do que se apresentará no término de sua elaboração como censura (LACAN, 1950-1960/ 2008, p.13).

Lacan (1950-1960/2008) compreende que alguns desejos promovidos ao primeiro plano de nossas experiências não apresentam problemas éticos segundo a *Ética Nicomaquéia* e diz: “Com efeito, para Aristóteles, tratando de um certo tipo de desejos, não há problemas éticos. Ora, esses tais desejos não são nada menos que os termos promovidos ao plano de nossas primeiras experiências” (LACAN, 1950-1960/2008, p.15).

Lacan (1959-1960/2008) compreende que, para Aristóteles, certo tipo de desejo não apresenta problema ético. Tais desejos são promovidos ao primeiro plano das experiências. O ponto que Lacan (1959-1960) considera que Aristóteles exclui do campo da moral são os desejos sexuais, classificados como bestiais. Assim explica: “Um campo muito grande do que para nós constitui o corpo dos desejos sexuais é pura e simplesmente classificado por Aristóteles dentro das anomalias monstruosas –

bestialidade é o termo que ele utiliza a respeito deles. O que ocorre nesse nível não resulta de uma avaliação moral” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.15).

Segundo Lacan (1959-1960/2008), a psicanálise freudiana, traz um princípio de complexidade superior que elabora a dimensão da civilização. O psicanalista conclui:

Desse ponto de vista é a transformação energia do desejo que permite conceber a gênese de sua repressão, de tal maneira que a falta, nesse caso, não é apenas algo que se propõe a nós em seu caráter formal – devemos louvar-nos com ela, *Felix culpa*, já que se encontra no princípio de uma complexidade superior à qual a dimensão da civilização deve sua elaboração (LACAN, 1959-1960 /2008, p.16).

No sétimo livro do seminário lacaniano está a referência sobre “registro inteiro do prazer”, que pode ser atribuído às transformações sobre os prazeres que implicam em variações devido a outras capacidades das demais partes da alma ou de como estes prazeres interferirão no desenvolvimento de outros desejos e, outras capacidades presentes nas demais partes da alma.

Lacan (1959-1960/2008) atribui a expressão “inteiramente” ao se referir aos prazeres que ocupam outro lugar que pode se pensar em uma forma de continuidade de alguns prazeres ou na formação final partindo de um princípio de uma existência original. Poder-se-ia considerar que a origem ou a parte inicial do desejo parte dos prazeres primitivos originados pela parte nutritiva e sensitiva da alma. Considerando a afirmação aristotélica sobre a preferência dos homens aos quais ele classifica como “vulgar” podemos inferir que existe a predominância de diferentes prazeres de acordo com as diferentes espécies de caráter formado, sendo a predominância dos prazeres corporais os mais desqualificados. A desqualificação da predominância de prazeres da natureza sensível no caráter deve se referir pela má condição de desenvolvimento das demais atividades de outras potencialidades da alma classificadas como mais elevadas.

Para Lacan (1959-1960/2008), o princípio da realidade é explicado por Freud como sendo o aparelho psíquico que suporta o abandono do aparelho do prazer a si mesmo. Se as sensações de prazer forem largadas cedo demais serão o movimento e será de um processo mental responsável pela resignificação ou modificação do desejo (*Wunschgedanke*), que será doloroso abandoná-lo ou modificá-lo e resultará em desprazer. Se o aparelho do princípio da realidade intervir tarde demais, será igualmente causador de desprazer. A relação adequada da descarga do prazer é o que confere uma solução adequada dada à ação. Essa relação do princípio do prazer e da realidade

corresponde à dúvida citada anteriormente que visa analisar como é possível aquele que sabe se tornar intemperante. Sustenta Lacan (1959-1960/2008),

Trata-se para Freud de explicar-nos como se opera a atividade de retorno e retenção, ou seja, como o aparelho que suporta os processos segundos contorna os deslocamentos de catástrofes acarretadas fatalmente por um tempo, grande ou curto demais, de abandono do aparelho do prazer a si mesmo. Se este for largado cedo demais, o movimento será desencadeado simplesmente por um *Wunschedanke* e será forçosamente doloroso, desembocará num desprazer. Se, em compensação, o segundo aparelho intervir tarde demais, não der essa pequena descarga que vai ao sentido de uma tentativa, graças à qual um começo de solução adequada poderá ser na ação, aparecerá então, a descarga regressiva, ou seja, a alucinação, ela mesma igualmente fonte de desprazer.

Pois bem, essa construção não deixa de ter relação com o que Aristóteles desenvolve quando coloca a questão de saber como é que aquele que sabe pode ser intemperante (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 41).

Lacan (1959-1960/2008) afirma que, embora Freud tenha assistido ao curso de Brentano sobre Aristóteles, a perspectiva ética e mecânica é acentuada de forma diferente. Explica o autor:

Não podemos deixar de pensar que Freud, que assistiu em 1887 ao curso de Brentano sobre Aristóteles, transponha aqui, na perspectiva de sua mecânica hipotética, a articulação propriamente ética do problema certamente de uma maneira puramente formal, e com uma acentuação completamente diferente (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.42).

Para a psicanálise, o critério racional do *ortho logos* elaborado por Aristóteles para deliberar sobre as ações das “coisas humanas” pode ser entendido como uma maneira de articular o que ocorre no inconsciente, o discurso que se atém ao nível do princípio do prazer. Dessa forma define o comentador freudiano:

Pensemos nisso para interpretá-lo em seu verdadeiro conteúdo, que é este, e que lhes ensino – o *ortho logos* em questão para nós não são justamente proposições universais, é a maneira que lhes ensino de articular o que ocorre no inconsciente, é o discurso que se atém ao nível do princípio do prazer (LACAN, 1959-1960/2008, p.42).

A proposta lacaniana em seu sétimo Seminário tenta elucidar uma questão ética em relação a um problema que considera ser enigmático, que consiste sobre a ação humana enquanto moral conduzida pela relação do prazer com o bem final. Nessa reflexão expõe: “Por que, afinal, foi preciso que os éticos voltassem sempre ao problema enigmático da relação do prazer com o bem final, naquilo que dirige a ação



humana enquanto moral?” (LACAN, 1959-1960/2008, p.49). A dúvida para essa questão é justificada pelo fato de que a ação humana ao bem, orientada pelo prazer, deve ter uma referência que não implique na ideia de esforço moral. Continua Lacan (1959-1960/2008),

A exigência interna que coage o ético a reduzir as antinomias que ligam a esse tema provém de quê? – Do fato de o prazer aparecer, em muitos casos, como termo oposto ao esforço moral, e de ser preciso, no entanto, que ele encontre aí a referência final, aquela à qual o bem que orienta a ação humana, deve no fim das contas, reduzir-se (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.49).

A problemática da ação moral e do prazer que cada agente moral enfrenta, segundo o que é tratado na ética aristotélica, serve para Lacan (1959-1960/2008) encontrar argumentos que ele considerou válidos como “disciplina da felicidade”, da qual cada atividade a ser realizada deve ser virtuosa seguindo os passos que o próprio Aristóteles indica em seu tratado. Argumenta o psicanalista: “Em Aristóteles há uma disciplina da felicidade. Ele mostra os caminhos por onde pretende conduzir qualquer um que o siga em sua problemática, e que, em cada uma das vertentes da atividade possível do homem, realizam uma função da virtude” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 343).

A virtude da disciplina da felicidade é obtida pela *mesotés*, o meio-termo que pela lógica aristotélica não só consiste em evitar todo excesso como também é uma virtude que permite ao homem escolher o que razoavelmente pode fazê-lo em seu bem próprio. Esclarece o autor: “Essa virtude é obtida por um *mesotés* que está longe de ser apenas um meio termo, um processo ligado ao evitamento de todo excesso, mas que deve permitir ao homem escolher o que razoavelmente pode fazê-lo realizar-se em seu bem próprio” (LACAN, 1959-1960 /2008, p.343).

O hábito, tanto na teoria aristotélica quanto na freudiana, desempenha um papel de moderador sobre os prazeres e desejos e contribuem para a educação dos prazeres e desejos, assim como o uso do princípio da razão pode desempenhar papel moderador. Existem ditames da razão, como os da consciência, que oferecem os primeiros conceitos sobre o certo e errado. Pela semelhança entre esses ditames, é possível relacionar os princípios da reta razão aos princípios que formam o ego e o ideal do ego. Na teoria aristotélica, as virtudes morais provêm da boa educação sobre os prazeres e paixões, e sem essa educação não é possível avançar para as virtudes do intelecto da alma. Assim como o ser humano é explicado por Aristóteles como ser sensível no qual, os prazeres e

desejos, se não forem educados, dão origem aos vícios, de tal maneira o compreendemos na psicanálise como o sujeito formado em suas origens pulsionais que precisam de interdições psíquicas para formar o ego e o ideal de ego nos mesmos princípios educacionais aristotélicos.

#### 4.3 A TEORIA DA AÇÃO E O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

Na concepção aristotélica a alma racional é a responsável pelas virtudes dianoéticas (intelectuais), e possui a função intelectual que capacita para a aquisição do conhecimento pela função dupla do intelecto, a passiva e depende da apreensão da ação dos objetos e a ativa que é o próprio ato do pensamento. A alma racional é também composta por uma faculdade calculativa (virtudes práticas), que dirige a ação visando um meio para alcançar outros fins e dependem do querer, pois não são determinadas por natureza.

Do ponto de vista das virtudes intelectuais temos, então, a faculdade da alma racional, chamada de científica, que contempla as coisas que são invariáveis. Consiste em um entendimento teórico ou especulativo sobre assuntos universais que tem como objeto a verdade (onde constam os princípios primeiros da ciência). Esta faculdade não se ocupa em dirigir as ações, mas em conhecer e definir sobre a melhor disposição de cada parte da alma. A faculdade científica é composta pelo *nous*, parte do intelecto responsável pela razão ou entendimento intuitivo que tem como objeto os primeiros princípios das demonstrações e da ciência adquiridos intuitivamente sem passar pela experimentação sensível. Também é composta pela faculdade científica, a *episteme*, responsável pelo julgamento das verdades universais científicas e demonstráveis logicamente. A faculdade científica também é composta da sabedoria teórica ou *Sophia*, que é o conhecimento mais elevado e tem por objetos os princípios primeiros e os fins últimos do ser, o que vem a ser a união do *nous* e da *episteme*. Esta é a faculdade que possui função teórica, ou melhor, teorética. É o conhecimento ou sabedoria contemplativa filosófica.

A outra parte, por sua vez, abriga as disposições da faculdade calculativa que é compostas por duas virtudes. A virtude da *téchne* que consiste em um saber produzir coisas, dirigida pela razão verdadeira, é um saber técnico e produtivo, e a virtude da

*phronesis*, que é uma sabedoria prática ou prudencial que consiste em deliberar sobre os meios para alcançar os fins desejados. Consiste em aplicar o saber de forma similar ao julgamento, conforme os princípios universais suposto pela *episteme*, porém na aplicação do saber prático aos fatos particulares que supõe a experiência e sobre os particulares que supõe a deliberação. Atua por persuasão sobre a parte irracional da alma no âmbito das emoções e das paixões. Ela é responsável também pelo bom conselho, pela perspicácia e pelo talento.

Na abordagem freudiana, os processos mentais conscientes do aparelho psíquico consistem no conhecimento que é adquirido pela experiência do ego como objeto passivo e, no ego, é ativo no processo de produzir o pensamento. O ego é dirigido pelo superego que é responsável por estabelecer alguns ditames morais. O superego é uma instância psíquica repressora e julgadora que estabelece critérios punitivos e adaptativos herdados da cultura para regular os processos psíquicos da educação sobre os prazeres nas ações morais. As ações morais são influenciadas pelo caráter educativo do superego responsável por apresentar uma característica de disciplinador que atua de forma inconsciente no indivíduo e no coletivo, mas também pode tornar-se consciente. O superego é responsável pela consciência moral e estabelece elos entre indivíduos em uma realidade compartilhada. O *super-ego* adapta as identificações com as figuras parentais e substitui os desejos edípicos por um processo identificatório de renúncias edípicas e internalização de proibições externas.

O ego apresenta uma técnica provinda de um saber prático que serve como meios para os melhores fins atribuídos pela disciplina dos prazeres nas ações éticas. Essa técnica é denominada como sublimação. Os prazeres de caráter censuráveis encontram vazão nas diversas formas racionais das ações humanas produzidas pelas atividades artísticas, morais práticas, intelectuais, políticas e sociais que estimulam a sociedade para o desenvolvimento. É preciso mencionar que o caráter punitivo do superego severo que pode danificar a estrutura psíquica comprometendo a condição de estabelecer equilíbrio entre os desejos, afetos e seus representantes internos e externos. O ego é uma capacidade psíquica constituída das atividades morais, intelectuais e culturais por meio de identificações a um determinado ideal.

O ego-ideal serve como parâmetro de identidade do ego segundo um modelo ideal buscado como referência de valor ético, moral e intelectual. O ideal de ego é baseado em um entendimento teórico ou especulativo que contemplam objetos invariáveis dos primeiros princípios que visam objetivos necessários e universais da verdade do objeto da consciência. A idealização, como processo mental descrito pela

psicanálise é um entendimento intuitivo que tem por objeto os primeiros princípios demonstráveis cientificamente sem passar pelas sensações é um conhecimento adquirido intuitivamente. A identificação é um conhecimento universal e necessário demonstrado por deduções que julga sobre objetos universais e necessários e é uma verdade demonstrada logicamente. O *insight* tem como objeto os princípios primeiros e as razões últimas que é o resultado do saber prático.

#### **4.3.1 Desejo e deliberação no *mal-estar da civilização* – nada preparado para a felicidade**

As disposições do caráter moral e intelectual da ética aristotélica sofrem a influência do meio ambiente e a prática de suas ações determinam a disposição para o vício ou para a virtude. A disposição das diversas naturezas da alma é composta por determinada natureza que também pode apresentar disposições para os vícios e para as virtudes. As potências das virtudes intelectuais da alma são possíveis quando as disposições das virtudes morais já estejam formadas pelas potências da alma que antecedem a de natureza intelectual e contemplativa. Cada disposição de caráter seja para o vício ou para a virtude está determinada pela potência da alma de natureza respectivamente similar a sua disposição. Da mesma forma as neuroses estão comprometidas de acordo com o desenvolvimento de suas estruturas psíquicas em desenvolvimento e assumem natureza compatível à estrutura psíquica responsável pela sua constituição de neurótica.

A psicanálise também apresenta explicações para causa de determinados comportamentos que apresentam inclinações psíquicas viciosas e também considera algumas ações como resultado de uma estrutura psíquica bem constituída. As ações que tendem ao caráter vicioso e as ações das virtudes estão relacionadas com os prazeres que tendem aos vícios e aos prazeres das ações nobres.

Devido às semelhanças teóricas constatadas na filosofia aristotélica e na psicanálise quanto a composição e funcionamento da alma e dos processos mentais, pensamos que é possível compreender as formações dos vícios, das virtudes como diferentes graus de agravos em relação às formações das neuroses. Apesar das diversas semelhanças sobre a constituição psíquica em Aristóteles e Freud, principalmente em relação à dor-prazer, estabelecidas como características da função do prazer na

constituição do caráter, um aspecto teórico na abordagem aristotélica e freudiana é imediatamente observado. A condição do caráter virtuoso como condição para uma vida feliz, mencionada na *Ética Nicomaquéia*, não é encontrada nas obras freudianas. Essa contradição não evidencia diferenças conceituais, as virtudes aristotélicas podem ser identificadas na condição neurótica, assim como os vícios, o que parece ser abordagens antagônicas, a nosso ver é mais uma questão interpretativa.

As ações humanas são manifestações do caráter individual e social. Elas podem ser sintomas da formação no desenvolvimento do indivíduo e da imposição de cultura. A cultura, entretanto, é formada por uma soma de ideais individuais que demonstram os aspectos sociais saudáveis ou patológicos, também presentes no caráter humano. Os vícios e as virtudes têm origem em conflitos estruturais da constituição humana e da absorção da cultura, os quais refletem a forma com que cada indivíduo atua com seus anseios e propósitos direcionados para o seu bem ou seu sofrimento.

As ações podem ser explicadas com base em seus objetos de escolha, tanto na visão psicanalítica quanto nas formas de deliberações aristotélicas. A relação entre os prazeres, os desejos e a razão nos vícios e virtudes, conceituados por Aristóteles, e das neuroses, fundamentadas por Freud, se desenvolvem sobre uma lógica muito parecida. Ao sugerir um diálogo sobre esses dois autores, percebe-se as possibilidades de estabelecer conexões entre ambas as teorias que não se limitam apenas nas explicações terminológicas que induzem a uma compreensão patológica a respeito da alma e do aparelho psíquico.

Aristóteles em seu estudo sobre os tratados dos prazeres, especificamente no primeiro tratado sobre os prazeres, considera os prazeres sensíveis e os corpóreos como fundamentais para a realização da *eudaimonia*, a felicidade, em seguida Aristóteles afirma que o prazer acompanha a atividade, mas não determina a condição da vida feliz por si só e sim pelas virtudes do intelecto e da contemplação. Freud parece fundamentar suas explicações, segundo esses prazeres explicados no primeiro tratado aristotélico, como um suposto “bem” buscado pelo indivíduo, concluindo que a preservação desse bem aristotélico constituiria a felicidade, mas, segundo Freud, a impossibilidade moral e racional em manter esses prazeres é a causa da insatisfação permanente e do mal-estar na civilização. Segundo a psicanálise, os prazeres corporais, primeira e maior causa de satisfação e única possível de ser completa, estão sempre em busca da realização e de transformação, tornando-se uma natureza insaciável pela natureza dos prazeres, mas isso precisa ser abandonado para a adaptação ao meio, o que justifica o mal-estar como sendo estrutural. Da mesma forma ocorre com os desejos. A impossibilidade de

satisfação dos prazeres dá origem à formação neurótica que é a sede dos sintomas, dos chistes, das fantasias, dos sonhos, das escolhas e das ações durante a vida toda. Para Freud, esses desejos são derivados dos prazeres que se encontram em diferentes etapas da formação psíquica denominadas instâncias.

As ações humanas são manifestações do caráter individual e social. Elas podem ser sintomas da formação no desenvolvimento do indivíduo e da imposição de cultura. A cultura, entretanto, é formada por uma soma de ideais individuais que demonstram os aspectos sociais saudáveis ou patológicos, também presentes no caráter humano. Os vícios e as virtudes têm origem em conflitos estruturais da constituição humana e da absorção da cultura, os quais refletem a forma com que cada indivíduo atua com seus anseios e propósitos direcionados para o seu bem ou seu sofrimento.

Todos os seres buscam uma existência sem sofrimento, e a felicidade é uma meta da alma ou da estrutura sensível, emotiva, afetiva, prática, racional e intelectual. A causa do sofrimento humano precisa ser compreendida para que recebam intervenções profiláticas, justas e curativas pelos diversos campos do saber. As ações que geram o sofrimento alheio devem estar sob o critério de julgamento quanto as suas voluntariedades ou involuntariedades, a fim prever as condutas nocivas e estabelecer preventivamente ações coercivas, protetivas e terapêuticas.

A ética de Aristóteles pode ser considerada como uma ética da ação moral, pois o valor dos desejos e das escolhas está na ação. É na atividade que é concretizado o aprazível a cada disposição de caráter em termos aristotélicos. O julgamento referente à atividade é critério de avaliação. As ações virtuosas são conforme os desejos guiados pela reta razão, o virtuoso deseja o que é nobre, pois aprendeu a desejar conforme o que é correto, e o correto desejo implicam em desejar o enfrentamento da dor (*todos*), visando o fim nobre que esse enfrentamento alcançará. O vicioso age contrariando a reta razão e é persuadido pelos apetites, sendo seu desejo é pelo prazeroso (*ephithumia*).

A ação é a principal via para o acesso ao desejo, e o querer (*boulêsis*) não é concretizado se não há acesso à ação. É aqui que a ética aristotélica oferece uma contribuição valiosa para os educadores. O que Aristóteles argumenta é que a alma é constituída por diversas faculdades que estão potencialmente dispostas com o ambiente, e o hábito de boas ações são capacidades que levam a ações virtuosas e direcionam os desejos conforme a reta razão. A prática das boas ações se sobrepõe à natureza apetitiva e confere ao praticante a virtude da reta razão e do desejo de acordo com a razão (*kata boulêsin*). Compreender as diferentes potências da alma e como elas se articulam na formação de cada disposição ajuda a perceber as condições em que a disposição para o

vício e para a virtude é submetida em relação à natureza própria do organismo ou submetida ao ambiente e ao hábito.

Da mesma forma como Aristóteles menciona a mediania sobre os prazeres e as paixões para a aquisição das virtudes morais e posteriormente as intelectuais, também para Freud as interdições e o estabelecimento de uma lei são fundamentais para o desenvolvimento da formação psíquica, para a contenção do ser pulsional, embora acredite que as pulsões se manifestam em diferentes fenômenos psíquicos presentes durante toda vida. Na psicanálise as pulsões devem ser contidas por um mecanismo de uma espécie de mediania que, por um lado, evite um trauma além do suportado, controlado pela força da repreensão, e que evite, por outro lado, a compulsão originada pela falta do controle sobre os impulsos. A *culpa* é um componente estrutural na formação das neuroses e grande influenciadora do sofrimento e de ações de origem inconsciente que atua no inconsciente, pré-consciente e consciente, assim como o termo *apraxia* está presente em alguns vícios e virtudes morais na teoria aristotélica.

Matteo (2007) destaca que termos metafísicos e metapsicológicos podem insinuar certa proximidade semântica terminológica e observa a inevitabilidade de situar um discurso metapsicológico situado em um horizonte metafísico. O autor destaca a forma que Lacan apresenta de forma acessível ao homem uma “meia-verdade” com uma função eurística o qual articula ou desarticula o desejo e a felicidade numa dialética negativa entre Desejo e Lei (MATTEO, 2007, p.126).

Ricoeur (1967) atribui uma descrição ao decidir como forma de elucidação de significados com seus limites, a realidade emergente da vida pode ser entendida pelas suas essências. Ricoeur (1967) considera necessário distinguir o decidir, projetar e o motivo, assim conclui: “Mas, se finalmente é necessário ir além do eidético, é necessário primeiro extrair dele tudo o que ele pode oferecer e, antes de tudo, estabelecer as noções cardiais. As palavras decisão, projeto, valor, motivo etc. têm um significado que precisa ser distinguido”<sup>16</sup> (RICOEUR, 1967, p.37). Estas são as primeiras abordagens que Ricoeur procura significar indo do superior ao inferior ligando as significações do múltiplo involuntário e voluntário (RICOEUR, 1967, p.37). Segundo o autor é preciso distinguir o que é decisão e execução, que não depende de intervalo de tempo, assim afirma: “A primeira distinção a ser justificada é aquela entre a

---

<sup>16</sup> Mais s’il faut finalement dépasser l’eidétique, il d’abord en tire tout ce qu’elle peut donner et d’abord la mise en place des notions cardinales. Les mots décision, projet, valeur, motif etc. ont un sens qu’il s’agit de distinguer. (*Nossa tradução*).



decisão e a moção voluntária. Isso não significa que um intervalo de tempo deva necessariamente separar a decisão da execução”<sup>17</sup> (RICOEUR, 1967, p.38).

O processo voluntário não requer distinção de fases entre a deliberação e de decisão para execução como algumas disciplinas psicológicas demonstram. Argumenta o psicanalista: “Foi culpa da psicologia eclética dar uma imagem artificial à realidade, distinguindo diferentes fases no processo voluntário: deliberação, decisão de execução”<sup>18</sup> (RICOEUR, 1967, p.38). Ricoeur critica a distinção temporal entre deliberação e decisão, mas não critica a distinção entre decisão e ação quando essa diferença ocorre pela diferença de sentido entre estas. Assim afirma “Criticaremos longamente, quando tivermos reintroduzido a duração na vida voluntária, a distinção temporal entre deliberação e decisão; por outro lado, a distinção entre decisão e ação pode ser aqui estabelecida, pois o intervalo que as separa não é necessariamente de tempo, mas de sentido”<sup>19</sup> (RICOEUR, 1967, p.38). Cabe destacar que para Aristóteles as condições para a boa deliberação envolvem os fatores sobre a decisão e o “tempo certo” que não deve ser de forma rápida pois toda reflexão demanda determinado tempo. Quanto ao tempo também não pode ser uma decisão vagorosa pois representa a dificuldade racional em deliberar, portanto, mais uma vez a mediania representa um fator primordial na ética aristotélica, não diferente da ética psicanalítica em relação a formação da estrutura psíquica.

A ação é autêntica quando é posta em prática coletivamente segundo um projeto. Uma importante distinção deve ser destacada: “Outra coisa é significar uma ação por projeto, outra coisa é agir coletivamente de acordo com o projeto”<sup>20</sup> (RICOEUR, 1967, p.38). A decisão de uma ação por si só é incompleta, o que determina a decisão é a ação. Tal como a intuição é complementar a representação assim pode ser comparada a decisão quando acompanhada da ação: “A relação da decisão com a execução é a de um tipo particular de ideia (cuja estrutura ainda precisa ser determinada) com uma ação que a preenche, assim como uma intuição preenche uma representação teórica vazia”<sup>21</sup> (RICOEUR, 1967, p.38).

---

<sup>17</sup> La première distinction à justifier est celle de la décision et de la motion volontaire. Elle ne signifie pas qu'un intervalle de temps doive nécessairement séparer la décision de l'exécution. (*Nossa tradução*).

<sup>18</sup> C'était le défaut de la psychologie éclectique de donner de la réalité une image artificielle en distinguant des phases différentes dans le processus volontaire: délibération, décision de l'exécution. (*Minha tradução*).

<sup>19</sup> Nous critiquerons longuement, quand nous aurons réintroduit la durée dans la vie volontaire, la distinction temporelle de la délibération et de la décision; par contre la distinction de la décision et de l'action peut être établie ici, car l'intervalle qui les sépare n'est pas nécessairement de temps mais de sens. (*Nossa tradução*).

<sup>20</sup> Autre chose est de ignifier une action par projet, autre chose d'agir coporellement conformément au projet. (*Nossa tradução*).

<sup>21</sup> Le rapport de la décision à l'exécution est celui d'une espèce particulière d'idée (dont la structure rest à déterminer) à une action que la remplit, un peu comme une intuition remplit une représentation théorique vide. (*Nossa tradução*).

O projeto e a ação podem ser simultaneamente se colocar em realidade onde a ação é projetada pela estrutura do ambiente a qual representa um projeto anterior. Nesse sentido argumenta: “Essa relação pode ser instantânea, ou seja, o projeto e sua execução podem ser simultâneos, ficando o projeto implícito que a ação é projetada como a própria ação é desenhada pelo corpo no mundo”<sup>22</sup>(RICOEUR, 1967, p.38). As ações que são direcionadas para a ordem coletiva ou para a adaptação e aceitação em comunidade são as que estão sobre o domínio do ajuste social e da reta razão, conclui o psicanalista: “Esse tipo de ação que todos chamam de voluntária responde ao padrão de ações simplesmente controladas”<sup>23</sup> (RICOEUR, 1967, p.38). As ações voluntárias embora sejam controladas pelo princípio da realidade podem elas fluírem sem um projeto prévio ou um cálculo deliberativo. Podem essas ações serem mais espontâneas e serem executadas com menor critério premeditado, mas não sem condições de corresponder aos critérios de juízo. Essa compreensão pode ser atribuída ao exemplo do estudioso freudiano: “O projeto pode até ser tão implícito que de certa forma se perde na própria ação: é assim que enrolo um cigarro enquanto falo, não tenho dúvidas de que essa ação é voluntária; em que sentido é voluntário?”<sup>24</sup> (RICOEUR, 1967, p.38).

Ao concluir que algumas ações espontâneas são voluntárias, o teórico atribui a qualidade de ser voluntária por ser possível de adequá-la não só para o que é apropriado mas também para o que é inapropriado. Assim defini essa forma prévia de projetar ações em diferentes sentidos: “No sentido de que eu poderia tê-lo projetado claramente na situação real à qual é apropriado ou pelo menos com o qual não é incompatível”<sup>25</sup> (RICOEUR, 1967, p.38). As ações automáticas, as quais não cabe relacioná-las como impulsivas e nem como irracionais, pois mesmo que não tenham um projeto antecessor, podem ser direcionadas e redicionadas a um processo de pensamento, por exemplo: “Assim que um automatismo é algo observado – de alguma forma com o canto do olho e uma vontade expressa poderia depois reconhecê-lo e voltar a ele, ele começa a responder à estrutura que estamos tentando desvendar”<sup>26</sup> (RICOEUR, 1967, p.38). As ações voluntárias podem gerar dúvidas quanto a sua natureza espontânea, no entanto

---

<sup>22</sup> Ce rapport peut être instantané, c'est-à-dire que le projet et son exécution peuvent être simultanés, le projet restant implicite que l'action est projetée à mesure que l'action elle-même est dessinée par le corps dans le monde. (*Nossa tradução*).

<sup>23</sup> Ce type d'action que tout le monde appelle volontaire répond au schéma des actions simplement contrôlées.

<sup>24</sup> Le projet peut même être tellement implicite qu'il est en quelque sorte perdu dans l'action même: c'est ainsi que je roule une ciga (*Nossa tradução*).

rette en parlant; je ne doute pourtant point que cette action ne soit volontaire; en que sens est-elle volontaire?

<sup>25</sup> En ce sens que j'aurais pu la projeter clairement dans la situation actuelle à laquelle elle convient ou du moins avec laquelle elle n'est pas incompatible. (*Nossa tradução*).

<sup>26</sup> Dès qu'un automatisme est quelque peu surveillé – en quelque sorte du coin de l'oeil et qu'une volonté express pourrait le reconnaître après coup et repasser sur lui il commence à répondre à la structure que nous essayons de démêler. (*Nossa tradução*).

fica mais fácil reconhecer a involuntariedade da ação pois é para o agente uma ação de natureza emocional, irreconhecível, não dominada, nem apropriada. Assim conclui:

O limite inferior da ação voluntária que é possível ao menos teoricamente postular, embora seja muito difícil reconhecê-la de fato, seria este: o que é verdadeiramente involuntário é a ação explosiva, impulsiva, ou o sujeito não pode se reconhecer e diz escapou dele<sup>27</sup> (RICOEUR, 1967, p.39).

O cotidiano apresenta um caráter patológico próprio da sociedade que mesmo estando comprometida consegue distinguir ações que fogem do controle, e até ações com projetos comprometidos com ações patológicas imediatas, automatizadas e intencionais. As ações patológicas assim são reconhecidas, pois advém e, ou, resultam da destrutividade como destaca em suas palavras:

A patologia, e mesmo uma certa psicopatologia da vida cotidiana, reconhece essas ações à margem do controle mesmo remoto da vontade. Assim, a distinção que estávamos examinando, e que é uma distinção de significados, abarca um imenso campo de casos concretos que vão desde realizações imediatas, mesmo altamente automatizadas, onde o projeto está enterrado na própria ação, até realizações diferidas<sup>28</sup> (RICOEUR, 1967, p.39).

A ação deve ser considerada em sua plena realização, o que demonstra a disposição de um caráter ou de uma estrutura psíquica, de uma constituição de personalidade pode ser avaliada pela ação presente que se torna um acontecimento e determina o tempo presente. A ação representa o que está além da idealização projetada para o futuro pois é ela que permite a continuidade ou descontinuidade de um projeto, é na ação no momento de sua ocorrência que as forças motivacionais são evidenciadas. Continua Ricoeur (1988):

Enquanto a duração futura, significada pelo projeto é a previsão, pode ser descontínua e reversível – salto à frente de mim para um acontecimento que acontecerá depois de amanhã, refaço meus passos e encaro uma ação a realizar amanhã, etc. -, a ação participa por definição do próprio posto avançado da existência, da minha existência e da existência do mundo: o que acontece é no presente, o que eu faço é no presente. Esse presente tem pelo menos duas faces: o acidente e o trabalho. Por um lado, é o presente da presença plena e irrefutável de um mundo que já está aí, além de toda

---

<sup>27</sup> La limite inférieure de l'action volontaire qu'il est possible au moins de poser théoriquement, quoi qu'il soit le plus solvante malaisé de la reconnaître en fait serait celle-ci: est vraiment involontaire l'action explosive, implusive, ou le sujet ne peut se reconnaître et dont il dit qu'elle lui a échappé. (*Nossa tradução*).

<sup>28</sup> La pathologie, et même une certaine psychopathologie de l'aveu quotidienne et connaissent ces actions en marge du contrôle même lointain de la volonté. Ainsi la distinction que nous examinons, et qui est une distinction de significations, embrasse un champ immense de cas concret allant des réalisations immédiates même fortement automatisées, ou le projet est enfoui dans l'action même aux réalisations différées. (*Nossa tradução*).

expectativa, de toda demanda, de toda construção ideal. Mas, por outro lado, nesse presente indutível, eu atuo, opero com as presenças, sou o autor do acontecimento: eu trabalho<sup>29</sup> (RICOEUR, 1988, p.230).

A realização de um projeto é algo distinto do cumprimento de uma obra operada fisicamente de forma mutua com o pensamento a qual tem por finalidade realizar uma intenção intuitiva nas circunstâncias reais vivenciadas. Destaca o psicanalista freudiano: “Mas o que distingue a realização de um projeto e cumprimento de uma intenção por uma intuição é que essa realização é obra minha, é uma operação corporal que une o real ao meu pensamento”<sup>30</sup> (RICOEUR, 1988, p.231).

A ação não é apenas uma intencionalidade prática decorrente de um projeto intencionalmente pensado ou parte de um planejamento concretizado e tantas outras formas atribuídas em relação a prática de uma ação e a intencionalidade prática do agir (RICOEUR, 1988, p.231). Sem um movimento de tração não é possível agir sobre uma intenção, o corpo é essa força que move e permite e prática do intelecto ou intuição determinante de cada caráter ou estrutura psíquica desde sempre. Nessa perspectiva esclarece o comentador aristotélico e freudiano: “Por várias razões, atuar parece ser um aspecto do pensamento intencional em um sentido amplo. O pensamento integral, que envolve a existência corpórea, não é apenas clareza, mas também força”<sup>31</sup> (RICOEUR, 1988, p.232). A ação é a expressão de uma duplicidade causal de força e movimento que ocorre no ethos natural e na natureza individual e particular em relação ao corpo como objeto afetado e afetante que pode agir voluntariamente ou involuntariamente. O corpo assume uma função de objeto e se utiliza de outro elemento como objeto, ora ele se reconhece como tal para o outro, ora ele reconhece o outro como tal a si. Nessa troca em que ocorre o movimento de ação através do reconhecimento é estabelecido uma causa objetiva à ação voluntária. Conclui Ricour (1988):

---

<sup>29</sup> Mientras la duración futura, significada por el proyecto y la previsión, puede ser discontinua y reversible – salto adelante de mí mismo hasta un acontecimiento que ocurrirá pasado mañana, vuelvo sobre mis pasos y afronto una acción que realizaré mañana, etc. -, la acción participa por definición de la avanzada misma de la existencia, de mi existencia y de la existencia del mundo: lo que ocurre se encuentra en el presente, lo que realizo está en el presente. Dicho presente tiene al menos dos caras: el accidente y la obra. Por una parte es el presente de la presencia irrecusable, plena, de un mundo que ya está ahí, mas allá de toda espera, de toda exigencia, de toda construcción ideal. Pero, por otra parte en esse presente indeducible, actúo, opero con presencias, soy autor de acontecimiento: obro. (Nossa tradução).

<sup>30</sup> “Pero lo que distingue la realización de un proyecto y el cumplimiento de una intención por una intuición es que dicha realización es obra mía, es una operación corporal que une lo real al mi pensamiento”. (Nossa tradução).

<sup>31</sup> “2. La intencionalidade práctica del obrar” (RICOEUR, 1988, p.231). “Por diversas razones, el obrar parece ser un aspecto de pensar intencional em um sentido ampliado. El pensamiento integral, que envuelve a la existencia corporal es no sólo luz sino también fuerza”. (Nossa tradução para o português).

Essa duplicidade do termo ação explica-se muito bem: o agente humano, considerado um objeto entre outros, é a causa das mudanças; a causalidade empírica é o índice objetivo do movimento corporal; Em virtude da relação diagnóstica que reconhecemos entre meu próprio corpo e o corpo-objeto, estabelece-se uma certa correspondência entre a ação voluntária e as relações objetivas de causalidade; Tal correspondência, na qual iremos envolver nossa atenção especial, justifica a ambivalência da terminologia<sup>32</sup> (RICOEUR, 1988, p.232).

A relação de causalidade objetiva às ações voluntária, estas podem parecer ambíguas, pois o uso de alguns termos usados sem a clareza da objetividade e sem argumentos que possam associar ao verdadeiro sentido pode ser facilmente distorcido em seus múltiplos usos que recebem interpretações subjetivas em diversas abordagens. O cuidado em aplicar alguns termos já expressos por uma subjetividade particular e coletiva se faz necessário para não transpor toda a ideia contextual em uma teoria em que seus fundamentos se tornam irreconhecível. Destaca Ricoeur (1988):

Mas essa ambivalência se transformou em confusão; os termos ação, eficiência, força, dinamismo, passam a ser carregados de equívocos: o reino da subjetividade e o reino da objetividade se contaminam e de tal forma a física se carrega de antropomorfismo<sup>33</sup> (RICOEUR, 1988, p. 232).

Freire (1982) em seus estudos sobre a obra aristotélica: “A poética”, questiona se o filósofo poderia ser considerado um precursor da psicanálise, e afirma a existência de quem se pronuncie a favor dessa ideia, ainda que reconheça a dificuldade de um estudo mais capacitado para a compreensão psicanalítica da arte. Expõe Freire (1982):

Poderá Aristóteles ser considerado como «percussor da psicanálise»? Não faltam quem se pronuncie pela afirmativa. V. M. de Aguiar e Silva, por exemplo, escreve «A doutrina aristotélica da catarse apresenta pontos de contato com a catarse psicanalítica, malgrado as diferenças que as distinguem». E João MENDES é, ainda, mais explícito: «Seria, pois, Aristóteles, neste pormenor (refere-se a catarse), um percussor da psicanálise, com esta intuição fugida das evasões e sublimações. A tragédia, nessa hipótese, viria, assim, ao encontro da humana necessidade de emoções,

---

<sup>32</sup> Esta duplicidade del termino acción se explica bastante bien : el agente humano, considerado como um objeto entre otros, es la causa de câmbios; la causalidade empírica es el índice objetivo de la moción corporal; em virtude de la relación de dianóstico que hem os reconocido entre mi próprio cuerpo y el cuerpo- objeto, se establece certa correspondência entre la acción voluntaria y las relaciones objetivas de causalidade; dicha correspondência, em la cual envolveremos a deternemos especialmente, justifica la ambivalência de la terminologia . (*Minha tradução para o português*).

<sup>33</sup> “Pero dicha ambivalência se há convertido en confusión; los términos acción, eficacia, fuerza, dinamismo, están em lo sucessivo cargados de quívoco: el reino de la subjetividade y el reino de la objetividade se contaminan mutuamente y de tal manera la física se carga de antropomorfismo”. (*Nossa tradução para o português*).

dando-lhe alimento ideal e inofensivo. Seria a tempestade que alivia a atmosfera carregada ». (FREIRE, 1982, p.147).

Freire (1982) afirma que na psicanálise a arte pode ampliar o alcance psíquico das pulsões, assim pelo estudo da obra *Poética* de Aristóteles é possível ter um alcance psicanalítico. Assim diz:

Em termos da teoria psicanalítica, diz que a arte – como o amor – aprofunda e amplia o alcance psíquico das nossas pulsões, pondo à disposição os imensos recursos do eu. E depois de definir o homem como «o ser capaz de sublimação», procede ao estudo da *Poética* de Aristóteles, cujo alcance analisa e avalia, como subtil perspicácia, à luz da psicanálise. (FREIRE, 1982, p.147).

Freire (1982) não associa a catarse trágica em Aristóteles com a catarse psicanalítica, como alguns autores costumam associar, mas acredita que Aristóteles não teria dificuldade de alinhar seus estudos ao lado dos mais equilibrados psicanalistas modernos. Assim menciona: “Apaixonado como era pelos estudos científicos dos fenômenos naturais e psicológicos, Aristóteles não teria dificuldades de alinhar, ao lado dos mais equilibrados psicanalistas modernos, tais como: Adler, Jung, Kunkel, etc.”. (FREIRE, 1982, p.165). Freire (1982) menciona que até uma autora propensa a ver a causalidade extrínseca nas faltas dos heróis trágicos reconhece a função psíquica da *àte*. Dessa forma explica:

A própria Suzane Saïd, tão propensa a ver a *àte* ou causalidade extrínseca (deuses, destino e acaso) nas faltas de heróis trágicos, reconhece que a *àte* dá lugar em Eurípedes a duas explicações divergentes da falta trágica: esta, ora é apresentada como fenômeno ligado à natureza humana: a causalidade psicológica substitui, neste caso, a causalidade divina; ora a falta é resultado de puro acidente (τὸ ἄγαν) (FREIRE, 1982, p.194).

A psicologia considera as motivações das ações e as ações como causa do movimento sendo a energia psíquica constituída pela física, isto é, pelas forças naturais que são da mesma dinâmica que as forças psíquicas, pois estas derivam de uma natureza primeva já constituída. Afirma Ricoeur (1988): “As forças da natureza são concebidas como uma espécie de energia humana; ao mesmo tempo, a psicologia está carregada de física; a força corporal do querer é concebida como uma causa, em relação à qual o

movimento seria seu efeito”<sup>34</sup> (RICOEUR, 1988, p.233). A subjetividade é antes de tudo a inclusão da objetividade encontrada nas forças naturais que movem e é movida por um agente semelhante ao meio, isto é o corpo.

#### 4.3.2. O desejo da cura e a cura do desejo: há algo *além do princípio do prazer*

A reflexão aristotélica a respeito de uma vida feliz estabelece uma relação direta com dependência de um caráter virtuoso. A virtude na perspectiva filosófica estabelece a condição da disposição de caráter da virtude com a saúde uma vez que o contrário recebe a designação patológica de vício. A lógica da psicologia aristotélica é compreender que a felicidade requer uma condição saudável do estabelecimento do caráter. A virtude aristotélica é situada primeiramente por uma disposição moral e em seguida em uma disposição intelectual, seguindo a associação lógica sobre a relação da virtude com o caráter saudável, a saúde do caráter deve estar integrada a moralidade e intelectualidade. Também é preciso considerar que a disposição do caráter precisa ter seu aspecto preservado em relação ao que pode afetar sua integridade uma vez que a disposição natural responde aos estímulos conforme suas próprias capacidades.

Na psicanálise a condição atribuída ao aspecto saudável da condição psíquica humana é a capacidade de autopreservação o que implica em manter intactas as qualidades primordiais de sua própria natureza. Esses aspectos são essenciais para o bom funcionamento do caráter, pois é a origem do bom funcionamento como resposta de ação orgânica, moral e intelectual em suas atribuições ao organismo como um todo. Nessa perspectiva em relação a primeira condição saudável deve ser a força motriz do caráter, ou seja, sua própria condição funcional de integridade e de resposta a estímulos.

A condição voluntária do exercício funcional da disposição é a própria capacidade de preservar suas qualidades em suas funções. O mover da ação voluntária é transitivo e separada da causa física, afirma Ricoeur (1988): "Se se separa o reino da subjetividade, sem deixar de incluir nele o próprio corpo, a transitividade da ação

---

<sup>34</sup> “Las fuerzas de la naturaleza son concebidas como especies de energías humanas; al mismo tiempo la psicología se carga de física; la fuerza corporal del querer es concebida como una causa, respecto de la cual el movimiento sería su efecto”. (*Nossa tradução*).



voluntária deve aparecer em sua pureza, sem se misturar com a causalidade física”<sup>35</sup> (RICOEUR, 1988, p.233).

A preservação da qualidade funcional do caráter é a disposição que atua para manter a saúde das funções do caráter que responde segundo as exigências de suas próprias atribuições. A intencionalidade prática da ação é o meio do qual o fim da ação é obtido, é a relação da prática de uma ação e o fim obtido. Assim esclarece o comentador psicanalítico: “Neste sentido tão amplo podemos chamar de intencionalidade prática a relação do agir com o fim da ação” (RICOEUR, 1988, p.233). A intencionalidade que está no resultado final de uma ação e é o que proporciona o resultado subjetivo dado à noção de força. Diz Ricoeur (1988): “Essa intenção prática permite respeitar o caráter subjetivo da noção de força”<sup>36</sup> (RICOEUR, 1988, p.233).

A condição da disposição física ou psíquica é o que a próprias natureza dispõe de recursos para sua autopreservação. A força voluntária resulta do movimento do próprio corpo sem colocá-lo como objeto de percepção no movimento que atua como uma mudança sobre o corpo. A força voluntária não é uma representação, mas uma mudança no mundo e no próprio corpo. Conclui a comentador psicanalítico e aristotélico:

Mas é muito mais difícil respeitar o caráter subjetivo da força voluntária do que o da decisão; de fato, somos tentados a acreditar que a representação por si só não é um "fato" empiricamente observado na natureza; ora, a força voluntária não é de forma alguma uma representação; Ao contrário, trata-se da produção de uma mudança no mundo “através” do movimento do próprio corpo, sem que o movimento me represente como objeto de percepção<sup>37</sup> (RICOEUR, 1988, p.233).

A natureza de cada disposição manifesta suas características próprias e fundamentais para sua própria atividade, mas participam de uma totalidade a qual correspondente ao próprio caráter que confere uma nova propriedade capacitiva dentro de suas possibilidades individuais em resposta a totalidade de disposições. A disposição sofre uma afecção em sua condição provinda por um meio a que ela está disposta a responder diante de suas possibilidades. A resposta ao que afeta a disposição lhe atribui

---

<sup>35</sup> “Si uno separa el reino de la subjetividad, sin dejar de incluir en él al cuerpo propio, la transitividad de la acción voluntaria debe aparecer en su pureza, sin mezcla con la causalidad física”

<sup>36</sup> “Em esse sentido muy amplio podemos llamar intencionalidade práctica a la relación del obrar con el término de la acción” (RICOEUR, 1988, p.233). “Esta intencionalidade práctica permite respetar el carácter subjetivo de la noción de fuerza”. (*Nossa tradução*).

<sup>37</sup> Pero es mucho más difícil respetar el carácter subjetivo de la fuerza voluntaria que el de la decisión; em efecto, uno se encuentra tentado a creer que la representación sola no es um “hecho” observado empiricamente em la naturaliza; ahora bien la fuerza voluntária de ninguna manera es una representación; se trata por el contrario de la producción de um cambio em el mundo “ a través” de la moción del cuerpo propio, sin que me represente el movimiento como objeto de percepción. (*Nossa tradução*).

a condição de projetar suas ações em um meio comum segundo suas propriedades iniciais e adquiridas.

No projeto ocorre uma representação prática e a ação prática é a matéria que resulta da modificação da própria matéria em relação a efeito próprio e externo de seu meio como matéria. Além de ser a ação prática a modificação do corpo pelo seu próprio efeito, é também a modificação do meio por interferência da ação movida pelo corpo, e o próprio meio. A naturalização da ocorrência voluntária produzida por essa força transmite a ideia de objetividade desse movimento que os expõe entre si uma consciência não representativa desses objetos. Esclarece Ricoeur (1988):

Uma consciência não representativa, não mais uma representação prática, como ocorre com o projeto; uma consciência que é uma ação, que é dada como matéria uma mudança no mundo através de uma mudança em meu corpo. A “naturalização” dessa força voluntária parece inevitável devido ao caráter objetivo do movimento que essa força produz e, de alguma forma, expõe entre os objetos<sup>38</sup> (RICOEUR, 1988, p.233).

A ação em um projeto implica em um correlato intencional de atuação que envolve interpretação de um agente afetado pelo questionamento tornando-o essencialmente ativo para agir com a consciência e pelo trabalho do corpo conforme as exigências circunstanciais. Algumas ações são praticadas devido a exigências urgentes de uma situação que interfere no projeto e na obrigação da ação. Em determinadas ocasiões é o próprio projeto que as produz e abarca outra como um intermédio favorável. Ricoeur (1988) no item que trata do “pragma” ou correlato intencional da atuação, afirma:

A ação é um aspecto do mundo. Em todo projeto está implícita alguma interpretação envolvida: estou em um mundo onde há algo para fazer; Estou embarcado para trabalhar nele; torna a essência ativa; uma situação que me afeta ao questionar minha atividade; Uma situação exige uma consciência e um trabalho corporal; há coisas para desvendar; às vezes a urgência da situação solicita meu projeto e me obriga a agir; Outras vezes é o meu projeto que me faz produzir a própria ocasião em que se inserirá, captando outra ocasião que conduza a uma lacuna favorável<sup>39</sup> (RICOEUR, 1988, p.237).

---

<sup>38</sup> Una consciencia no-representativa, no ya una representación práctica, como ocurre con el proyecto; una consciencia que es una acción, que se da como materia un cambio en el mundo a través de un cambio en mi cuerpo. La “naturalización” de esta fuerza voluntaria parece inevitable en razón del carácter objetivo del movimiento que esta fuerza produce y, de alguna manera, ex-pone entre los objetos. (*Nossa tradução para o português*).

<sup>39</sup> 3. El “pragma” o correlato intencional del obrar (RICOEUR, 1988, p.234). (*Nossa tradução*).

La acción es un aspecto del mundo. Em todo proyecto se encuentra envuelta implícitamente alguna interpretación: estoy en un mundo donde hay algo que hacer; estoy embarcado para obrar em él; hace a la esencia actividad; una situación que me afecta el plantear una cuestión a mi actividad; una situación reclama una toma de conciencia y una obra corporal; hay cosas por desenredar; a veces la urgência de la situación solicita mi proyecto y me impone

A instrumentalização produzida pela ação é um agregado intermediário de uma técnica da ação humana, é um ofício que apesar de ter um caráter humano e um caráter físico que caracteriza uma ação humana, é também uma ação técnica artificial. A relação é ambígua, mas se considerarmos o fim é uma ação orgânica resultado do mover humano que visa a manutenção orgânica, a conservação da vida, o afastamento da dor, do sofrimento, tais fins são meios para alcance de outras circunstâncias. E no item seguinte, Ricoeur (1988) trata do movimento como órgão da atuação, e afirma:

O instrumento é o que estende o órgão, mas está fora do corpo; figura como mediação material e não mais orgânica entre si e a ação produzida; esse intermediário agregado caracteriza uma ação propriamente humana, uma ação técnica, artificial. Atuar é, em grande medida, trabalhar com instrumentos. Quem sabe servir as suas mãos é quem sabe manusear ferramentas, quem tem um ofício nas mãos. Esta ligação “órgão mais útil” levanta um novo problema que não esclarece, mas sim complica a relação “órgão-pragma”, que se torna a relação órgão-útil-pragma; essa relação é muito ambígua, pois tem uma face orgânica e uma face física. De facto, por um lado, a prática familiar de manuseamento de uma ferramenta incorpora de alguma forma a ferramenta no órgão: o trabalhador trabalha na ponta da sua ferramenta, como um cego que envia o seu toque à ponta da sua bengala<sup>40</sup> (RICOEUR, 1988, p. 238).

O movimento voluntário do corpo estabelece um comprometimento primeiro com a ação do que com a consciência que também é responsável pela ação, mas como se estivesse atuando de forma secundária. A ação já é movida por uma consciência sobre o corpo movido, e as ações devem buscar as demandas desse corpo resultante que ainda não percebe a motivação dessa interferência, mas age de forma racional, porém sem a percepção real de sua natureza primeira. Não é tão simples compreender essa dinâmica, mas a psicanálise pode trazer alguma contribuição ao explicar o caráter consciente, pré-consciente e inconsciente do id, ego, do superego, das neuroses e dos processos de identificações, de defesa e sintomas. Tais conclusões psicanalíticas não estariam inacessíveis para estabelecer um raciocínio sobre a voluntariedade e

---

obrar; otras veces es mi proyecto el que me hace producir la ocasión misma donde se insertará atrapando otra ocasión que conduzca a la brecha favorable . (Nossa tradução).

<sup>40</sup> 4. El mover como órgano del obrar (RICOEUR, 1988, p.237). El instrumento es lo que prolonga al órgano, pero se encuentra fuera del cuerpo; figura como una mediación material y no ya orgánica entre mimismo y la acción producida; este intermediario agregado caracteriza a una acción propriamente humana, una acción técnica, artificial. Obrar, es em gran parte, trabajar com instrumentos. El que se sabe servirse de sus manos es alguien que sabe manejar útiles, que tiene un oficio em las manos. Esta vinculación “órgano más útil” suscita un nuevo problema que no esclarece, sino que viene a complicar la relación “órgano-pragma”, que se convierte en la relación órgano-útil-pragma; dicha relación es muy ambígua, pues tiene una cara orgánica y otra física. Em efecto, por um lado la práctica familiar de um útil incorpora de algún modo el útil al órgano: el trabajador obra em el extremo de su útil, como um ciego que remite su tacto al extremo de su bastón. (Nossa tradução).

involuntariedade dos movimentos do corpo. As forças atuantes sobre o corpo também são possíveis na compreensão dos destinos dados as pulsões e a *energea*. Afirma Ricoeur (1988):

Todas as razões se acumulam para tornar quase impossível a reflexão sobre o movimento voluntário do corpo; A atuação já é em si dificilmente acessível à reflexão, ainda mais comvente, que é apenas uma etapa não percebida da atuação; a reflexão redobra naturalmente as orientações para os objetos de representação, no sentido mais amplo do termo, que inclui a orientação do projeto; o desenvolvimento do “eu quero” e o redobra com dificuldade, e no desenvolvimento deste no órgão a dificuldade em questão cresce ainda mais; Encontro-me de tal forma comprometido com o que faço que não penso no meu corpo-movido; Eu o movo; tanto a consciência de agir quanto a consciência ainda mais ensurdecida de me mover permanece como uma consciência secundária, marginal, em relação à consciência principal, focal<sup>41</sup> (RICOEUR, 1988, p.240).

A consciência da decisão difere da consciência do movimento voluntário que é uma consciência de ação, pois o movimento voluntário não é reflexivo apenas. E complementa:

Portanto, a decisão era uma consciência eminentemente pronta para reflexão, devido ao seu caráter fundamentalmente pronominal: “eu decido”; o movimento voluntário escapa a esta reflexão: a consciência que se expressa na afirmação simétrica: “eu me movo” é “atravessada” pela consciência do agir: faço esta ou aquela ação, - e esta por sua vez, e devido à sua não ação natureza representativa, é pouco reflexiva<sup>42</sup> (RICOEUR, 1988, p.241).

As ações virtuosas na primeira delimitação descrita na *ética nicomaqueia* são de que elas são realizadas por escolhas além dele mesmas (*Ákon*) ou voluntariamente (*hekón*), ou por uma escolha preferível (*phroháiresis*), aplicada para a deliberação (*bouleusis*). Entre o preferível e o pré-deliberado (*probeouleúmenon*) estão os fundamentos da virtude. As escolhas, apesar dele mesmo, poderiam ser associadas às escolhas inconscientes que não são advindas apenas do indivíduo, mas de sua interação

---

<sup>41</sup> Todas las razones se acumulan para hacer casi imposible la reflexión sobre la moción voluntaria del cuerpo; el obrar ya es en si mismo dificilmente accesible a la reflexión, más aún el mover-se que sólo es una etapa desapercibida del obrar; la reflexión reduplica naturalmente las orientaciones hacia los objetos de representación, en el sentido más amplio del término, que comprende la orientación del proyecto; el desenvolvimiento del “yo quiero” y alo reduplica com dificultad, y em el desenvolvimiento de éste em el órgano la dificultad em cuestión crece todavia mas; me encuentro a tal punto comprometido em lo que hago, que no pienso em mi cuerpo-movido; lo muevo; tanto la conciencia del obrar como la conciencia aun más ensurdecida de moverse a mi mismo se mantienen como una conciencia secundaria, marginal, com relación a la conciencia principal, focal . (*Nossa tradução*).

<sup>42</sup> Por lo tanto, la decisión era una conciencia eminentemente presta para reflexión, em razón de su carácter fundamentalmente pronominal: “me decido”; la moción voluntaria se sustrae a esta reflexión: la conciencia que se expresa em el enunciado simétrico: “me muevo a mi mismo” resulta “atravessada” por la conciencia de obrar: hago tal o quad acción, - y ésta a su vez, y em razón de su carácter no representativo, es dificilmente reflexiva. (*Nossa tradução*).

ao meio as quais são registros inconscientes que visam uma ordem. Entre o preferível (*prohairesis*) e o pré-deliberado (*proboeuléúmenon*), o que poderia ser o pré-consciente, é o que definirá o conceito aristotélico de virtude, mas que também pode ser considerado como uma neurose branda pois tudo que está situado em um intermédio tende ao aperfeiçoamento ou ao desfuncionamento, ou seja, ao agravo da patologia ou a cura (RICOUER, 1993, p.175).

Um questionamento lacaniano, sobre lugar e função do analista, pondera se é função deste oferecer ao suplicante um lugar de asilo e se deve responder à demanda de não sofrer pelo menos sem compreender. A resposta da psicanálise lacaniana reitera que o analista, ao compreender, libertará o sujeito que suplica de sua ignorância e do seu sofrimento. Nesses termos questiona e soluciona o conflito:

Somos simplesmente, nós analistas, nessas circunstâncias, esse algo que acolhe aqui o suplicante, que lhe dá um lugar de asilo? Somos nós simplesmente, e já é muito, esse algo que deve responder uma demanda, à demanda de não sofrer, pelo menos sem compreender? – Na esperança de que, compreendendo, liberará o sujeito não apenas de sua ignorância, mas o próprio sofrimento (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.19).

Uma parte da proposta terapêutica é organizar a estimativa ao progresso e à transformação para os quais, num registro de reflexão moral, o analisando esteja apto a medir, discernir, situar e organizar os valores. Expõe Lacan (1959-1960/2008):

Não é evidente que, bem naturalmente, os ideais analíticos encontrem aqui seu lugar? É o que não falta. Eles florescem em abundância. Medir, discernir, situar, organizar os valores, como se diz num certo registro da reflexão moral, que propomos a nossos pacientes em torno do que organizamos a estimativa de seu progresso e a transformação de sua via em um caminho, isto será uma parte de nosso trabalho (LACAN, 1959-1961/2008, p.19).

Lacan (1950-1960/2008) faz uma referência à psicanálise como a ciência das virtudes, considerando o senso comum, e afirma que a intervenção psicanalítica desobstrui vias e caminhos e permite o surgimento da virtude. Em suas palavras esclarece:

Não seria interessante perguntar-se o que significa nossa ausência no terreno do que poderíamos chamar uma ciência das virtudes, num sentido do senso comum? Pois, na verdade, não podemos dizer que não intervenhamos nunca no campo de virtude alguma. Desobstruímos vias e caminhos e lá esperamos que aquilo que se chama virtude irá florescer (LACAN, 1959-1960/2008, p.21).

A ausência do analista em determinado tempo da terapêutica é uma espécie de profilaxia da dependência, afirma o psicanalista: “Da mesma maneira, há certo tempo, forjamos um terceiro ideal sobre o qual não estou certo de que pertença à dimensão original da experiência analítica – o ideal de não dependência, ou mais exatamente, de uma espécie de profilaxia da dependência” (LACAN, 1959-1960/2008, p.21).

O princípio da virtude está nos princípios das ações do agente e dependem dele enquanto ser que se reconhece em virtude de algo e reconhece a si próprio, sustenta Ricoeur (1993) ao interpretar Aristóteles:

Com base nisso, como eu diria a relação da ação com o agente? A expressão mais abreviada dessa relação está em uma fórmula que dá ao agente o princípio (*arché*) de suas ações, mas no sentido da *arché* que nos autoriza a dizer que as ações dependem (*preposição epí*) do próprio agente (*auto*) (*Nichomachean Ethics, III, 1 1110 q. 17*)<sup>43</sup> (RICOEUR, 1993, p.175).

O agente da ação virtuosa deve ter como base para sua estrutura constituinte um caminho que o situe diante de um modelo projetivo que sirva de referência para suas ações enquanto espécie, ser dependente e incapaz, ser desejoso, ser afetivo, ser produto e produtor de. Esse ser reconhecedor e reconhecido como produto produzido por um objeto idealizado por e por um idealizador parte de uma referência de meios e fins e tende a tornar-se igual na medida em que lhe é atribuído determinadas funções. A virtude está situada nesse intermédio e é o próprio meio de acesso na medida em que: “A relação do agente se expressa, assim, pela conjunção entre o conceito genérico de princípio e um dos *dêiticos* pertencentes à família do eu, que enumeraremos adiante, por meio de uma preposição privilegiada e outra de sentido semelhante”<sup>44</sup> (RICOEUR, 1993, p.175).

Lacan (1959/1960/2008) atribui, a princípio, o problema ético quanto a maneira pela qual a ordem epistemológica pode ser estabelecida no sujeito e questiona: “Como é que, no sujeito, a adequação pode ser obtida, quem o fará entrar nessa ordem? E submeter-se a ela?”(LACAN,1959-1960/2008, p.33). Lacan (1959-1960/2008)

---

<sup>43</sup> Su questa base, come dire il rapporto dell'azione all'agente? L' espressione più abbreviata di questo rapporto sta in una formula che fa dell' agente il principio (*arché*) delle sue azioni, ma in un senso dell' *arché* che autorizza a dire che le azioni dipendono (*preposizione epí*) all'agente stesso (*autô*) (Etica Nichomachea, III, 1 1110 q 17). (*Nossa tradução*).

<sup>44</sup> La relazione dell' agente viene espressa, così, dal congiungimento fra il concetto genérico di principio e uno dei deitici appartenenti alla famiglia del sè, di cui faremo più avanti l'enumerazione, attraverso una preposizione privilegiata e qualche altra di senso affine. (*Nossa tradução*).

apresenta um argumento que irá fazer a diferença do ser vivo e do ser inerte, o argumento encontra-se no *ethos*, diz ele: “O estabelecimento do *ethos* é feito como que diferenciando o ser vivo do ser inanimado, inerte” (LACAN, 1959-1960/2008. p.33).

Ao abordar a concepção de *ethos*, Lacan (1950-1960/2008) se reporta a definição aristotélica que explica a forma de adaptação do homem ao meio e exemplifica: “Como salienta Aristóteles, por mais vezes que vocês lancem uma pedra no ar ela não se habituará à sua trajetória, enquanto o homem, este se habitua – esse é o *ethos*” (LACAN, 1959-1960/2008. p.33). Lacan (1959-1960/2008) atribui a adaptação à condição do *ethos* em uma ordem aristotélica do Bem Supremo em uma perspectiva interligada de uma ordem particular que se unifica com um conhecimento universal, da constituição humana para a política e para uma ordem cósmica. Lacan (1959-1960/2008) conclui que o princípio de toda meditação aristotélica estão supostos o macrocosmo e o microcosmo, assim explica:

E esse *ethos*, trata-se de obtê-lo conforme o *ethos*, ou seja, numa ordem que é preciso reunir, na perspectiva lógica que é a de Aristóteles, num Bem Supremo, ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação da ordem cósmica. Macrocosmo e microcosmo estão supostos no princípio de toda meditação aristotélica (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.33).

Freud se refere a essa ordem como algo que deve ser buscado, que é possível ser buscado e que confere com um modelo idealizado de ação e conhecimento, este ideal já foi apresentado na *Ética a Nicômaco* e não apresenta nenhuma contrariedade sobre a idealização do Bem. No entanto Freud destaca que apesar de haver esse ideal apresentado na ordem da regularidade astronômica esse modelo não é inato e difere do que chama de tendência inata para o descuido.

Ao se referir que deve existir algo que direciona a ação prática que antecede a ciência (*episteme*) referida aqui como ordem, é possível atribuir uma relação lógica com a teoria aristotélica a respeito da faculdade calculativa da (*phronesis*) ou do que é anterior a norma. Esta norma é a virtude de agir corretamente (*arete*), ou ainda pelo juízo operado da percepção do sensível ou operado pelo pensamento discursivo *dianóia*, ou pelo desejo (*orekis*) racional (*boulesis*) capaz de produzir um silogismo prático, ou pelo bom temperamento (*eukrasis*) que atua para o bem estar e por fim outra condição anterior a todas, pela disposição natural (*hekis*) formado pela aparência (*phanestai*) e sua respectiva opiniões sobre (*doczasein*) e crença (*nomizein*).



Na teoria psicanalítica a relação estrutural da formação do agente apresenta dinâmica similar do sujeito enquanto objeto e objetivo de um agente como princípio, meio e fim estabelecido por ações quanto sua condição ser passivo-ativo e receptor-doador. Destaca Ricoeur (1993):

A presença simultânea desses três componentes é essencial para a interpretação aristotélica do que hoje chamamos de atribuição. Essa tríplice estrutura da ação ganha um sentido cada vez mais preciso à medida que a análise avança do nível contra a vontade (*contre grè*) e do bom grau (*plein gré*) até o nível da escolha, em que a relação entre a ação a teoria e a teoria ética tornam-se mais estreitas <sup>45</sup>(RICOEUR, 1993, p.176).

Os atos forçados são os atos aos quais um princípio ativo é externo, mas depende do homem a execução dos atos. Nos atos voluntários o que move a ação humana e instrumentaliza o corpo para a ação estão no próprio agente e depende do próprio agente, o que inclina para uma ação ética. O princípio que move a ação humana está no próprio indivíduo e é semelhante a ele. Esclarece Ricoeur (1993):

Partindo das ações praticadas contra a vontade, que se caracterizam pelo constrangimento ou ignorância, Aristóteles declara: “Forçado é o ato cujo princípio é externo, isto é, tal que quem age, ou sofre, em nada contribui” (III, 1, 1110 em 1-3). Por outro lado, “o princípio que [nas ações feitas voluntariamente] move as partes do corpo como instrumentos em ações semelhantes estão no próprio homem (*en autô*): e as coisas das quais ele tem o princípio em si mesmo (*en autô*), depende dele (*ep'autô*) fazê-los ou não os fazer” (III 1,1110 a 15-18). Note que nesta fase da análise a preposição 'em' (*em*) prevalece sobre a preposição "de" (*epi*). Isso não acontecerá com a análise mais precisa (mais próxima da ética, diria Aristóteles) da escolha. Mas a análise linguística e conceitual de "apesar de si" e de "voluntariamente" já permite colocar o acento na conjunção entre a noção de princípio e um pronome que responde à pergunta quem? (“nós”, “alguém”, “cada” e, para resumir, *autós*, “ele mesmo”) <sup>46</sup> (RICOEUR, 1993, p.176).

O valor pré-moral do princípio do voluntário no sentido de boa vontade é insuficiente, o valor ético se refere a escolha, ou uma decisão. Diz Ricoeur (1993):

---

<sup>45</sup> La simultânea presenza di questo componenti è essenziale all' interpretazione aristotélica di ciò che noi oggi chiamiamo ascrizione. Questa tríplice ossatura dell'azione assume um senso via più precioso a misura che l'analisi progredisce dal piano del contro la volontà (*contre grè*) e del di buón grado (*plein gré*) fino al piano dela scelta, in cui il rapporto fra teoria dell'azione e teoria etica diventa più stretto. (*Nossa tradução*).

<sup>46</sup> Cominciando dalle azioni fatte contro la volontà, che sono caratterizzate dalla costrizione o dall'ignoranza, Aristotele dichiara: “Forzato è l'atto il cui principio è esterno, tale cioè che chi agisce, ovvero subisce, non vi concorre per nulla” (III, 1, 1110 a 1-3). Di contro “il principio che [nelle azioni fatte di buon grado] muove come strumenti le parti del corpo in simili azioni è nell'uomo stesso (*en autô*): e le cose di cui há in se stesso (*en autô*) il principio, dipende da lui (*ep'autô*) farle o non farle” (III, 1,1110 a 15-18). Si noti che a questo stadio dell'analisi la preposizione 'in' (*em*) prevale sulla preposizione “da” (*epi*). Questo non accadrà com l'analisi più precisa (più vicina all'etica, dirá Aristotele) dela scelta. Ma l'analisi linguistica e concettuale del “suo malgrado” e del “di buon grado” già consente di mettere l'accento sul congiungimento fra la nozione di principio e um pronome che responde alla questione chi? (“noi”, “qualcuno”, “ciascuno” e, per riassumere, *autós*, “egli stesso”). (*Nossa tradução*).

Ora, esta conjunção coloca um problema considerável desde a análise do casal *ákon-hekón*, na medida em que a noção de princípio, considerada isoladamente, não é suficiente para sublinhar o valor pré-moral do voluntário em sentido lato (o “de boa vontade”) e a fortiori o valor mais adequado ao campo ético da escolha (ou decisão) no sentido estrito do termo<sup>47</sup> (RICOEUR, 1993, p.176).

A aplicação do termo princípio comum da física aplicado á ética é possível porque implica em um movimento, em uma mudança e em um acontecimento, mas deve ser complementado quanto a existência de vínculo entre ação e agente nos seres artificiais, os que produzem artificios se encontra um princípio de repouso e de movimento. O princípio do prazer na teoria freudiana explicita bem esta dinâmica de movimento, expressão o psicanalista:

Portanto, se a noção de princípio pode ser comum à física e à ética, isso ocorre porque, de um lado e de outro, trata-se de devir, de mudança, de movimento. Nossos modernos diriam: de acontecimentos. Ao mesmo tempo, a noção de princípio não é mais suficiente por si só para especificar o vínculo entre a ação e o agente. Tampouco a noção mais definida de um princípio interno ou imanente possui maior valor discriminante, pois aquela que distingue os seres naturais (animais e suas partes, plantas, corpos elementares simples e todos os seres da mesma espécie) dos produtos da arte, vamos dizer dos seres artificiais, é justamente que eles têm em si um princípio de movimento e repouso<sup>48</sup> (RICOEUR, 1993, p.177).

O que determina eticamente a condição e o caráter da ação é sua determinação física responsável pelo seu movimento em sua condição propriamente fiscalista de predominância da *prohairesis*. Confirma Ricoeur (1993): “Como análise da *prohairesis*, da escolha (ou decisão), a determinação ética do princípio da ação prevalece sobre sua determinação física”<sup>49</sup> (RICOEUR, 1993, p.178). A escolha difere da boa vontade, pois ela está relacionada as características e fins do próprio agente, ou seja: “Desta escolha diz-se, com mais força e precisão do que de boa vontade, que ela “diz respeito apenas às

---

<sup>47</sup> Ora, questo congiungimento pone un problema considerevole fin dall’analisi dela coppia *ákon-hekón*, nella misura in cui ila nozioni di principio, isolatamente considerata, non basta a sottolineare la valenza pre-morale del voluntário in senso lato (il “di buon grado”) e a fortiori la valenza più appropriata al campo ético dela scelta (o decisione) nel senso stretto del termine. (Nossa tradução).

<sup>48</sup> Se dunque la nozione di principio può esser comune alla física e all’ética, ciò avviene perché da una parte e dall’altra, si tratta di divenire, di cambiamento, di movimento. I nostri moderni direbbero: di evento. Nello stesso istante, la nozione di principio non basta più da sola a specificare il legame dell’azione all’agente. Né la nozione più determinata di principio interno o imanente possiede um maggior valore discriminante, poiché ciò che distingue gli esseri naturali (gli animali e le loro parti, le piante, i corpi elementar semplici e tutti gli esseri dello stesso genere) dai prodotti dell’arte, diciamo dagli esseri artificiali, è precisamente che essi hanno in se stessi um principio di movimento e di riposo. (Nossa tradução).

<sup>49</sup> “Com l’analisi dela *prohairesis*, dela scelta (o decisione), la determinazione ética del principio dell’azione prevale sulla sua determinazione física”. (Nossa tradução).

coisas que dependem de nós (*tá eph'hemín*)” (III, 2, 1111b 30)<sup>50</sup> (RICOEUR, 1993, p. 178). A teoria aristotélica neutraliza a atribuição de forma explícita a um agente, pois este é afetado passivamente pelo meio e afeta seu meio, a interação e o mover é mútuo e não exclusivamente provocada pela ação móvel do agente. Dessa forma, ele conclui:

Aristóteles antecipa assim todas as análises de que tratamos anteriormente, em que a relação o quê? Ele tende a eclipsar o quê quem? Através da neutralização da atribuição explícita a um agente. Mas o filósofo não tardou em precisar que, de todas as coisas sobre as quais não se delibera (as coisas eternas, o clima, o governo da outra polis), nenhuma "pode depender de (*dia*) nós" (III, 3, 1112 a 30)<sup>51</sup> (RICOEUR, 1993, p.178).

A relação do agente e da ação apresenta um caráter metafórico em duas abordagens, ainda segundo Ricoeur, sendo uma delas a abordagem do princípio da paternidade. Afirma,

Não gostaria de encerrar esta revisão das escolhas terminológicas e gramaticais de Aristóteles sem recordar algumas expressões que sublinham o caráter enigmático dessa relação entre a ação e seu agente. Duas delas são claramente metafóricas. A primeira obra abordando o princípio da paternidade<sup>52</sup> (RICOEUR, 1993, p.179).

O sujeito é senhor de suas ações, mas também é senhor das ações em relação ao outro, pois assim como o semelhante tende a produzir outro igual a ele, este sujeito lógico efetuado de outro sujeito lógico se coloca diante de um senhor e atua como senhor. O meio interfere nas ações humanas e as ações interferem no meio e nessa interação ocorre um processo de atualidade das ações no aspecto individual e social, pois indivíduo e comunidade não estão dissociados. Interpreta Ricoeur (1993):

Admitir este aforismo, disse Aristóteles, significaria "negar que o homem é o princípio e o pai de suas próprias ações como o é de seus filhos" (III, 5, 1113b 18-19). A segunda metáfora, desta vez política, é a do domínio, que aparece claramente no seguinte texto: "Somos senhores (*kyríoí*) das ações do começo ao fim" (11114 b31-32). Estas duas metáforas, consideradas em conjunto, sublinham obliquamente a originalidade da ação ao próprio agente no que diz respeito à atribuição ordinária a um sujeito lógico. Não se poderia talvez dizer que a ligação entre o princípio (*arché*) e o eu (*autós*) é ela mesma

---

<sup>50</sup> “Di questa scelta viene detto, com più forza e precisione che del di buon grado, che essa “riguardi solo le cose che dipendono da noi (*tá eph'hemín*)” (III, 2, 1111b 30)” (*Nossa tradução*).

<sup>51</sup> “Aristotele antecipa, così, tutte le analisi, di cui abbiamo trattato in precedenza, in cui il rapporto che cosa perché? Tende a eclissare il rapporto che cosa chi? Attraverso la neutralizzazione dell’ attribuzione esplicita ad un agente. Ma il filosofo non tarda a precisare che, di tutte le cose sulle quali non si delibera (le cose eterne, l’ ele intempérie, il governo degli altri popoli), nessuna “ouò dipendere da (*dia*) noi” (III, 3, 1112 a 30)”. (*Nossa tradução*).

<sup>52</sup> Non vorrei chiudere questa rassegna delle scelte terminologiche e grammaticali di Aristotele senza aver richiamato alcune espressioni che sottolineano il carattere enigmático di questo rapporto fra l’ azione e il suo agente. Due fra di esse sono chiaramente metaforiche. La prima opera acostamento fra principio paternità (*Nossa tradução*).

profundamente metafórica, no sentido do "ver-come" que proponho em La metáfora viva? A ética de fato não cria, talvez, de "ver" o princípio "como" eu e o eu "como" princípio? Nesse sentido, as metáforas explícitas da paternidade e do domínio seriam a única forma de trazer para a linguagem o vínculo derivado do curto-circuito entre o princípio e o eu<sup>53</sup> (RICOEUR, 1993, p.180).

A formação do caráter tende a estabelecer um vínculo entre disposição natural e o meio, a disposição natural é compatível com a natureza do seu meio e devido esse fator ela tende a cumprir as exigências externas para estabelecimento harmônico em comunidade. A disposição natural está sujeita a educação desde que os excessos ou a falta não destruam a capacidade de adaptação durante as primeiras fases constitutiva do indivíduo o que podem ocorrer devido situações intensamente traumáticas culminando em uma percepção dissociativa. A disposição natural não é completa, sua natureza está na mediania, o que permite um movimento progressivo a virtude, conforme a interferência com o meio ambiente propício ao desenvolvimento do caráter virtuoso. As voluntariedades das ações estão relacionadas aos fins correspondentes das ações, pois como causa natural responsabiliza o próprio sujeito de suas ações. A personalidade moral do indivíduo em sociedade deve considerar sua totalidade e nesse aspecto a responsabilidade moral é parcial, pois o meio ambiente exerce sua parcial interferência sobre as ações do indivíduo desde suas primeiras experiências. Conclui Ricoeur (1993):

Última abordagem oblíqua da atribuição na filosofia aristotélica: para expressar o tipo de colaboração, ou melhor, sinergia, entre nossas escolhas e a natureza, na formação de disposições (*héxeis*) cujo todo constitui nosso caráter, Aristóteles forja a 'expressão *synáitōi*, "causa contribuinte": "se, portanto, como dizem, as virtudes são voluntárias (e de fato nós mesmos somos de algum modo o concausa [*synáitōi pōs*] de nossas disposições, e pelo fato de termos certas qualidades estabelecemos certo fim correspondente), até os restos serão voluntários: a situação, de fato, é a mesma" (*III, 5 1114 b 20-25*). A intenção de Aristóteles é certamente estender a responsabilidade por nossos atos às nossas disposições, portanto, à nossa personalidade moral em sua totalidade; também deve ser realizada nos limites da responsabilidade parcial<sup>54</sup> (RICOEUR, 1993, p.180).

---

<sup>53</sup> Ammettere questo aforisma, disse Aristóteles, significherebbe "negare che l'uomo sia principio e padre delle proprie azioni come lo è dei figli" (*III, 5, 1113b 18-19*). La seconda metáfora, politica questa volta, è quella del domínio, che appare chiaramente nel testo seguente: "Siamo padroni (*ky'rioi*) delle azioni dal principio alla fine" (*1114 b31-32*). Queste due metafore, considerate insieme, sottolineano obliquamente l'originalità dell'azione al proprio agente rispetto all'attribuzione ordinaria ad un soggetto logico. Non si potrebbe, forse, dire che il legame fra principio (*arché*) e sé (*autós*) è esso stesso profondamente metafórico, nel senso del "vedere-come" da me proposto ne La metáfora viva? L'etica, in effetti, non childe, forse, di "vedere" il principio "come" sé e il sé "come" principio? In questo senso, Le metafore esplicite della paternità e del domínio sarebbero la sola maniera di portare al linguaggio il legame derivato dal corto circuito fra principio e sé (*Nossa tradução*).

<sup>54</sup> Ultimo approccio obliquo all'ascrizione nella filosofia aristotélica: per esprimere la sorta di collaborazione, o per meglio dire di sinergia, fra le nostre scelte e la natura, nel formarsi delle disposizioni (*héxeis*) il cui insieme costituisce il nostro carattere, Aristotele forgia l'espressione *synáitōi*, "concausa": "se dunque, come si dice, le virtù sono volontarie (ed infatti noi stessi siamo in qualche modo concausa [*synáitōi pōs*] delle nostre disposizioni, e per il

A interpretação lacaniana sobre os desejos promovidos nos planos das primeiras experiências não é considerada como um dos problemas éticos, porém quando Aristóteles afirma que pessoas vulgares tendem a serem mais afeitas aos desejos do corpo, entende-se que poderia ter uma relação ética.

Lacan (1959-1960/2008) cita a ética aristotélica como algo em comum as demais éticas em certo nível no que se refere a uma ordem do que deve ser feito o qual não é contestada, mas, define a norma de um certo caráter equivalente a ordem apresentada na ciência, esse caráter que está no *ethos*.

Quando Lacan (1959-1960/2008) apresenta essa ordem tal como a ciência como definidora de um caráter, ele está se referindo ao elemento irracional com dupla natureza encontrado na ética aristotélica, referente ainda ao primeiro tratado sobre os prazeres. Aristóteles explica esse elemento irracional com uma dupla natureza a qual se inclina para atender a razão que lhe é imposta pela razão social que atende às limitações das leis.

Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações. E, se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o 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 1102b30-5).

Lacan (1950-1960/2008) considera a ética aristotélica localizada em um exemplo de ociosidade no âmbito social, mas que do lado oposto essa ética se articula espantosamente no interior dessa condição que permanece em ressonâncias com a abordagem da experiência freudiana com esquemas utilizáveis sendo recompostos e transpostos, embora seus esquemas não estejam tão reconhecíveis.

Lacan (1959-1960/2008) atribui a expressão “inteiramente” ao se referir aos prazeres que ocupam outro lugar que pode se pensar em uma forma de continuidade de alguns prazeres ou na formação final partindo de um princípio de uma existência original. Poder-se-ia considerar que a origem ou a parte inicial do desejo parte dos prazeres primitivos originados pela parte nutritiva e sensitiva da alma. Considerando a

---

fato di avere certe qualità poniamo un certo fine corrispondente), anche i visi saranno volontari: la situazione, infatti, è la stessa” (III, 5 1114 b 20-25). L'intenzione di Aristotele è sicuramente di estender la responsabilità dei nostri atti alle nostre disposizioni, dunque alla nostra personalità morale nella sua interezza; essa va anche tenuta nei limiti di una responsabilità parziale (*Nossa tradução*).

afirmação aristotélica sobre a preferência dos homens aos quais ele classifica como “vulgar” podemos inferir que existe a predominância de diferentes prazeres de acordo com as diferentes espécies de caráter formado, sendo a predominância dos prazeres corporais os mais desqualificados.

Lacan (1959-1960/2008) menciona que na ética de Aristóteles há uma relação do prazer com algo nobre presente na natureza humana que é responsável pelas atividades “Esse é o ponto totalmente novo. O pensamento de Aristóteles referente ao prazer tem algo que não é contestável, e que se encontra no polo diretivo da realização do homem, uma vez que se há no homem algo divino é o fato de pertencer à natureza” (LACAN, 1959-1960/2008, p.25).

Lacan (1959-1960/2008) apresenta um argumento que irá fazer a diferença do ser vivo e do ser inerte, o argumento encontra-se no *ethos*. Em suas palavras expõe: “O estabelecimento do *ethos* é feito como que diferenciando o ser vivo do ser inanimado, inerte” (LACAN, 1959-1960/ 2008. p.33).

Ao abordar a concepção de *ethos*, Lacan (1959-1960/2008) se reporta a definição aristotélica que explica a forma de adaptação do homem ao meio e exemplifica: “Como salienta Aristóteles, por mais vezes que vocês lancem uma pedra no ar ela não se habituará à sua trajetória, enquanto o homem, este se habitua – esse é o *ethos*” (LACAN, 1959-1960/2008. p.33). Lacan (1959-1960) atribui a adaptação à condição do *ethos* em uma ordem aristotélica do Bem Supremo em uma perspectiva interligada de uma ordem particular que se unifica com um conhecimento universal, da constituição humana para a política e para uma ordem cósmica.

Lacan (1959-1960/2008) encontra um problema sobre essa ordem mencionada que se refere ao *ortho logos*, se não pode haver boa ação sem esse *ortho logos* e questiona-se como a intemperança subsistira na ética aristotélica. Lacan (1959-1960/2008) busca compreender a qual a elucidação dada a relação possível entre a intemperança, *akolasia* e o defeito manifesto em relação ao que é a virtude essencial. Lacan (1950-1960/2008) se refere a virtude essencial como o mestre no sentido social em seu papel enquanto função de portador da verdade, do mestre enquanto *episteme*, do mestre enquanto a virtude contemplativa e do mestre enquanto *nous*, mas que tomada as respectivas dimensões e proporções comparativas parece não participar do trabalho que dirige ao ideal de contemplação.

O meio termo apresentado por Lacan (1993), como possibilidade de escolha na busca do melhor para si e sobre a correta medida da preservação da escassez e excesso, está explícito no primeiro tratado aristotélico sobre os prazeres. Aristóteles atribui ao



meio termo a respeito dos prazeres e de alguns sentimentos como fundamentais para a formação das virtudes, ou como condições necessárias para uma vida feliz.

O termo inconsciente é parte fundamental da teoria psicanalítica que ao longo de sua explicação abrange um vasto território de explicações de fenômenos psíquicos. Lacan considera essa terminologia descrita pelo autor como inconveniente pela impressão de negação no sufixo da palavra, embora essa denominação refira-se a algo bem preciso. Justifica Lacan (1993),

Freud não encontrou outra melhor, e não se deve voltar a isso. Essa palavra tem o inconveniente de ser negativo, o que permite dela supor qualquer coisa no mundo, sem contar o resto. Por que não? Para coisa despercebida, o nome de “em toda parte” convém tanto quanto de “em nenhuma parte”. É, no entanto, coisa extremamente precisa. (LACAN, 1993, p.17).

Lacan (1993) considera que animais domésticos possuem um precário sistema inconsciente, diz: “Sobram os animais que carecem d’homem, por isso dito domésticos e que, por essa razão, são percorridos por sismos, aliás, extremamente curtos, do inconsciente” (LACAN, 1993, p.18).

A noção de sujeito é, segundo Lacan (1993), ligada ao conceito de objeto, que institui o inconsciente a partir da ex-sistência de outro sujeito à alma e reduz a própria noção aristotélica de sujeito. Ex-sistência é um termo lacaniano definido como “lugar excêntrico”. A alma, embora seja definida como mais problemática devido à suposição da soma de suas funções com o corpo, pode ainda ser tratada, e se trata da mesma opinião de Aristóteles. Logo em seguida, Lacan (1993) negligenciando o composto corpo-alma humana, distingue a alma aristotélica do pensamento psicanalítico, afirmando que o sujeito do inconsciente só atinge a alma através do corpo, introduzindo, então, o pensamento. Conclui o psicanalista freudiano:

Esse objeto é, no entanto, eminentemente, por ser a ele que se reduz, mais legitimamente do que qualquer outro, a própria noção aristotélica de sujeito. O que permite instituir o inconsciente a partir da ex-sistência de outro sujeito à alma. A alma como suposição da soma de suas funções com o corpo. A qual é mais problemática, embora se trate da mesma opinião de Aristóteles a *Uexküill* e permaneça o que os biólogos ainda supõem, quer eles queiram ou não. De fato, o sujeito do inconsciente só toca na alma por meio do corpo, introduzindo aí o pensamento: desta vez contradizendo Aristóteles. O homem não pensa com sua alma, como o Filósofo imagina (LACAN, 1993, p.18).

O sintoma é interpretado por Lacan (1993) como um pensamento que embaraça a alma e com o qual a alma não sabe lidar. Diz ainda: “Essa cisalha chega à alma com o



sintoma obsessivo: pensamento com o qual a alma fica embaraçada, não sabe o que fazer” (LACAN, 1993, p.19). O pensamento e a alma não se encontram em harmonia, o *nous* é o mito de complacência entre pensamento e alma em relação ao mundo, porém este mundo é uma fantasia, ou seja, um pouco que a realidade provém do real, e deste o pensamento se sustenta. Assim afirma:

O pensamento é desarmônico em relação à alma. E o *nous* grego é o mito de uma complacência do pensamento para com a alma, de uma complacência que seria conforme ao mundo (*Umwelt*) pelo qual a alma é tida por responsável, ao passo que ele é apenas a fantasia com a qual um pensamento se sustenta, “realidade” certamente, mas se entende como esgar do real (LACAN, 1993, p.19).

Para Lacan (1993), a cura é a palavra que parte de alguém que sofre de seu corpo, ou de seu pensamento, e a prática não precisa ser discernida para operar. Explica:

A cura é uma demanda que parte do sofredor, de alguém que sofre de seu corpo ou de seu pensamento. Surpreendentemente é haver resposta que em todos os tempos a medicina tenha acrescido na mosca por meio de palavras. Como era antes de o inconsciente ser discernido? Uma prática não precisa ser esclarecida para operar; é o que se pode deduzir (LACAN, 1993, p.20).

Lacan (1993) menciona que o sintoma histérico pode ser lido pelo analista, e afirmar: “Isso até Freud, pois foi preciso que ele, dócil à histérica, chegasse a ler os sonhos, os lapsos e até mesmo os chistes como se decifra uma mensagem cifrada” (LACAN, 1993, p.22). Nesse conjunto de equívocos, metáforas, e metonímias, Freud descreve um componente do qual chama de *libido*, interpreta Lacan (1993): “Ademais, é ao progredir num tecido de equívocos, de metáforas, de metonímias que Freud evoca uma substância, um mito fluídico que ele intitula libido” (LACAN, 1993, p.22).

O discurso analítico é o laço social que deve estar a par dos laços fundamentais que permanecem em atividade. Esclarece Lacan (1993): “O discurso que digo analítico é o laço social determinado pela prática de uma análise. Ele merece ser elevado à altura dos laços mais fundamentais dentre os quais permanecem para nós em atividade” (LACAN, 1993, p.31).

Para Lacan (1993), o que Freud articula como processo primário seria o próprio gozo que não poderia, segundo o intérprete freudiano, se constituir como energia. Assim diz: “Digo: o próprio gozo. Nesse caso ele não constitui energia e não poderia se inscrever como tal” (LACAN, 1993, p.39).

Lacan (1993) sugere que a tensão com a qual Freud articula o prazer é como faz Aristóteles em sua ética. Diz o autor: “Pois que mais seria essa famosa menor tensão com a qual Freud articula o prazer senão a ética de Aristóteles”? (LACAN, 1993, p.41). Para diferenciar a psicanálise da ética aristotélica, Lacan (1993), por um ano, ateu-se no estudo da *Ética a Nicômaco* e da *Ética Eudemo*. Assim difere: “Seja como for, ative-me a *Nicômaco* e a *Eudemo*, ou seja, a Aristóteles, para dele diferenciar vagarosamente a ética da psicanálise – cuja via trilhei durante um ano inteiro” (LACAN, 1993, p.41).

As perguntas que Lacan (1993) propõe a respeito dos afetos iniciam ao questionar se eles concernem ao corpo, e depois prossegue: “Uma descarga de adrenalina, trata-se ou não do corpo? Que isso perturbe suas funções é verdade. Mas em que isso viria da alma? É pensamento que isso descarrega” (LACAN, 1993, p.41). No entanto, Lacan (1993) sugere que o que deve ser julgado é a ideia de que o inconsciente estruturado como linguagem permite uma verificação séria e organizada sobre o afeto. Assim conclui:

O que, portanto, deve ser julgado é se minha ideia, de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem permite verificar mais seriamente o afeto – do que a ideia de que se trate de um rebuliço do qual resultaria uma melhor arrumação. Pois é isso que me é contraposto (LACAN, 1993, p.41).

Lacan (1993) cita a amizade descrita em Aristóteles como um movimento teatral do amor. Diz: “Pois, afinal, a amizade, a *filia*, sobretudo de Aristóteles (que não é por abandoná-lo ou que deixo de estimá-lo), é justamente por onde báscula esse teatro do amor na conjugação do verbo amar com tudo o que se segue de dedicação à economia, à lei da casa” (LACAN, 1993, p.68).

Lacan (1993) ainda cita o hábito mencionado por Aristóteles quando “não sabe onde”, não pode mais ser relacionado à ética. “Como se sabe, o homem habita e, se ele não sabe onde, não deixa de ter hábito. O *ethos* (ἔθος), como diz Aristóteles, não tem mais a ver com a ética – com a qual ele observa a homofonia sem chegar a clivá-la desta – do que o laço conjugal” (LACAN, 1993, p.68).

Assim o objeto que nomeia o *ethos* é questionado na teoria lacaniana quanto sua possibilidade em estabelecer sua ciência. Afirma o analista: “Como, sem suspeitar o objeto que constitui o pivô de tudo isso, não o *ethos* (ἦθος), mas *ethos* (ἔθος), o objeto (a) para nomeá-lo, poderá estabelecer sua ciência”? (LACAN, 1993, p.68). Outra objeção lacaniana à ética aristotélica refere-se à negação que Aristóteles se exime de aplicar no universal às mulheres. Lembra o comentador de Freud: “Primeiro, impõe-se

para as mulheres essa negação que Aristóteles se exime de aplicar no Universal, ou seja, de não serem todas, não todas, *methates*” (LACAN, 1993, p.68).

Lacan (1972-1973/2008) em seu seminário 20, propõe uma análise da ética da psicanálise que parte da ética aristotélica. “Ao tratar, há muito tempo, muito tempo mesmo, da ética da psicanálise, parti de nada menos do que da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles” (LACAN, 1972-1973/2008, p.58). Lacan (1972-1973/2008) faz referência a um questionamento sobre qual a relação entre toda arte e toda pesquisa, toda ação e toda deliberação refletida. Ao questionar a relação entre essas quatro ações, já antecipa uma possibilidade em encontrar uma resposta com a argumentação de que parece tender para um bem. Diante desse ponto de partida em responder sobre as ações mencionadas, definir o bem como algo que tende para todas as circunstâncias é outra forma de amparar essa investigação.

Lacan (1972-1973/2008) sugere que a teoria psicanalítica já era compreendida similarmente em um período anterior. Argumenta o psicanalista: “Não há razão para a gente não se colocar à prova, e para não ver como, esse terreno, de que Freud fez seu campo, outros o viam antes dele” (LACAN, 1972-1973/2008, p.59). Para encontrar qual a relação entre a arte, a pesquisa, as ações e deliberações, é preciso se colocar diante do Bem, do Verdadeiro e do Belo. Esses termos remetem a um contexto cultural, mas Lacan afirma não se tratar de cultura. A cultura como algo diferente da sociedade não existe. Lacan (1972-1973/2008) afirma que o discurso que ele tenta trazer sobre a cultura e não é muito acessível ao entendimento associado ao discurso aristotélico, mas não deve ser razão para que não seja pensado. Os textos aristotélicos devem ser questionados no que eles satisfaziam e porque lhe causava tanta inquietação. Lacan (1972-1973/2008) observa que há algo que não está explícito sobre o que visava. Conclui o comentador freudiano: “Vocês entenderam bem – falta, defeito, alguma coisa que não vai, alguma coisa derrapa no que manifestamente é visado, e depois começa, de repente, em seguida – o bem e a felicidade, o bom ócio. O bé, o bem, do Boécio! ” (LACAN, 1972-1973/2008, p.61).

A realidade é abordada pelos gozos na teoria freudiana, mas Lacan (1972-1973/2008) esclarece que isso não condiz em interpretar o gozo como antecessor da realidade, pode ser compreendido como desenvolvimento, da mesma forma quando se refere a primário e secundário, assim foi denominado porque aparece primeiro, mas para Lacan, o primeiro pode ser o que existe antes do que aquele que vive a ação.

Lacan (1972-1973/2008) destaca que no sétimo livro da *ética nicomaquéia*, o prazer não pode deixar de se distinguir das necessidades das primeiras fases enquadrado

como geração (p.68). As necessidades se referem ao movimento, como motor imóvel do qual surge o movimento que ele causa e respectivamente nasce e morre, se engendra e se corrompe. É desse movimento que se encontram as necessidades se satisfazem. Essa ideia apresentada por Aristóteles como atividade não difere do que Freud chamou de princípio do Prazer. Afirma Lacan (1972-1973/2008): “Estranho que seja aí o que Freud enuncia como princípio do prazer, ao passo que em Aristóteles pode ser considerado como uma atenuação de pena e não como um prazer” (LACAN, 1972-1973, 2008, p.68). Aristóteles atribui o papel da imaginação, da fantasia uma falta que exprime o desejo e que reproduz exatamente na experiência analítica, a qual é uma vivência reproduzida de um período anterior, através de um substituto, o médico.

Lacan (1972-1973/2008) atribui a questão do prazer e do desejo como componentes estruturantes do pensamento, o pensamento que pode ser encontrado no discurso analítico. Diz o autor: “O pensamento é gozo. O que traz o discurso analítico é isto, que já estava começado na filosofia do ser – há gozo do ser” (LACAN, 1972-1973/2008, p.77). É na *Ética a Nicômaco* que é possível compreender do que provém o desejo e do que ele provoca. Dessa forma Lacan (1972-1973/2008) faz referência à obra aristotélica: “Se lhes falei da *Ética a Nicômaco*, foi justamente porque o traço está lá. O que busca Aristóteles, e isto abriu a via para tudo que está em seguida se arrastou atrás dele, é o que seja o gozo do ser” (LACAN, 1972-1973/2008, p.77).

A formação da identidade, que passa pelas etapas do complexo edípico e que na fase adulta permeiam o desejo e a fantasia que influenciam as escolhas, está pautada pela imaginação e seus pensamentos derivados. No seminário denominado ‘mais, ainda’, Lacan (1972-1973/2008) estabelece uma relação entre o conceito filosófico antigo sobre fantasia e o conceito psicanalítico sobre o princípio da realidade: “Essa fantasia, em que o sujeito é preso, é, como tal, o suporte do que se chama expressamente, na teoria freudiana, o princípio da realidade” (LACAN, 1972-1973/2008, p.86).

Lacan (1972-1973/2008) observa que a metafísica aristotélica e a freudiana não excluem a teoria da sexualidade, o que envolve a percepção tátil, visual, olfativa e auditiva inscrita nas lembranças, atualizadas pelos pensamentos e subjugada ao princípio da realidade. A subjugação desses compostos primitivos das experiências ao princípio da realidade é o que encobre da consciência as primeiras percepções que são tão obscuras ao entendimento sobre certas ações e escolhas contraditórias com o fim almejado. No vigésimo livro do seminário lacaniano

a reflexão sobre as percepções táteis participarem da formação do conhecimento são consideradas no conhecimento filosófico e questionadas pela ausência atribuída as questões dos desejos sexuais: “Por outro lado, é aí que a junção não se faz, há subversão do conhecimento. Até agora nada do conhecimento se concebeu que não participasse da fantasia de uma inscrição do liame sexual – e nem se pode dizer que os sujeitos da teoria antiga do conhecimento não sabiam disso” (LACAN, 1972-1973/ 2008, p.88).

A intenção difere da deliberação quanto a possibilidade de agir segundo uma retomada de decisão em um campo de possibilidades que conferem maior liberdade para decisões racionais e calculadas segundo o melhor fim. Justifica Ricoeur (1993):

Antes de tudo, é da própria ação que dizemos que é minha, sua, dele, que depende de cada um, que está em seu poder. Novamente, é da intenção que dizemos que é a intenção de alguém, assim como dizemos que alguém (ou alguém) tem a intenção de. Certamente podemos entender a intenção como tal; mas se o separamos de seu autor para exame, o devolvemos a ele como seu. Por outro lado, é o que acontece com o próprio agente quando considera as opções que se abrem diante dele e o liberta, segundo a expressão de Aristóteles. A atribuição consiste justamente na reapropriação pelo agente de sua própria deliberação, decidir significa truncar o debate fazendo suas as opções consideradas<sup>55</sup> (RICOEUR, 1993, p.181).

O agente da ação também é o motivo da ação como um ser que atua pelas experiências natas e pela conclusão das experiências que são derivadas da sua natureza em relação aos vínculos parentais, educacionais, comunitários, políticos que são motivos das ações designadas como atribuições. Afirma Ricoeur (1993):

Mencionar o motivo também significa mencionar o agente. Essa relação também tem uma qualidade particularmente estranha e paradoxal. Por um lado, a pesquisa do autor é uma investigação conclusiva que se detém na determinação do agente, geralmente designado por seu nome próprio: “Quem fez isso? Tal”. Por outro lado, a busca das razões de uma ação é uma investigação interminável, onde a cadeia das motivações se perde na nebulosa de insondáveis influências internas e externas: a psicanálise tem relação direta com esta situação. Isso não nos impede, porém, de vincular a

---

<sup>55</sup> Innanzitutto è dell'azione stessa che diciamo che essa è mia, tua, sua, che essa dipende da ciascuno, che essa è in suo potere. Ancora, è dell'intenzione che diciamo che essa è l'intenzione di qualcuno così come diciamo che qualcuno (o qualcuna) ha l'intenzione-di. Possiamo certamente comprendere l'intenzione in quanto tale; ma se l'abbiamo distaccata dal suo autore per esaminarla, gliela restituiamo attribuendogliela come la sua. D'altronde, è ciò che fa lo stesso agente quando considera le opzioni che si aprono davanti a lui e delibera, secondo l'espressione di Aristotele. L'ascrizione consiste precisamente nella riappropriazione da parte dell'agente della propria deliberazione, decidersi significa troncarsi il dibattito facendo propria una delle opzioni considerate. (*Nossa tradução*).

interminável investigação dos motivos à do agente; essa estranha relação faz parte do nosso conceito de atribuição<sup>56</sup> (RICOEUR, 1993, p.181).

A atribuição consiste na prática da ação de acordo com as relações estabelecidas entre os diversos vínculos e exigências de tarefas e retribuições estabelecidas em diversas formas de relacionamentos e funções requeridas para os melhores fins em relação ao todo, ou seja, ao ambiente. Esclarece Ricoeur (1993):

Entendemos, portanto, a expressão em função da inter-rede que esquadrinha a semântica da ação. Essa notação nos lembra de que dominar toda a rede é comparável a aprender uma língua e que entender o termo "agente" significa aprender a colocá-lo corretamente na rede<sup>57</sup> (RICOEUR, 1993, p.182).

A ação é realizada com fins individuais e coletivos para o estabelecimento da ordem em comunidade. As ações que visam o bem final comum a todos são aprovadas e tornam o agente aceito pelo seu meio, enquanto as ações que buscam satisfações individuais conforme a natureza primeva não são bens comuns e não possuem valor de aprovação. Também as ações que visam o desenvolvimento das potências da alma que atuam na dimensão prática, intelectual, científica, política e contemplativa possuem maior valor devido a seus fins úteis comuns e capacitação das atividades das mais elevadas potências da alma. Nesse sentido Ricoeur (1993) define a ação:

É preciso poder dizer que a ação depende do agente para poder fazer dela sinal de censura e elogio. Assim, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles como já lembrou acima, teve sua teoria das virtudes precedida de uma análise de um ato fundamental, a escolha, na qual se expressa um Poder de agir mais primitivo do que o caráter censurável ou louvável. Diríamos, hoje, "veredictos" - da ação produzida. Somos assim remetidos a uma análise específica do poder de agir, centrada na eficácia causal desse Poder. Nesse ponto, o vínculo da ação ao seu agente acrescenta uma nova dimensão, propriamente prática, à autodesignação do Locutor e à designação de seu interlocutor como outro que não ele<sup>58</sup> (RICOEUR, 1993, p.188).

---

<sup>56</sup> Far menzione del motivo, significa far menzione anche dell'agente. Questo rapporto possiede inoltre una caratteristica particolarmente strana, paradossale. Da una parte, la ricerca dell'autore è una indagine terminabile che si arresta alla determinazione dell'agente, generalmente designato con il suo nome proprio: "Chi há fato ciò? Um tale". D' altra parte, la ricerca dei motivi di un azioni è una indagine interminabile, ove la catena delle motivazioni si perde nella nebulosa di influenze interne ed esterne insondabili: la psicanalisi há um rapporto diretto com questa situazione. Ciò non impedisce, tuttavia, che possiamo collegare l'indagine interminabile dei motivi a quella terminabile dell' agente; questa strana relazione fa parte del nostro concetto di ascrizione. (*Nossa tradução*).

<sup>57</sup> Coprendiamo, dunque, l'espressione in funzione dell'interrete che scandisce la semântica dell'azione. Questa annotazione ci dà modo di ricordare che la padronanza dell'intera rete è paragonabile all'apprensimento di una língua e che comprendere il termine "agente" significa apprendere a situarlo corretamente all'interno dela rete (RICOEUR, 1993, p.182). (*Nossa tradução*).

<sup>58</sup> Si deve poter dire che l'azione dipende dall'agente per poterla far segno di biasimo e di lode. Così, nell'*Ética Nicomachea*, Aristotele, come abbiamo sopra ricordato, há fato preceder ela sua teoria delle virtù da um'analisi di um atto fondamentale, la scelta, in cui si esprime uma Potenza d'agire più primitiva del carattere biasimevole o lodabile-

Supõe-se que a associação ética em relação aos prazeres possui um desdobramento valorativo na formação do caráter humano conforme sua realização e interferências no desenvolvimento com outras partes ou atividades da alma. Lacan (1959-1960/2008) pontua dois aspectos sobre o registro do prazer na obra aristotélica que não integram o campo da moral. Dessa forma consta no seminário sobre a ética da psicanálise: “Há em sua obra dois pontos que nos mostram um registro inteiro do desejo por ele colocado, literalmente fora do campo da moral” (LACAN, 1959-1960/2008, p.15).

Lacan (1959-1960) ao se referir a problemática sobre a relação ética a respeito do desejo e suas origens, o analista indica a leitura da obra *Ética a Nicômaco*. A relação da ética sobre a questão do desejo consiste em admitir a existência de um ânseio ao que é correto, ou em termos aristotélicos, ao bem. No sétimo livro, o seminário lacaniano adverte para a reflexão ética sobre o desejo na articulação da obra aristotélica e da obra freudiana:

Talvez a questão não seja bem percebida em seu verdadeiro relevo, a não ser comparando o ponto em que nossa visão do termo de desejo nos colocou com o que, por exemplo, se articula na obra de Aristóteles quando fala de ética. Dar-lhe-emos um lugar importante em nossa reflexão, e, especialmente, à obra que confere a forma mais elaborada dessa ética – a *Ética a Nicômaco* (LACAN, 1959-1960/2008, p.15).

Lacan (1959-1960/2008) encontra uma problemática sobre essa ordem mencionada que se refere ao *ortho logos*, se não pode haver boa ação sem esse *ortho logos* e questiona-se como a intemperança subsistira na ética aristotélica. Tal questionamento é descrito no seminário lacaniano organizado no Livro 7: “Como é que no sujeito os pendores dirigem-se para outro lugar? Como isso é explicável? ” (LACAN, 1959-1960/2008, p.33). Lacan (1959-1960/2008) busca compreender a qual a elucidação dada a relação possível entre a intemperança, *akolasia* e o defeito manifesto em relação ao que é a virtude essencial. Nesse sentido o autor questiona: “Trata, se para ele, de elucidar a relação que pode haver entre a *akolasia*, a intemperança e o defeito manifestado referente ao que é a virtude essencial daquele a quem ela se dirige, ou seja,

---

noi diremmo, oggi, “verdittibile” -dell’azione prodotta. Siamo così rinviati verso un’analisi specifica dela pottenza d’agire, centrata sull’efficacia causale di questa Potenza. A questo punto, il legame dell’azione al suo agente aggiunge una dimensione nuova, propriamente pratica, alla autodesignazione del Parlante e alla designazione del suo interlocutore come altro da sé. (Nossa tradução).



o mestre” (LACAN,1959-1960/ 2008, p.34). Lacan (1959-1960/2008) se refere a virtude essencial como o mestre no sentido social do papel do mestre enquanto função portador da verdade, do mestre enquanto *episteme*, do mestre enquanto a virtude contemplativa e do mestre enquanto *nous*, mas que tomada as respectivas dimensões e proporções comparativas parece não participar do trabalho que dirige ao ideal de contemplação. Na obra sobre a ética da psicanálise, tal observação é descrita:

Reparem, por exemplo, que o ideal desse mestre, tal como um deus no centro do mundo aristotélico governado pelo nous, parece ser justamente o de tirar o corpo fora da jogada do trabalho- quero dizer, o de deixar para o intendente o governo dos escravos, para dirigir-se a um ideal de contemplação sem o qual a ética não encontra sua justa perspectiva. Isto é para dizer-lhes o que a ética aristotélica comporta de idealização (LACAN, 1959-1960/ 2009. p.34).

A disposição de caráter pertence a natureza individual que tende ao vício e a virtude se encontra em uma mediania. A constituição natural do indivíduo está situada em um seu ambiente constituído por igual natureza que tende a seus opostos, à virtude ou ao vício. A natureza individual absorve a influência externa de seu meio que em sua constituição é compatível a do indivíduo e as ações entre si seja ambos como agentes passivos ou ativos formarão uma disposição para o vício ou para a virtude.

As disposições são adquiridas por intermédio das identificações desde seus primeiros relacionamentos e aos demais que permitem reconhecer-se como igual ou idealizar ser igual ao seu objeto de estima. Essas identificações ocorrem nas diversas etapas de desenvolvimento em níveis próprios a cada potencialidade da alma que é obtido durante o avanço das capacidades e faculdades. Destaca Ricoeur (1993):

Em segundo lugar, permite-se ligar à noção de disposição o conjunto de identificações adquiridas através da qual algo superior entra na composição do mesmo. Em grande parte, de fato, a identidade de uma pessoa, de uma comunidade, é feita dessas identificações - dos valores, das normas, dos ideais, dos modelos, dos heróis, nos quais a pessoa e a comunidade se reconhecem. Reconhecer-se em contribui para reconhecer-se em<sup>59</sup> (RICOEUR, 1993, p.210)

Lacan (1959-1950/2008) considera a ética aristotélica localizada em um exemplo de ociosidade no âmbito social, mas que do lado oposto essa ética se articula

---

<sup>59</sup> In secondo luogo, alla nozione di disposizione si lascia connettere l'insieme delle identificazioni acquisite attraverso le quali qualcosa d'alto entra nella composizione di medesimo. Per una gran parte, infatti, l'identità di una persona, di una comunità, è fatta di queste identificazioni-a dei valori, delle norme, degli ideali, dei modelli, degli eroi, nei quali la persona, la comunità si riconoscono. Il riconoscersi-in contribuisce al riconoscersi-a. (*Nossa tradução*).

espantosamente no interior dessa condição que permanece em ressonâncias com a abordagem da experiência freudiana com esquemas utilizáveis sendo recompostos e transpostos embora seus esquemas não estejam tão reconhecíveis. No seminário lacaniano do sétimo livro, o autor considera a possibilidade de reconhecimento da teoria aristotélica aplicada à experiência freudiana:

Essa ética é, portanto, localizada, diria quase, num tipo social, num exemplo privilegiado, vamos dizê-lo de ociosidade – O próprio termo de *skholastikos* o evoca. Pois bem, do lado oposto, é ainda mais espantoso ver o quanto essa ética, articulada no interior dessa condição especial, permanece para nós, rica em ensinamentos. Os esquemas que ela nos oferece não são inutilizáveis. Eles se encontram, é claro que não perfeitamente reconhecíveis, no nível em que vamos agora abordar a experiência freudiana. Esses esquemas podem ser recompostos, transpostos de tal maneira que não será nos mesmos odres que colocaremos nosso novo mel (LACAN, 1959-1960/2008, p.34).

Na referência de Lacan “lado oposto”, descrita no seminário sobre a ética da psicanálise, supõe-se que a referência seja em relação ao termo *skholostikos*. Em seguida, o psicanalista considera que em Aristóteles, o prazer apresenta como a função conduzida para a saída do estado passivo para o desabrochar da ação no sentido de *enêrgeia*. Assim afirma:

O que é a felicidade se ela não comporta a flor do prazer? Uma parte importante da discussão da Ética a Nicômaco é realizada para recolocar no devido lugar a verdadeira função do prazer, conduzida, aliás curiosamente, de maneira a fazer dele um estado que não é simplesmente passivo. O prazer em Aristóteles é uma atividade, comparada com a flor que se depreende da atividade da juventude – ele é, de alguma maneira, sua irradiação. Ademais, ele é também o sinal do desabrochamento de uma ação, no sentido próprio de *enêrgeia* – termo em que se articula a verdadeiras práxis, como que comportando em si mesma sua própria finalidade (LACAN, 1959-1960/2008, p.39).

A proposta lacaniana em seu sétimo seminário tenta elucidar uma questão ética em relação a um problema que considera ser enigmático, que consiste sobre a ação humana enquanto moral conduzida pela relação do prazer com o bem final. “Por que, afinal, foi preciso que os éticos voltassem sempre ao problema enigmático da relação do prazer com o bem final, naquilo que dirige a ação humana enquanto moral? ” (LACAN,1959-1960/2008, p.49). A dúvida para essa questão é justificada pelo fato de que a ação humana ao bem, orientada pelo prazer, deve ter uma referência que não implique na ideia de esforço moral. Prossegue o autor:

A exigência interna que coage o ético a reduzir as antinomias que ligam a esse tema provém de quê? – Do fato de o prazer aparecer, em muitos casos, como termo oposto ao esforço moral, e de ser preciso, no entanto, que ele encontre aí a referência final, aquela à qual o bem que orienta a ação humana, deve no fim das contas, reduzir-se (LACAN, 1959-1960/2008, p.49).

No início da obra da *Ética Nicomaquéia*, o filósofo afirma que o bem maior que devemos buscar e também com vistas ao melhor fim deve ser aquele que corresponde ao bem comum, no sentido de sociedade e não somente do indivíduo. Sendo o bem comum e final aquele que procura a felicidade social, conseqüentemente será o melhor para o próprio indivíduo. Nas palavras de Aristóteles, o bem é validado pelo alcance que supera o bem individual:

Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo, tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-estados (EN 1094b5-10).

Lacan (1959-1960/2008) atribui a expressão “inteiramente” ao se referir aos prazeres que ocupam outro lugar que pode se pensar em uma forma de continuidade de alguns prazeres ou na formação final partindo de um princípio de uma existência original. Poder-se-ia considerar que a origem ou a parte inicial do desejo parte dos prazeres primitivos originados pela parte nutritiva e sensitiva da alma. Considerando a afirmação aristotélica sobre a preferência dos homens aos quais ele classifica como “vulgar” podemos inferir que existe a predominância de diferentes prazeres de acordo com as diferentes espécies de caráter formado, sendo a predominância dos prazeres corporais os mais desqualificados. A desqualificação da predominância de prazeres da natureza sensível no caráter deve se referir pela condição de desenvolvimento das demais atividades de outras partes da alma classificadas como mais elevadas.

Lacan (1959-1960/2008) quando apresenta os problemas éticos a respeito do desejo situa o prazer no conjunto da moral aristotélica que não perde sua atualidade na moral teórica, no seminário classificado como a ética da psicanálise o psicanalista sustenta:

Se considerarmos, por outro lado, que o conjunto da moral de Aristóteles não perdeu absolutamente sua atualidade na moral teórica, encontra-se exatamente dimensionada nesse local o que comporta de subversão de uma experiência, a nossa, que não pode deixar de tornar surpreendente, primitiva,

paradoxal e, na verdade, incompreensível essa formulação (LACAN,1959-1960/2008, p.16).

Ainda nas primeiras reflexões aristotélicas a respeito da felicidade, o prazer é mencionado como algo a ser considerado ou não para a obtenção da felicidade, assim como é mencionada a sabedoria prática e a filosófica. Nesse argumento, não é atribuído ainda prazer nas atividades da sabedoria prática ou da sabedoria filosófica, embora o autor tenha relacionado essas duas sabedorias com o bem final que diz respeito à felicidade. Aristóteles menciona que existem preferências por certos bens a diferentes disposições de caráter de pessoas, ou seja, as que buscam serem felizes por via da virtude, da sabedoria prática, outros por via da sabedoria filosófica, e outros por vias da prosperidade exterior, das quais essas podem ser acompanhadas ou não de prazer. O que chama atenção aqui é que Aristóteles parece considerar que algumas atividades como a virtude, a sabedoria prática e a filosóficas podem ser ou não serem acompanhadas de prazer e, mesmo assim, ser considerada por alguns como um bem final para a busca da felicidade

No seminário denominado como ‘a ética psicanalítica’, Lacan (1959-1960/2008) compreende que alguns desejos promovidos ao primeiro plano de nossas experiências não apresentam problemas éticos segundo a *Ética Nicomaquéia* e diz: “Com efeito, para Aristóteles, tratando de um certo tipo de desejos, não há problemas éticos. Ora, esses tais desejos não são nada menos que os termos promovidos ao plano de nossas primeiras experiências” (LACAN, 1959-1960/2008, p.15).

A interpretação lacaniana sobre os desejos promovidos nos planos das primeiras experiências não é vista como um dos problemas éticos, porém quando Aristóteles afirma que pessoas vulgares tendem a serem mais afeitas aos desejos do corpo, entende-se que poderia ter uma relação ética. Considerando os argumentos de Lacan (1959-1960/2008) sobre os prazeres sensuais, estes não seriam considerados como problemas éticos pelo aspecto de serem comum a todas as pessoas e aprazíveis por si mesmos. Compreender que esses prazeres podem desencadear conflitos dolorosos e que pessoas dotadas da virtude da temperança não estabelecem conflitos com tais prazeres é uma possível explicação ética sobre a forma correta dessa classe de prazeres. Então o uso correto dos prazeres do corpo pode fazer parte de determinado caráter moral descrito na *Ética Nicomaquéia*.

No seminário lacaniano 11, denominado *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o desejo se manifesta na atualização das experiências nos processos

psíquicos. Como exemplo cabe destacar a seguinte citação só décimo primeiro seminário lacaniano: “Compreendemos que objeto do desejo é a causa do desejo, e esse objeto causa do desejo é causa da pulsão – quer dizer, o objeto do qual gira a pulsão (LACAN, 1964/2008, p. 236).

Lacan (1959-1960/2008) parece entende que o problema ético da teoria aristotélica se refere a do bem supremo na relação com o prazer, mas que é preciso avaliar sua função na economia mental na ética aristotélica. No seminário sobre a ética psicanalítica surge a questão lacaniana da relação econômica do prazer: “Em Aristóteles o problema é o de um bem, de um Bem Supremo. Teremos de avaliar por que ele se atém a acentuar o problema do prazer, de sua função na economia mental da ética desde sempre” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.22).

No seminário sobre a ética psicanalítica, Lacan (1959-1960/2008) menciona que na ética de Aristóteles há uma relação do prazer com algo nobre presente na natureza humana que é responsável pelas atividades “Esse é o ponto totalmente novo. O pensamento de Aristóteles referente ao prazer tem algo que não é contestável, e que se encontra no polo diretivo da realização do homem, uma vez que se há no homem algo divino é o fato de pertencer à natureza” (LACAN, 1959-1960/2008, p.25). Esse algo divino existente no homem que pertence à natureza é evidenciado quando Aristóteles segue em seus argumentos sobre o prazer, atribuindo este a uma atividade relacionada às ações nobres das que correspondem às práticas da justiça e da bondade. Nesse aspecto, o prazer está ligado à atividade da alma e às ações virtuosas.

No primeiro livro da *Ética Nicomaquéia*, observa o Filósofo que na constituição humana existe um elemento irracional duplo que apresenta um deles sem nenhum princípio racional, sendo denominado como vegetativo e que responde pelas necessidades de nutrição e crescimento, enquanto o outro tem os elementos apetitivo e sensível, e parece ter alguma relação com o princípio racional, que pertence a outra parte da alma. Talvez seja esse o “algo divino na natureza do homem” que obedece aos princípios racionais exteriores. Para validar esse argumento cabe retornar ao seguinte argumento descrito na ética aristotélica:

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em “atender às razões” do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática (EN 1102b30-5).

Lacan (1959-1960/2008) cita a ética aristotélica como algo em comum as demais éticas em certo nível no que se refere a uma ordem do que deve ser feito o qual não é contestada, mas, define a norma de um certo caráter equivalente a ordem apresentada na ciência, esse caráter que está no *ethos*. No sétimo livro dos seminários lacanianos, o autor afirma:

Uma coisa, em todo caso depreender-se-á, que ele tem, até um certo nível, em comum com todas as outras éticas – ele tende a referir-se a uma ordem. Essa ordem apresenta-se primeiro como ciência, *episteme*, ordem não contestada que define a norma de um certo caráter, *ethos* (LACAN, 1959-1960/2008, p.33).

Quando Lacan (1959-1960/2008) apresenta essa ordem tal como a ciência como definidora de um caráter, ele está se referindo ao elemento irracional com dupla natureza encontrado na ética aristotélica referente ainda ao primeiro tratado sobre os prazeres. Aristóteles explica esse elemento irracional com uma dupla natureza a qual se inclina para atender a razão que lhe é imposta pela razão social que atende às limitações das leis.

A influência do meio ao caráter do indivíduo é uma causa que serve de parâmetro para a busca de um modelo a ser perseguido de acordo com os valores que a comunidade atribui a um ideal humano. As características idealizadas se tornam possíveis através do hábito da teoria aristotélica que confere a possibilidade de influência externa da natureza do ambiente sobre a natureza do indivíduo. A natureza do ambiente é compatível ao do indivíduo, logo assim que é possível ser adquirida pelo sujeito essa natureza já não é mais própria do indivíduo, mas sim de um indivíduo social. A aquisição dessa natureza externa é adquirida também de forma similar na teoria freudiana no papel do superego em moldar o ego em direção à um ideal valorativo que exigem dentro das capacidades internas individuais adaptações aos parâmetros sociais de ordem. O Superego, assim como o hábito são parâmetros de adaptação coletiva para busca das satisfações que visem o bem comum e não a vontade individual ou da natureza primitiva. Esclarece Ricoeur (1993):

Identificar-se com figuras heroicas manifesta claramente essa alteridade assumida; mas já está latente na identificação com os valores, onde acontece que uma "causa" se coloca acima da própria vida; um elemento de lealdade, de fidelização passa assim a incorporar-se ao personagem fazendo-o pender para a fidelidade, portanto para a manutenção de si. Aqui os polos de identidade são compostos. Isso prova que o *idem* da pessoa não pode ser totalmente pensado sem o *ipse*, mesmo quando um cobre o outro. Assim, aqueles aspectos de preferência valorativos, que definem o aspecto ético do

caráter, no sentido aristotélico do termo, são integrados aos traços de caráter. Isso ocorre por um processo paralelo à contração de um hábito, ou seja, por uma internalização que anula o efeito inicial da alteridade, ou pelo menos a traz de fora para dentro. A teoria freudiana do superego tem a ver com esse fenômeno que dá à internalização um aspecto de sedimentação. Assim se estabelecem preferências, apreciações, avaliações para que a pessoa possa ser reconhecida a partir de suas disposições, que se podem dizer valorativas. Por isso, um comportamento que não corresponde a esse tipo de disposição sugere que não está no caráter do indivíduo considerado, que ele não é mais ele mesmo, mas que está fora de si <sup>60</sup>(RICOEUR, 1993, p. 211).

A ética aristotélica tende a apresentar certa forma similar a outras éticas, e possui uma ordem de apresentação, ordem que não deve seguir o rigor, mas que define a norma de certo caráter, o *ethos*. Na teoria aristotélica, ainda não é identificada a maneira pela qual a ordem é estabelecida no sujeito, como o sujeito se adapta a essa ordem e quem submeterá essa ordem no sujeito. No seu seminário sobre a ética da psicanálise o autor argumenta: “O problema se coloca, então, da maneira pela qual essa ordem pode ser estabelecida no sujeito” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 33).

Para responder essas questões, que Lacan considera não respondidas pelo filósofo, a psicanálise apresenta suas possíveis explicações e ainda propõe soluções profiláticas e terapêuticas para as questões da ética e do caráter moral. O *ethos*, na teoria aristotélica, é o que diferencia o ser vivo do ser inanimado e corresponde a sua natureza adaptativa. Esse *ethos* deve ligar-se a outro relacionado ao Bem Supremo, na unificação de uma ordem particular a um conhecimento mais universal em que a ética resulta numa política e na imitação cósmica. É no sétimo livro de seus seminários que Lacan encontra argumentos para elucidar a meditação aristotélica: “Macrocosmo e microcosmo estão supostos no princípio de toda a meditação aristotélica” (1959-1960/ 2008, p.33).

A ordem do *ethos* é uma conformação do sujeito a algo que já existe e não é contestado. Na ética aristotélica, quem recebe a ciência é o aluno. Se a reta ação está no *logos*. Na mesma obra do sétimo livro, Lacan questiona como pode subsistir a intemperança e continua: “Como é que no sujeito os pendores dirigem-se para outro

---

<sup>60</sup> L'identificarsi a delle figure eroiche manifesta chiaramente questa alterità assunta; ma essa è già latente nell'identificarsi a dei valori, dove accade che si ponga una “causa” al di sopra della propria vita; un elemento di lealtà, di lealismo viene così a incorporarsi al carattere facendolo virare verso la fedeltà, dunque al mantenersi. Qui si compongono i poli dell'identità. Ciò prova che non si può pensare fino in fondo l'idem della persona senza l'ipse, anche quando l'uno ricopre l'altro. Si integrano, così, ai tratti di carattere quegli aspetti di preferenza valutativa, che definiscono l'aspetto ético del carattere, nel senso aristotélico del termine. Ciò avviene attraverso un processo parallelo alla contrazione di un'abitudine, cioè attraverso l'interiorizzazione che annulla l'iniziale effetto di alterità, o per lo meno lo riporta dal di fuori al di dentro. La teoria freudiana del Super-Io ha a che fare con questo fenomeno che conferisce all'interiorizzazione un aspetto di sedimentazione. Si stabiliscono così le preferenze, gli apprezzamenti, le valutazioni in modo che la persona si possa riconoscere a partire dalle sue disposizioni, che si possono dire valutative. Per tale motivo, un comportamento che non corrisponde a questo genere di disposizioni fa dire che non è nel carattere dell'individuo considerato, che quello non è più se stesso, anzi che egli è fuori di sé. (Nossa tradução).



lugar? Como isso é explicado”? (1959-1960, 2008, p.33). Para Lacan, Aristóteles deveria elucidar a questão sobre *akolasia* e o que é a virtude essencial do mestre. “Trata-se, para ele, elucidar a relação que pode haver entre a *akolasia*, a intemperança, e o desejo manifestado referente ao que é virtude essencial daquele a quem se dirige, ou seja, o mestre” (1959-1960/ 2008, p.34).

No seminário, a ética da psicanálise, Lacan (1959-1960/2008) observa que, dessa condição de virtude, o problema hegeliano continua na ética aristotélica, ou seja, a sociedade de mestres. “De fato, o problema colocado é justamente aquele que permanece sem resolução na perspectiva hegeliana, o de uma sociedade de mestres” (1959-1960/2008, p.34). Outra observação que Lacan (1959-1960/2008) faz em relação à idealização do mestre governado pelo *nous* e sobre o lugar e a forma como o mestre se posiciona partem de uma formulação idealizada da ética aristotélica. A crítica lacaniana, em relação ao mestre, ocorre por divergir da função que o mestre exerce quando contempla sabe-se lá quem governa os escravos. No seminário sobre a ética psicanalítica uma crítica é argumentada em relação a ética aristotélica:

Reparem, por exemplo, que o ideal desse mestre, tal como deus no centro do mundo aristotélico governado pelo *nous*, parece ser justamente o de tirar o corpo fora da jogada do trabalho – quero dizer, o deixar para o intendente o governo dos escravos, para dirigir-se a um ideal de contemplação, sem o qual a ética não encontra justa perspectiva. Isso é para dizer-lhes o que a ética aristotélica comporta de idealização (1959-1960/2008, p. 34).

Apesar das críticas de Lacan (1959-1960/2008) aos aspectos já mencionados e ao aspecto social da ociosidade que a ética aristotélica apresenta, elas oferecem ricos ensinamentos utilizáveis para a psicanálise freudiana, embora os esquemas aristotélicos não sejam perfeitamente reconhecíveis. No sétimo seminário lacaniano, a aproximação entre a ética aristotélica e a psicanalítica é descrita:

Essa ética é, portanto, localizada, diria quase, num tipo social, num exemplar de ociosidade – o próprio termo de *skolastikos* o evoca. Pois bem, do lado oposto, é ainda mais espantoso ver o quanto essa ética, articulada no interior dessa condição especial, permanece, para nós, rica de ressonâncias e ensinamentos. Os esquemas que ela nos fornece não são inutilizáveis. Eles se encontram, é claro que não perfeitamente reconhecíveis, no nível em que vamos agora abordar a experiência freudiana. Esses esquemas podem ser recompostos, transpostos de tal maneira que não será nós mesmos velhos odres que colocaremos nosso novo mel (LACAN, 1959-1969/ 2008, p.34).

O hábito confere uma estabilidade às disposições e uma continuidade ininterrupta que favorece a busca progressiva ao desenvolvimento das habilidades

possíveis a cada virtude que visam a um modelo de ideal estipulado externamente pelo meio que influencia o agente a ser tal como essa idealização. Essa teoria da ação possui a riqueza de estimular as possibilidades próprias do sujeito ao ideal de uma natureza possível adquirida evolutivamente anterior a própria existência do indivíduo que é totalmente possível por apresentar os mesmos aspectos naturais. É preciso, no entanto que o hábito seja adquirido de forma evolutiva conforme o processo evolutivo de desenvolvimento do caráter sem que este seja forçosamente obrigado a corresponder às obrigações que rompem suas disposições naturais individuais pelo excesso advindo externamente. Na teoria psicanalítica a mesma advertência é exposta sobre a obrigatoriedade superegóica advindo externamente sobre a formação do aparelho psíquico, também na teoria das identificações da psicanálise. Na psicanálise também ocorre um processo evolutivo que adapta o sujeito para a busca da idealização posterior dentro dos limites possíveis adquiridos de forma gradativa estimulando as aquisições do ideal de eu, a virtude maior. Na psicanálise considera-se buscar o sentido da inscrição do sujeito em situar sua identidade buscando a referência na questão: “de quem”, e dos objetivos: “pelo quê”, para responder a questão de identidade: “quem sou eu”. Reflete Ricoeur (1993):

Com essa estabilidade marcada por hábitos e identificações adquiridos, ou seja, por disposições, o personagem garante, ao longo do tempo, identidade numérica, identidade qualitativa, continuidade ininterrupta na mudança e, finalmente, permanência no tempo, o que a identidade do personagem expressa uma certa aderência de que? A quem? Caráter é verdadeiramente o quê de quem. Mais precisamente, não é o que ainda é externo ao quem, como na teoria da ação, em que se poderia distinguir entre o que alguém faz e aquele que faz (vimos a riqueza e as armadilhas dessa distinção que leva direto para o problema da inscrição). Aqui, é realmente sobre a cobertura de quem? Pelo quê? Chefe respirar com a pergunta: quem sou eu? à pergunta: o que sou eu?<sup>61</sup> (RICOEUR, 1993, p.211).

A semelhança sobre a ordem cósmica que oferece os princípios corretos para a correta ação do homem em Freud e a do Bem Supremo aristotélico que convergem indivíduo e cosmo na ordem individual para o conhecimento universal é o que Lacan (1959-1960/2008) expressou como imitação da ordem cósmica. Assim diz:

---

<sup>61</sup> Com questa stabilità improntata alle abitudini e alle identificazioni acquisite, in Altri termine alle disposizioni, il carattere assicura ad un tempo l'identità numérica, l'identità qualitativa, la continuità ininterrotta nel cambiamento e, finalmente, la permanenza nel tempo, che l'identità del carattere esprime una certa aderenza del che cosa? Al chi? Il carattere è veramente il che cosa del chi. Più esattamente, non è il che cosa ancora esteriore al chi, come nella teoria dell'azione, in cui si poteva distinguere fra ciò che qualcuno fa e colui che fa (abbiamo visto la ricchezza e le insidie di tale distinzione che conduce dritto al problema dell'iscrizione). Qui, si tratta proprio del ricoprimento del chi? Ad opera del che cosa? Chef a alitare dalla questione: chi sono io? Alla questione: che cosa sono io? (*Nossa tradução*).

E esse *ethos*, trata-se de obtê-lo conforme ao *ethos*, ou seja, uma ordem que é preciso reunir, na perspectiva lógica de Aristóteles, num Bem Supremo, ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem mais particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação da ordem cósmica. (LACAN, 1959-1960/2008, p.33).

O processo de identificação não necessita ser distinguido, porém a dialética da identificação encontra a história do sujeito e dos afetos como expressões do esquecimento que possam situar o sujeito e o personagem de sua idealização numa dimensão narrativa. Através dessa narrativa e seus desdobramentos é possível estabelecer um polo de estabilidade entre o personagem e o sujeito que o situa em qual origem e objetivos buscados por seu ideal de ego (eu) buscados até então. Conclui Ricoeur (1993):

Esse encobrimento do ipse pelo idem, porém, não é de natureza a exigir que renunciemos à sua distinção. A dialética da inovação e sedimentação, subjacente ao processo de identificação, está presente para nos lembrar de que a personagem tem uma história, diríamos contraída, no duplo sentido do termo “contração”, abreviação e afeto. É compreensível, então, que o polo estável do personagem possa assumir uma dimensão narrativa, como se vê nos usos do termo "personagem" que o identificam com o personagem de uma história contada; o que o esquecimento contraiu, a narrativa pode desdobrar<sup>62</sup> (RICOEUR, 1993, p.212).

A regularidade freudiana da qual as ações buscam uma certa ordem cósmica pode ser percebida na ética aristotélica da qual Lacan (1959-1960/2008) afirma se apresentar inicialmente como a ciência do que se deve fazer e que define a norma do caráter *ethos*. Sobre essa ordem, no seminário intitulado a ética da psicanálise o psicanalista reafirma um dos argumentos aristotélicos: “Essa ordem apresenta-se primeiro como ciência, *episteme*, ciência do que deve ser feito, ordem não contestada que defini a norma de certo caráter, *ethos*” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.33).

Para sustentar essa hipótese sobre a identificações e sublimações recorre-se a uma constatação histórica e natural observada, a de que a estrutura mental e cultural do homem está representada pela história da repressão sobre a condição instintiva em constantes coações que atua sobre o indivíduo como na comunidade como condição de

---

<sup>62</sup> Questo ricoprimento dell'ipse ad opera dell'idem, tuttavia, non è tale da esigere che si rinunci alla loro distinzione. La dialettica dell'innovazione e della sedimentazione, soggiacente al processo di identificazione, è presente per ricordare che il carattere há una storia, si direbbe contratta, nel duplice senso del termine “contração” abbreviazione e affezione. È comprensibile, allora, che il polo stabile del carattere possa rivestire una dimensione narrativa, come si vede negli usi del termine “carattere” che lo identificano al personaggio di una storia raccontata; ciò che la dimentazione há contratto, il racconto può ridispiagare. (*Nossa tradução*).

subsistência social, e é isso que possibilita o progresso humano. Para Marcuse (1975), os instintos de preservação e de destruição lutam contra si em busca de realização da qual a cultura não pode consentir sua gratificação como tal e como fim em si, caso contrário sua preservação sofreria ameaças, exceto quando sublimada através das ações práticas deliberadas e dos atos do conhecimento. Esclarece o autor: “Portanto, os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades – é abandonada” (MARCUSE, 1975, p.32).

O hábito, o bom e o mau, são descritos por Lacan (1959-1960/2008) como dimensão ética anterior a nós e é justificado na posição freudiana no que se refere a tudo o que é educação. Em seu seminário organizado sobre a ética da psicanálise, conclui: “Certamente somos levados, e mais especialmente os psicanalistas de criança, a invadir esse domínio, a operar na dimensão em que chamei em outro lugar, num sentido etimológico, de ortopedia” (1959-1960/2008, p.21). A essência desse hábito como trauma é um registro inconsciente. Nos escritos sobre a ética da psicanálise, o autor complementa: “Há nuances extremamente sutis que podemos ajustar no termo de caráter. “A ética em Aristóteles é uma ética do caráter. Formação do caráter, dinâmica dos hábitos – ainda mais, ação em vista dos hábitos, do adestramento, da educação” (LACAN,1959-1960, /2008, p.22).

O autor destaca a originalidade da posição freudiana em matéria de ética e, para discernir, é fundamental compreender a diferença de atitude na questão moral como tal. Na ética de Aristóteles, o prazer desempenha sua função na economia mental da ética e no alcance do Bem Supremo, diferentemente da teoria de Freud que considera as instâncias psíquicas do processo primário e do processo secundário. Na obra lacaniana que consta como título, a ética da psicanálise, o autor evidencia o problema ético sobre o prazer:

Em Aristóteles, o problema é o de um bem, de um Bem Supremo. Teremos de avaliar por que ele se atém a acentuar o problema do prazer, de sua função na economia mental desde sempre. Isso é algo que podemos ainda menos iludir por tratar-se do ponto de referência da teoria freudiana que concerne aos dois sistemas,  $\phi$  e  $\psi$ , as duas instâncias psíquicas que ele chamou de processo primário e secundário. Isso é coisa que podemos ainda menos elidir por tratar-se aos dois sistemas (LACAN, 1950-1960/2008, p. 22).

A questão sobre o prazer em Aristóteles e Freud e que Lacan (1959-1960/2008) procura responder é: “Será que se trata da mesma função do prazer numa e noutra

elaboração”)? (1959-1960/2008, p. 22). Para responder essa questão, Lacan orienta para a compreensão do que ocorreu no intervalo entre Aristóteles e Freud de acordo com o sétimo livro dos seminários lacanianos.

No século XIX foi a conversão ou a reversão, o pensamento utilitarista, que considerou nesse período o declínio radical do mestre. Mestre é o termo que designa a posição de superioridade do senhor, do amo e do mestre em oposição ao escravo, ao criado e ao discípulo (Lacan, 1959-1960/2008, p.23). A função do mestre rege toda reflexão aristotélica. Hegel faz dessa posição de mestre como o ludibriado vencido. Assim é compreendido no sétimo seminário laciano: “É em Hegel que encontramos expressada a extrema desvalorização da posição do mestre, senhor, pois ele faz deste o maior ludibriado, o corno magnífico da evolução histórica, a virtude do progresso passando pelas vias do vencido, ou seja, do escravo e do seu trabalho” (LACAN, 1959-1960/2008, p.23).

Pouco antes do término do séc. XIX surge o pensamento utilitarista. Neste contexto, desenvolveram-se os termos: real e seu oposto *fictitious*. Nas palavras descritas no sétimo livro, o psicanalista comenta: “*Fictitious* quer dizer fictício, mas no sentido em que já articulei perante vocês que toda verdade tem uma estrutura de ficção” (LACAN, 1959-1960/ 2008, 23). É nessa oposição entre ficção e realidade que o movimento psicanalítico se encontra. Lacan (1959-1960/2008) compreende, então, que tanto para Aristóteles quanto para Freud o homem busca a felicidade. Na obra ‘mal-estar na civilização’, lê-se que para a felicidade não há nada preparado. Afirma o autor da obra do sétimo livro de seus seminários:

Mas o que decide, e cuja importância não se vê o suficiente com o pretexto de que se deixa de escutar um homem a partir do momento em que ele parece sair de seu âmbito puramente técnico, o que eu gostaria de ler no Mal-estar na civilização é que, para essa felicidade diz-nos Freud, que não há absolutamente nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo (LACAN, 1959-1960/2008, p.24).

Lacan (1959-1960/2008) chama a atenção também para a análise sobre os desejos na psicanálise freudiana, além da interpretação para evitar erros comuns que deturpam os significados dos conceitos mais básicos psicanalíticos. Adverte o psicanalista na obra o seminário 7: “Prestem bem atenção – trata-se de saber se ela é digna de ser desejada, se é desejável que a desejemos” (1959-1960/2008, p. 26). A concepção da formulação freudiana, para além do princípio do prazer, é explicada por Lacan (1950-1960/2008) como a possibilidade da antinomia de todo pensamento, o

biológico e o científico, denominado instinto de morte. Em um de seus seminários organizado no sétimo livro, o autor questiona: “O que é essa espécie de instinto de morte? O que é essa lei, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um ponto de fuga de toda realidade possível de atingir?” (1959-1969/2008, p. 31).

O significado pode compreender mais alguma coisa que governa ou como uma problemática sobre o termo de realidade. O intérprete freudiano questiona no seu seminário 7:

Trata-se da realidade cotidiana, imediata e social? Do conformismo às categorias assumidas estabelecidas, aos costumes admitidos? Da realidade descoberta pela ciência, ou daquela que absolutamente ainda não é? Será a realidade psíquica? A realidade se refere à ação moral e com a práxis da análise. Dessa forma explica: “Direi imediatamente que os limites éticos da análise coincidem com suas práxis” (LACAN, 1959-1960/2008, p.31).

A teoria apresentada para a compreensão desses fenômenos da atividade mental e intelectual humana desenvolvida desde os primeiros sentidos mais básicos da natureza animal para o desenvolvimento das relações afetivas, emocionais até as mais elevadas. Essas formações psíquicas durante o desenvolvimento perceptível, afetivo, emocional e intelectual e recebem as seguintes definições: introjeção, repressão, identificação, projeção e sublimação. Esse trabalho psíquico representa atividades que podem ser a origem, a causa, a fuga ou a solução dos conflitos que angustiam o ser humano. Segundo Marcuse (1975) esses termos também definem o que é necessário para sua própria preservação da espécie em comunidade, assim afirma:

As vicissitudes dos instintos são as vicissitudes da engrenagem mental na civilização. Os impulsos animais convertem-se em instintos humanos sob a influência da realidade externa. Sua “localização” original no organismo e sua direção básica continuam sendo as mesmas; contudo, seus objetivos e manifestações estão sujeitos à transformação. Todos os conceitos psicanalíticos (sublimação, identificação, projeção, repressão, introjeção) implicam a mutabilidade dos instintos (MARCUSE, 1975, p.33).

A busca pela verdade que sustenta a ética aristotélica não está distante da verdade buscada pela experiência psicanalítica. Assim relata Lacan (1959-1960/2008) em sua obra o seminário 7: “Pois, que outra coisa procuramos na análise senão uma verdade libertadora?” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.34). A verdade da lei superior da filosofia aristotélica não é a mesma verdade libertadora e particular buscada pela experiência analítica. Ao abordar o termo experiência, parece que essa verdade é alcançada por ensinamentos que vão além daqueles ensinados pela pessoa do mestre.

Essa via traçada pela experiência oferece argumentos para responder ao questionamento do psicanalista a respeito da intemperança subsistir tendo ela um mestre que lhe transmite a verdade universal. Nesse aspecto, poderíamos considerar a intemperança tanto como um fenômeno universal e particular do indivíduo vicioso, e da mesma forma o mestre e a verdade em seu alcance macrocósmico e microcósmico? Poderíamos dizer que a verdade já existente não pode ser compreendida unicamente pela capacidade de raciocinar, mas de sentir e viver a experiência para elaborar a sua fórmula? A fórmula obtida antes da experiência possibilitaria uma rápida elaboração intelectual sobre os sentidos, os sentimentos e outros possíveis fenômenos? Essas perguntas só fazem sentido em termos aristotélicos na condição de a verdade da experiência psicanalítica representar uma virtude enquanto ciência universal e particular. Essas considerações são possíveis respostas para as perguntas formuladas nesta pesquisa sobre a autocontemplação como virtude presente na psicanálise e da psicanálise enquanto ciência e contemplação.

Lacan (1959-1960/2008) adverte para um cuidado sobre a verdade almejada na análise da qual não pode ser compreendida descritivamente. Assim explica: “Mas cuidado, há motivos para não se confiar nas palavras e nas etiquetas. Essa verdade que procuramos numa experiência concreta não é a de uma lei superior” (1959-1960/ 2008, p.35).

A forma que a verdade é alcançada ao indivíduo, sua verdade particular, pode ser a verdade reencontrada nos outros, verdade essa que já existe, mas é reencontrada de forma particular, sendo sempre nova e injustificável pelo julgamento exterior. Lacan (1959-1960/2008) afirma que essa verdade pode ser encontrada no princípio de comportamento desatinado ou atípico. Na qualidade de verdade libertadora, ela deve ser procurada sob a forma de sonegação de si como sujeito e assim explica: “Se a verdade que procuramos é uma verdade libertadora, trata-se da verdade que vamos procurar num ponto de sonegação de nosso sujeito” (1959-1960/ 2008, p.35). Lacan (1959-1960/2008) em seus escritos do seminário 7 se refere a essa verdade como um *Wunsch* imperioso.

Mas se a forma de sua articulação que encontramos em cada um pode ser a mesma reencontrada - sempre nova nos outros, é a medida que ela se apresenta para cada um em sua especificidade íntima, com um caráter de *Wunsch* imperioso. Nada, que permita julgá-lo do exterior, poderia opor-se a isso. A melhor qualidade que podemos encontrar para ela é de ser o verdadeiro *Wunsch* que se encontrava no princípio de um comportamento desatinado ou atípico (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.35).



O *wurnsch* é uma lei particular, ainda que seja uma particularidade universal que se encontra em todos os seres humanos em uma forma regressiva de um pensamento vinculado ao desejo e o desejo pela realidade.

O prazer, ainda antes de ser mencionado por Freud, já possuía uma função motriz no campo dos estudos sobre a ética. Para Aristóteles, o prazer se comporta no campo da direção ética, no qual o estado do prazer não é simplesmente passivo. O prazer é uma atividade, é a causa da ação, conclui Lacan (1959-1960/2008) em seu livro seminário 7:

Aristóteles não apenas se interessa por ele como não pode deixar de o levar para o próprio centro do campo de sua direção ética. O que é a felicidade se ela não se comporta a flor do prazer? Uma parte importante da discussão da Ética a Nicômaco é realizada para recolocar no devido lugar a verdadeira função do prazer, conduzida aliás curiosamente, de maneira a fazer dele um estado que não é simplesmente passivo. O prazer é uma atividade, comparada com a flor que se desprende da atividade da juventude – ele é, de alguma maneira, sua irradiação. Ademais, ele é também o sinal do desabrochamento de uma ação, no sentido próprio de energia –, termo em que se articula a verdadeira práxis, como que comportando em si a mesma sua própria finalidade (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.38).

No seminário do livro 1 da obra lacaniana, a lei é mencionada como um imperativo psíquico do agente da lei moral que situa o ser-humano de um caráter para um ser além do indivíduo biológico. Esse imperativo legislador que em contrapartida apresenta um imperativo além das possibilidades assimiláveis pelo ser limitado por sua natureza instintiva.

Vieira (2001) propõe uma discussão sobre a importância do afeto com relação à lembrança, o autor compreende que para Freud o afeto se aproxima da representação e ao mesmo tempo se opõe a ela em que sua via de liberação afetiva consiste em uma via associativa. Tais lembranças são integrantes de um grande complexo de associações as quais as lembranças não ab-rogadas ficam a par de outros incidentes que poderão ser ou não contraditórios, mas possíveis de correções por outras representações. Segundo o autor, essas vias tendem ao esquecimento e apresenta certa homogeneidade entre afeto e sua representação feita pelo deslocamento através das associações representadas na descarga da energia afetiva. As representações e os afetos estão em uma íntima relação que nem sempre é possível clarificar o que é afeto e o que é a representação, conclui o autor: “Trata-se de bem mais do que uma simples ligação, sendo por vezes difícil estabelecer no texto freudiano, os papéis da energia e da representação” (VIEIRA, 2001, p.24).

Segundo Vieira (2001), a história factual do sujeito é relevante para a análise de sua estrutura psíquica, contudo, o estado psíquico do sujeito é atualizado pela experiência cotidiana que deve levar em consideração a experiência real. O autor desmistifica a crença de que a psicanálise mantém o foco apenas em acontecimentos passados, em suas palavras esclarece: “Ao contrário do que se tende a acreditar, nenhum acontecimento real do passado oferece a chave para as atribuições do presente” (VIEIRA, 2001, p.27). Também não é na experiência atual, ou no último acontecimento que a psicanálise acredita ser o núcleo determinante para avaliação da condição psíquica ou da intenção da ação do sujeito.

O ponto que a psicanálise destaca a relevância dada ao que pode ser o constructo do passado e a atualidade da experiência real está manifestada por o que é objeto especial de investigação, a fantasia. Esclarece Vieira (2001): “A fantasia é mais decisiva que a experiência real” (2001, p.27). A fantasia apesar de estabelecer certo elo entre passado e presente não é o que representa a realidade psíquica, mas o que dela provém e que é essencial na teoria psicanalítica, o sintoma. Nesse aspecto enfatiza: “Entretanto, ao abandonar-se a expectativa de descobrir este acontecimento causal fundamental, não se pode simplesmente transferir para a realidade psíquica o mundo fantasiado, esta caixa-preta onde estaria toda a chave do sintoma” (VIEIRA, 2001, p.27).

Ainda que a fantasia atue na formação psíquica, não por meio dela que se tem acesso ao que é tão específico para a ação do sujeito, o sintoma. Nas próprias palavras do autor fica claro que a fantasia não é o que traz a verdade do sintoma: “Não encontramos esta chave nem na história factual, nem no registro das fantasias do sujeito” (VIEIRA, 2001, p.27).

A questão da qual se importa a psicanálise é o que está no centro do sintoma no qual a fantasia se expressa como memória e pensamento produzidos do elo entre passado e presente. Neste elo fantasioso e sintomático está o conflito a qual recebe tanta atenção da teoria psicanalítica, o trauma, mais precisamente ao elemento a que dele se origina, o objeto traumático. Segundo Vieira (2001), todo impasse para o sintoma neurótico e vislumbrado neste objeto: “A partir daí, vislumbra-se uma saída para o impasse do sintoma, pois torna-se impossível para o sujeito, nesta nova articulação entre passado e presente, escapar de uma determinada vinculação com o objeto traumático” (VIERA, 2001, p.27).

A psicanálise sustenta a ideia corpo-alma que definem o caráter do indivíduo, essa é uma herança inegável da filosofia antiga e não seria de forma alguma contestada pelos estudos psicanalíticos que buscaram na análise do discurso do sujeito subsídios

afetivos para tais demonstrações. Vieira (2001) expõe de forma nítida essa aceitação de definição para o homem: “A ideia de uma mistura entre corpo e alma definindo o homem, por exemplo, concentra um dos pontos chave para o nosso percurso. Há um animal racional dividido entre razão e emoção” (2001, p.35). Esse homem racional-emocional implica no reconhecimento da união corpo-alma. Essa dualidade é admitida na psicanálise como pode ser evidenciada nas palavras de Vieira (2001): “Quanto ao nosso tema, o importante é perceber que tal gênero de união implica que uma substância atue sobre a outra” (2001, p.35).

Segundo Vieira (2001) há uma compreensão na psicanálise que distingue o que é próprio da alma e o que é próprio ao corpo, assim como também ocorre um entendimento que de certa forma há uma união a qual a subsistência do que compõe da alma provêm do que antes faz subsistir o corpo. Essa ideia é exposta na seguinte afirmação sobre as paixões: “Há apenas paixão da alma, mas toda paixão é causada pelo corpo” (2001, p.35).

A constituição do indivíduo é a interação entre substâncias, assim como se constitui como um corpo formado por órgão, sistema, aparelho, da mesma forma é constituída a alma e seus afetos. Essa organização composta pode ser esclarecida na definição de Vieira (2001) quanto à causa da paixão: “Neste quadro, é a interação entre estas duas substâncias, ou seja, “jogo de aparelhos constituídos” o que causa as paixões” (2001, p.35).

A alma e as paixões devem ser consideradas como um órgão ou aparelho advinda também do corpo que também está sujeito à alteração da sua matéria quanto submetido a interferência ambiental. Nessas palavras é possível evidenciar a semelhança da qual o autor atribui a alma e ao corpo tal como sua constituição, desenvolvimento e adoecimento: “Basta que a alma seja pensada como mais um aparelho, órgão ou psiquismo etc. e passamos a descrever e analisar as paixões a partir desse ponto de vista, pois o corpo causará as paixões na alma, sejam elas doenças ou afetos” (VIEIRA, 2001, p.36).

A disposição para o estabelecimento da cura depende da voluntariedade do caráter e os meios em que este dispõe e pelas formas em que encontra acesso ao estabelecimento da condição saudável. A via de acesso ao reestabelecimento da condição plena pode ser encontrada por intermédio da instrumentalização de uma técnica a qual possa oferecer condições educativas e curativas.

Uma possibilidade para a cura dessa condição patológica é oferecida na técnica psicanalítica. Através da transferência dos afetos revividos na experiência analítica por

intermédio da relação paciente e analista, as situações traumáticas são revividas e podem ser ajustadas pelo estabelecimento de uma conduta moderadora. Na transferência os processos de identificações são revividos e tendem a novos ajustes a níveis afetivos e emocionais no alcance do inconsciente nas repetições e assimilações aflitivas ou através do *insight*. O *insight* proporciona a consciência dos registros emocionais e afetivos encobertos pelo inconsciente que nada mais é do que um lugar encoberto na memória do pensamento.

O *insight* pode ocorrer no nível racional das sensações, dos afetos e das ideias associativas dos pensamentos. Muitas formas de busca por satisfações ocorrem de forma a não estabelecer vínculos das lembranças com os pensamentos atuais e com os aspectos das exigências da realidade recentes. Nesse aspecto é que ocorre uma acusação que atua de forma acusadora de que algo deveria ser diferente, mas não há um domínio sobre tal conteúdo.

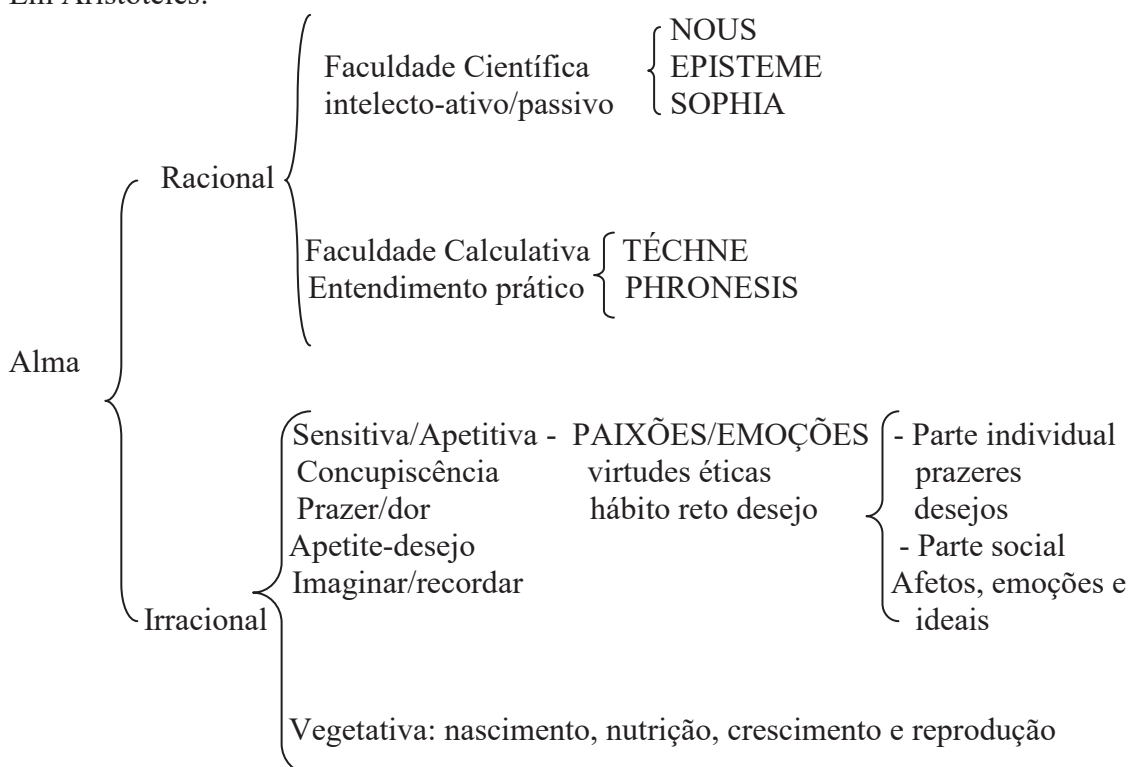
Essa acusação provém de um princípio da razão que atua nas sensações, nas emoções, e percepções dos acontecimentos que sem as devidas elucidicações manifestam comportamentos repetitivos em uma memória sensível ou afetiva que requer elucidação racional. Tais registros instintivos, pulsionais e libidinais dos afetos e nos pensamentos e tende se manifestar de forma não tão lúcida como culpa. Esta sensação de culpa que pode ser manifestada de forma sensível, emocional, afetiva e ideativa se encontra em um registro provindo ainda das instâncias do id, do ego e do superego, que são registros inconscientes das experiências passadas.

A ocorrência de novos eventos ou a interrupção da elaboração de processos passados vivenciados pelas instâncias psíquicas ou pelas potências da alma que foram processadas e que, de certa forma, são provenientes da própria alma, em suas partes irracional e racional, é descrita na psicanálise como inconsciente. É nessa necessidade elaborativa dos desejos, das paixões e dos afetos que reside a culpa do neurótico ou o caráter acrático referente à teoria aristotélica.

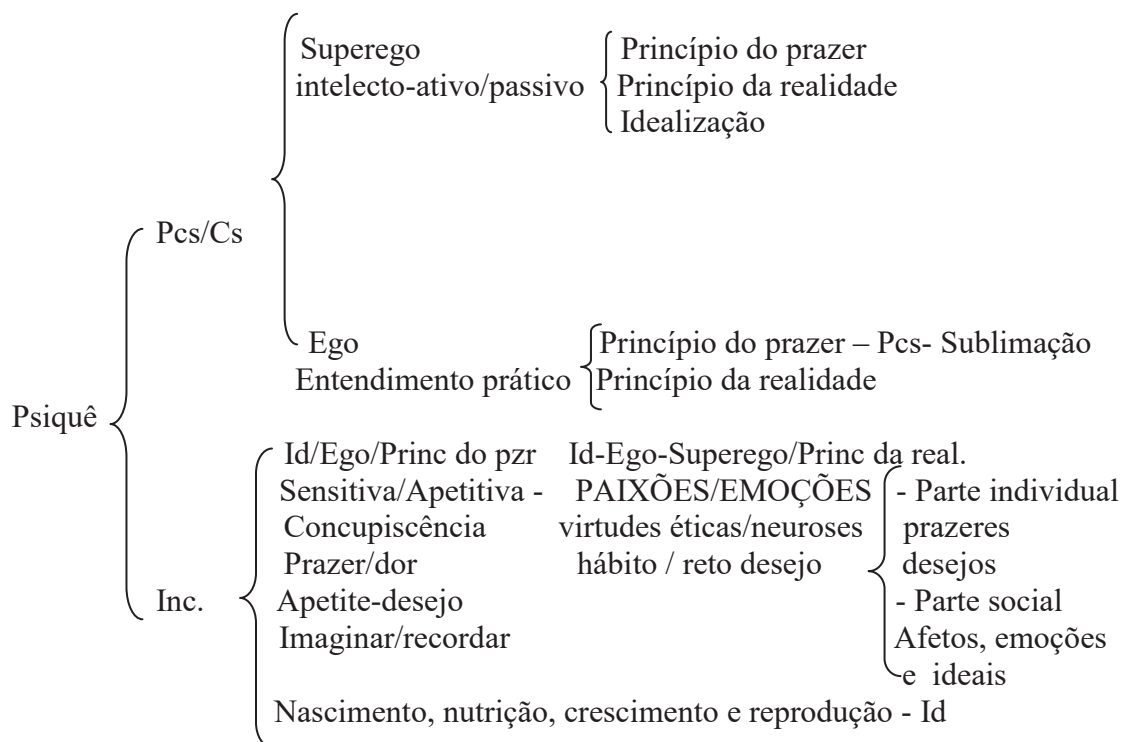
Na teoria aristotélica as disposições de caráter são funções da alma desenvolvidas pela interferência do meio que condiz com a mesma funcionalidade e organização das potências da alma. Na psicanálise a estrutura psíquica e sua condição de funcionamento correspondem a uma notável semelhança com a estrutura anímica e, para comprovar tal evidência, cabe esquematizar a seguir a correlação entre essas duas teorias:

## Estrutura da Alma e suas partes

Em Aristóteles:



Estrutura Psíquica em Freud <sup>63</sup>



<sup>63</sup> Minha adaptação com base no modelo acima sobre as partes da alma e as virtudes e na conferência XXXI de Freud (1932/1996, p. 83): *A dissecação da personalidade psíquica*.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra aristotélica que trata da formação do caráter humano, seus vícios e virtudes e as condições necessárias para uma vida feliz pode parecer estar divergente com a teoria freudiana que argumenta a inexistência ou impossibilidade da felicidade ao explicar a constituição psíquica humana, formada pela estrutura neurótica, que é marcada pela insatisfação dos prazeres, das emoções e dos desejos que devem transitar pelo doloroso processo de renúncias para a adequada formação psíquica. Na teoria freudiana, a insatisfação do processo de renúncias dos desejos é revivida ao longo da vida nas instâncias da consciência, da pré-consciência e do inconsciente. Lembranças e pensamentos traumáticos geradores de constantes insatisfações presentes nos diversos sintomas neuróticos, são devidamente classificados como formações do inconsciente e situam a estrutura neurótica como a mais próxima à condição de normalidade e a psicótica como a mais distante da realidade e de normalidade. Diante dos infortúnios traumáticos realizados pelas interdições no processo de formação do ego e de identificações, a frase da obra freudiana ‘O mal-estar na civilização’ faz jus às incertezas de como nossas ações serão imprevisíveis na condição de pessoas que agem não somente de forma consciente, mas também inconsciente, onde nossos prazeres, emoções, desejos e ações nem sempre se submetem ao domínio da consciência.

Para Aristóteles, as ações só fogem da racionalidade quando são instaurados no caráter moral os vícios que impedem a excelência do uso da razão, ou quando é preciso um esforço racional de contenção sobre os impulsos dos prazeres e dos desejos. A possibilidade e realização da felicidade é o próprio fundamento da moralidade e é uma conquista que exige não só o domínio racional sobre as paixões, mas também outras condições externas e instrumentais que o contexto social e político precisa oferecer. Há uma condição teleológica de que cada membro da comunidade deve exercer a sua capacidade adequadamente, conforme a natureza e as determinações sociais para constituir uma comunidade justa e feliz.

Para a psicanálise, os impulsos dos prazeres e dos desejos atuam nas ações neuróticas, enquanto na teoria aristotélica atuam na constituição das virtudes e dos vícios. A estrutura psíquica é composta por partes inconscientes, pré-conscientes e conscientes onde atuam forças contrárias e de autopreservação sobre os princípios do prazer e dos afetos e desejos e onde ocorrem as identificações. A teoria aristotélica

considera a alma dividida entre o irracional e o racional. A constituição moral e racional ocorre de acordo com a forma como o indivíduo se relaciona com os prazeres do corpo, com os desejos e com a razão, de maneira análoga ao exercício executado no desenvolvimento da estrutura psíquica, segundo a teoria psicanalítica. Desconsiderando como a impossibilidade de felicidade na teoria freudiana, existem comparações lógicas entre a concepção de psiquismo de Freud com a da alma em Aristóteles, bem como suas considerações em relação aos prazeres e desejos. O que em Aristóteles se observa pelas partes da alma irracional e racional é o que em Freud é denominado como o inconsciente e o consciente, embora Aristóteles esteja longe do paradigma da consciência. O princípio racional que a ética aristotélica atribui na alma irracional pode ser observada pela presença da pré-consciência.

A alma irracional vegetativa compreende ao que Freud chama de id, onde estão os primeiros impulsos do aparelho psíquico freudiano. Mas isso é apenas uma pequena parte, na alma irracional sensitiva da teoria aristotélica e no id freudiano que corresponde aos cinco sentidos tais como em Aristóteles, ocorre o início do conhecimento pelas sensações que apresentam a dupla função prazer e dor e ocorre a imaginação e lembrança. A alma apetitiva também é encontrada no id onde está a sede das concupiscências dos desejos provindos dos prazeres e das lembranças das dores estabelecendo vínculos com o pensamento por intermédio da imaginação.

Na alma irracional as disposições éticas tendem ao vício quando opõe ao princípio racional, mas tendem à virtude quando em obediência a esse princípio e se desenvolve harmonicamente a educação através do hábito. Da mesma forma ocorre com a estrutura do id que em relação ao princípio do prazer e o princípio da realidade deve estar sujeito aos processos de ordem de um princípio racional ainda que sua estrutura não seja consciente com a própria elaboração raciocinativa. A parte racional da alma aristotélica é composta pelas faculdades, calculativa e científica, assim como a estrutura consciente freudiana é composta pelo ego e o superego. O ego e a faculdade calculativa são a parte da alma ou do sistema psíquico com função de dirigir a ação para os melhores meios visando os fins, é um saber prático, um ajuste comportamental racional. O ego-prazer e o ego inconsciente buscam as formas mais adequadas para os melhores fins, para isso a sublimação dos prazeres é utilizada por uma técnica prática dirigida pela razão. É uma ação voluntária sobre um desejo deliberado. As técnicas sublimatórias estão presentes nas diversas formas artísticas, e outras atividades compensatórias de atividade prática. Para Aristóteles é a *techne*, a função criadora e fazedora de coisas da faculdade calculativa da alma racional.



A faculdade calculativa da alma racional vai além da *techne*, possui um saber prático que consiste em uma habilidade de deliberar as ações a partir do silogismo prático sobre os meios de escolha para a realização dos desejos. A *phronesis* delibera sobre os meios articulares, e no ato de deliberação ela visa os melhores meios/fins de ordem particular, persuadindo as emoções e paixões que constam na parte irracional. Da mesma forma com que a *phronesis* atua, o ego razão persuade os instintos a buscarem formas mais ajustadas para alcançar o seu melhor fim, por exemplo, prolongar a vida.

A faculdade científica da alma racional não destoa da instância psíquica do superego que também é responsável pelos ditames da razão e seus princípios são invariáveis, seu objeto é a verdade. Ao observar a teoria freudiana, encontramos o superego inconsciente e consciente. Freud ainda estabelece outra instância psíquica, o ideal de ego. O *nous* aristotélico é o entendimento intuitivo ou razão intuitiva de dupla função (teórica e prática), e seu objeto é conhecido intuitivamente sem passar pelas sensações.

O superego inconsciente também é uma forma intuitiva de aquisição de conhecimento sem a percepção sensível. O superego é inconsciente na medida que antes de adquirir a consciência de sua existência ele já está presente como uma ordem que atua sobre os prazeres, as emoções, e desejos. A *episteme* é o conhecimento demonstrado por deduções, julgando o certo e o necessário demonstrado logicamente. No sistema psíquico descrito por Freud, o superego é a instância psíquica responsável pela ordem moral dos instintos, afetos e desejos similar ao ‘*logos*’ aristotélico. Os instintos não podem ser objetos da consciência, somente a sua ideia (*vorsterllung*).

Ainda sobre a faculdade científica da alma racional, outra capacidade racional é a *sophia*, tem por objeto os princípios primeiros e as razões últimas, é a soma do *nous* e da *episteme*. O saber filosófico é a contemplação da mais elevada virtude intelectual da faculdade científica da alma racional. Se houver algo, nesse sentido contemplativo na teoria freudiana, é possível encontrar como o ego ideal descrito na obra *A psicologia das massas*. O ego ideal é a idealização do ego, do que é anterior ao ego e das expectativas do superego vivenciadas no ego estendida a outros ideais. O ego ideal é um projeto conforme as expectativas idealizadas pela imaginação sobre uma realidade anterior desconhecida e desejada como possibilidade futura, a partir das experiências já vividas. É um projeto de ação que delibera sobre meios a partir das experiências com fins mais elevados de uma realidade possível que antecede a da atualidade. Esse ideal busca os princípios primeiros, que antecedem a última ação, e pela imaginação da existência julga ser possível meios semelhantes com fins últimos que superem ao

anterior. O ego ideal visa, nesse sentido, o mesmo fim da contemplação, unir o conhecimento lógico ao imaginável como pressuposto de encontrar meios semelhantes que superem os fins dos eventos atuais. O que move esse projeto é o julgamento de que conhecimento atual seja a geração de algo que antecede a atual realidade e da geração de outros fins a partir da lógica pensada na atualidade das experiências. Até aqui, no que confere as disposições de caráter do vício e da virtude que compõem a alma e das que compõem a estrutura psíquica, apresentam a mesma condição qualitativa. Ocorre que pela estrutura semelhante entre as disposições e as instâncias, as faculdades e os sistemas psíquicos, ao ideativo e tangível, os compostos são produtos e produções de vícios e virtudes. É preciso estabelecer um critério que justifique a condição patológica da teoria freudiana que exclui a condição de virtude como caráter e a felicidade como fim último. Esse critério para a classificação patológica nos termos psicanalíticos requer uma análise quantitativa do aspecto dinâmico e econômico que é utilizado na teoria aristotélica e, também, pela psicanálise.

As disposições e a *hexis* são compostas pelas mesmas propriedades, mas a interferência entre elas molda a natureza da atividade. A alma é o composto de órgão e organismo, indivíduo e sociedade, habitante e habitat, esses compostos são semelhantes em suas composições e devido à semelhança entre suas partes, desenvolvem a capacidade mútua de nutrição e reprodução. A possibilidade de interação entre indivíduo e ambiente só ocorre pela diferença que há entre si quanto suas características comuns. Para ocorrer o movimento de um estado a outro a *hexis* ou a *dynamis* devem ter intensidades divergentes, pois o movimento é um resultado de força. Tanto a disposição quanto a potência devem estar entre os opostos caminhos, pois não podem ser geração se sua disposição e potência equivalem a própria condição final. O aparelho psíquico também é regulado pelos princípios dispostos pelas condições orgânicas alteradas pelo exercício das ações que ocorre em seus meios.

As condições dinâmicas e econômicas entre as disposições de caráter da teoria aristotélica e do aparelho mental psíquico estabelecem as mesmas condições intermediárias entre indivíduo e meio, órgão e organismo, ser inanimado e anímico, habitante e hábitat, origem e hábito. Os processos que tendem ao vício e a virtude também são os mesmos dos que tendem as formações neuróticas na mesma dinâmica que respectivamente se consolida os demais processos perceptíveis e cognoscíveis. As faculdades morais e intelectuais e as estruturas inconsciente e consciente e os princípios que movem as ações são em ambas teorias pelos princípios da dor, do prazer, e seus derivados prazeres nos desejos e afetos.

As duas teorias constituem as ações de ordem moral e intelectual, pela condição instintiva, irracional e racional. As semelhanças teóricas não diminuem, pelo contrário, as explicações convergem para o mesmo dinamismo explicativo quanto a classificação aristotélica e freudiana sobre a composição da alma ou aparelho mental na mesma ordem e dinamismo que evolui as disposições de caráter e as formações neuróticas. Tanto as disposições morais e intelectuais aristotélicas quanto as neuroses estão em uma condição de intermediária quanto a sua própria natureza e na natureza com a qual é afetada e, também, é intermediária dos opostos.

Nesse aspecto intermediário significa que as disposições do caráter são potencialmente afetadas para o vício quanto para a virtude, é passível de locomover através das ações virtuosas para a disposição da virtude como também podem pelas próprias práticas e interferências externas serem conduzidas aos vícios. As disposições morais admitem um estado intermediário quando por sua própria disposição ou por ser afetada pela ordem da disposição da *hexis* que tendem a virtude.

As ações que tendem aos vícios são disposições que ainda não estão em uma condição intermediária, e os princípios da razão não se sobrepõem às ações impulsivas que visam a volta do estado anterior, a satisfação. Os vícios são naturalmente levados à compulsão e quanto maior sua intensidade e repetição menor será a possibilidade de mudança por intermédio da *hexis*, ou da razão. A natureza compulsiva do vício evita a dor em função do prazer e tendem adiantar as experiências agradáveis e adiar as desagradáveis, tornando as primeiras experiências geração de sofrimento posterior decorrente da compulsão. A compulsão se torna sofrimento, pois a volta ao estado anterior é alterada a cada processo de satisfação, aumentando a necessidade de estímulos prazerosos e diminuindo a capacidade de moderação, que é um princípio regulador e racional para as ações práticas e escolhas racionais.

A formação da estrutura neurótica admite a mesma condição entre os opostos, sua classificação admite uma leitura diferente quanto aos processos de adiamento de prazer. Em Aristóteles adiar alguns prazeres tendo em vista meios e fins que resultem em um prazer durável através da atividade moderada e racional é a virtude moral que traz à temperança a qualidade para a vida feliz. A aquisição da temperança não exclui a experiência da dor ou do sofrimento, mas antecipa de forma que o adiamento das satisfações encontradas nos prazeres de ordem mais compulsiva esteja submisso a um maior domínio racional. Dominar racionalmente esses instintos de ordem excitável permite que as ações práticas não sejam impedidas ou dificultadas pelas necessidades do caráter impulsivo de alguns prazeres.

Adiar os prazeres dos impulsos não requer ignorá-los ou evitá-los, mas sim realizá-los sob condições de escolha para seus melhores meios para chegar aos fins mais desejáveis. Os melhores fins devem ser os mais isentos de dores provenientes da natureza impulsiva dos prazeres sensíveis. A concepção do termo dado ao neurótico se deve pelo fato de que o agente da ação é afetado pelas escolhas, cada escolha e cada ação é um afeto de cada estrutura psíquica individual e coletiva estabelecida por um parâmetro de ordem cosmológica. A estrutura neurótica pode ser considerada uma patologia psíquica devido à afecção, mas quando essas afecções visam os melhores fins, a neurose apresenta seu caráter saudável.

O que parece ser contraditório entre a teoria aristotélica e freudiana é na verdade a descrição dos fenômenos da alma e do aparelho mental numa concepção muito comum que não refuta a construção teórica de uma em relação à outra. O mal-estar na civilização é na teoria freudiana a condição neurótica capaz de suportar as condições ambientais independentemente dos resultados que esta possa interferir na abstenção de alguns prazeres individuais. Também está relacionado à capacidade de transferir prazeres próprios para o bem comum como forma de satisfação completa conforme a necessidade de viver em harmonia com os prazeres e desejos que tragam benefícios ao maior número possível de pessoas.

O *mal-estar* pode ser um meio de adaptação que leva a civilização e é numa esfera civilizatória que a felicidade se torna possível, pois se fosse o contrário, viver em comunidade seria uma luta contínua pelo interesse individual que levariam os membros de uma sociedade a se destruírem uns aos outros. As formas civilizatórias para direcionar os impulsos da natureza primordial para uma condição comunitária envolvem mecanismos intelectuais capazes de manter a vida útil dos prazeres e dos desejos mais constante possível.

As formas civilizadas de manter a educação dos prazeres são identificadas na psicanálise como processos de identificações, introjeção, condensação e projeção. Em outro nível de funcionalidade psíquica essas formas adaptativas que consistem na educação dos sentidos primários e secundários estão presentes no que a psicanálise também denominou como processos sublimatórios, encontrado nas ciências, nas artes, nos esportes e nas brincadeiras infantis e técnicas desenvolvidas para produção de bens comuns. Em termos aristotélicos é possível atribuir certa semelhança sobre a educação dos prazeres compreendendo a elucidação dada ao prazer no segundo tratado aristotélico acerca do prazer, o qual consta que este acompanha as atividades e as aperfeiçoa quanto ao seu fim.

A relação do inconsciente e consciente na teoria freudiana trata do nível de elucidação atribuído aos sentidos corpóreos, aos sentimentos e as emoções enquanto lembranças e associações mentais do pensamento racional que é capaz de associar as percepções das ideias. O inconsciente é o registro das sensações e sentimentos que precisam ser decodificado pela razão, ao tornar um código legível na esfera das ideias e do pensamento dos registros da percepção passam a encontrar um sentido intelectual e o domínio da razão se torna soberano na direção dada aos fatores afetivos. Nesse sentido o inconsciente pode ser diagnosticado no caráter do intemperante e do incontinente e o prefixo “in” das palavras consciência, temperança e continência não representam mais apenas uma mera coincidência como bem lembrada nas análises lacanianas.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017. Título original: *L' uso dei corpi*. Originalmente publicado por Neri Pozza editore, Milão, 2014.

AGGIO, Juliana Ortegosa. *Prazer e Virtude segundo Aristóteles: Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos. Vol. 10, n. 2, p. 315-342. Outubro 2013.

ALLAN, D.J, *A Filosofia de Aristóteles*. Editorial Presença, Lda. Lisboa: 1970 Tradução de Ruy Gonzalo Amado. Título original: *The Philosophy of Aristotle*. Oxford University Press 1970.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Editora 34, 2006. Título Original: *Pery Physikhês*. Aristotle, 384-322 a.C.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. in: *Aristóteles*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: abril cultural, 1979. (Coleção. Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Tratado da Virtude moral*. In: *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. Introdução, tradução e comentário de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

CARVALHO, W. STEFANI, J., *Synesis*. v.13, p.99-116, agosto/dezembro 2021, ISSN198-1984-6754. Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil. Prazer em Aristóteles e Mill: Similaridades entre ética das virtudes e utilitarismo. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2070>.

CARVALHO, W. STEFANI, J., *Hypnos*. São Paulo, v.36, 1º semestre, 2016, p.93-110. Uma investigação sobre o caráter (*Ethos*) e as virtudes morais na Ética Nicomaqueia. Disponível em: <http://hypnos.org.br> >article>view

CENCI, Ângelo Vitório. *Aristóteles & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. Coleção Pensadores & Educação.

CORREIO, Alonso Bezerra Carvalho; CORREIO, Carlos Fonseca Brandão. As paixões, as pulsões e as emoções humanas em Aristóteles, Freud e Norbert Elias: Uma reflexão para a educação contemporânea. *Comunicações*; Piracicaba; v.24; n. 3; p 307-329; setembro 2017. Submetido em: 17-08-2017; aceito em: 17-11-2017. DOI: <https://dx.doi.org/10.15600/2238-12X/comunicacoes.v24n3p307-329>.

FREDE, Dorothea. O prazer e dor na ética aristotélica. In: KRAUT. Richard et al. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*/Richard Kraut... [et al.]. p. 236-253; Porto Alegre: Artemed, 2009. Título original: *The blackwell guide to Aristotle's: Nicomachean ethics* – First Edition; ISBN 978-1-0451-2020-13. 2006 by Blackwell Publishing Ltda. Oxford: 2006.

FREIRE. Antônio. *A Catarse Em Aristóteles*. Publicações da Faculdade de Filosofia. Braga, 1982.

FREUD. Sigmund. *Além do Princípio do Prazer* (1920). *Psicologia de Grupo e Outros Trabalhos*. Tradução Ed. Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVIII, 1920-1922, p.17-78. Tradução em inglês: *Beyond the Pleasure Principle*. Obra. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Local. Londres: Standad Edition, ano 1950. Título original em alemão. *Jenseits des lustprinzips*. Obra. Internationaler Psychoanalytischer Leipszig, Viena, 1920. *Gesammelte Werke*; Viena. 1920.

FREUD. Sigmund. 1856-1939. *Psicologia de Grupo e análise do ego* (1921). *Além do Princípio do Prazer. Psicologia de Grupo e Outros Trabalhos*, p. 81-155. Tradução Ed. Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVIII, 1920-1922 Obra. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Local. Londres: Standad Edition, ano 1950. Tradução em inglês: *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Londres, 1922, Nova York, 1940; Standard Ed. Título original em alemão: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Viena 1921. *Gesammelte Werke*.

FREUD, Sigmund. *Dois verbetes de enciclopédia* (1922-1932). *Além do Princípio do Prazer. Psicologia de Grupo e Outros Trabalhos*. Tradução Ed. Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVIII, 1920-1922 p.251-275. Tradução Inglesa: *Two Encyclopaedia Articles*. Londres, 1922, Nova York, 1950; Obra. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Local: Londres: Standard Edition, ano 1950. Título original em alemão: *'Psychoanalyse' und 'libidotheorie'* Viena; *Gesammelte Werke Freud, Gesammelte Schriften*, Viena, 1928. Em *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft*, org. por M. Marcuse, Bonn: 1923.

FREUD. Sigmund. *O Ego e o Id* (1923). *O ego e o id. Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos. V. XIX (1923-1925)*. Tradução e edição de Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago,1996. Obras Psicológicas Completas, v. 8, p. 27-80. Tradução inglesa: *The Ego and Id*. Horgarith Press e Instituto de Psicanálise; Londres;1927; (tradução de Joan Riviere); Título original: *Das Ich und das Es*, Obra: Leipzig, Viena, Interniotionaler Psychoanalyticher Verlag. 2023.

FREUD. Sigmund. *Neurose e Psicose* (1923-1924). *O Ego e o Id; uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos. V. XIX (1923-1925)*. Tradução e edição de Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago,1996. Obras Psicológicas Completas, v. 8, p.167-170. Tradução inglesa: *Neurosis and Psychosis*, Standart Ed. vol.19; Londres 1924.ano. Título original em alemão: *Neurose und Psychose*. Freud, *Gesammelte Schriften*; vol.2; Viena 1924.

FREUD. Sigmund. *O problema econômico do masoquismo* (1924). *O ego e o id. Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos. V. XIX (1923-1925)*. Tradução e edição de Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago,1996. Obras Psicológicas Completas, v. 8, p.177-189. Tradução versão inglesa: *The Economic Problem of*



*Masochism*. Freud Collected Papers vol.2, Londres: 1924. Título original: Das ökonomische Problem des Masochismus, vol. 5. Viena: 1924.

FREUD, Sigmund. *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924). *O ego e o id. Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos*. V. XIX (1923-1925). Tradução e edição de Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago,1996. Obras Psicológicas Completas, v. 8, p. 205-210. Tradução versão na inglesa: *The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis*. Freud, Collected Papers vol.2, Londres: 1924. Título original: Die Realitätsverlust bei Neurose und Psychose, vol. 6. Viena 2024.

FREUD, Sigmund. *A negativa* (1925). *O ego e o id. Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos*. V. XIX (1923-1925). Tradução e edição de Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago,1996. Obras Psicológicas Completas, v. 8, p. 265-271. Tradução versão inglesa: Freud, Collected Papers vol. 5, Londres: 1924. Título original: Die Verneinung. Freud, Gesammelte Schriften; vol.2; Viena 1924. vol. 11. Viena 2024

FREUD, Sigmund. *O Futuro de Uma Ilusão* (1927). *O mal-estar na civilização e outros trabalhos*. V. XXI (1927-1931), Tradução e Edição de Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago,1996. Tradução versão inglesa: *The Future of an Illusion*, Standard Edition vol. 21; Londres e Nova Iorque: 1928. Título Original: Die Zukunft einer Illusion. Gesammelte Schriften; vol.1, Viena:1927.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1930). V. XXI (1927-1931), Tradução e Edição de Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago,1996. Tradução na versão inglesa: *Civilization and its Discontents*. Standard Ed., vol. 21. Londres e Nova Iorque: 1930. Título Original: Das Unbehagen in der Kultur. Gesammelte Schriften; vol.12, Viena:1930.

FREUD, Sigmund. Conferência XXXI - *A dissecção da personalidade psíquica* (1932) Novas conferências Introdutórias de Psicanálise. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud; com comentários e notas de James Strachey; volume XXII; tradução de The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud - Imago, 1996.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo, 1936-2020 *Freud e o inconsciente*. 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 1985. ISBN: 978-85-7110-003-9; 33ª reimpressão – RJ; Zahar – 2021.

GOUTTLIEB, Paula. O silogismo prático. In: KRAUT, Richard et al. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*/Richard Kraut... [et al.]. p. 204-216; Porto Alegre: Artemed, 2009. Título original: *The blackwell guide to Aristotle's: Nicomachean ethics* – First Edition ISBN 978-1-0451-2020-13. 2006 by Blackwell Publishing Ltda. Oxford: 2006.

HANNS, Luiz Alberto. *A teoria pulsional na clínica de Freud*; Rio de Janeiro: Imago Ed., 1999. 232p. ISBN: 85-312-0666-9.

HOBUSS, João. *Eudaimonia e Autosuficiência em Aristóteles*. 2. Ed. Pelotas: Ed da UFPel, 2009.

HOBUSS, João. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. da UFPel, 2009.

HOURDAKIS, Antoine. *Aristóteles e a Educação*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola. São Paulo, Brasil, 2001.

HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard et al. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. p.95-112. Tradução de Alfredo Stork et al. Porto Alegre: Artmed, 2009. Título Original: *The Blackwell guide to Aristotle's: Nicomachean ethics* – First Edition. ISBN: 978-1-4051-2020-13. 2006 by Blackwell Publishing Ltda. Oxford: 2006.

KRAUT, Richard et al. Como justificar preposições éticas: o método de Aristóteles. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. p.77-96. Tradução de Alfredo Stork et al. Porto Alegre: Artmed, 2009. Título Original: *The Blackwell guide to Aristotle's: Nicomachean ethics* – First Edition. ISBN: 978-1-4051-2020-13. 2006 by Blackwell Publishing Ltda. Oxford: 2006.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro um. Os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986. Texto estabelecido por Jacques Alain-Miller; versão brasileira de Betty Milan; Tradução de: La séminaire, livre I; primeira edição pela Zahar Editores; ISBN 85-7110-367-4 Título original: *Livre I: Les écrits technique de Freud (1953-1954)*. Local: Paris – França; editora: Éditions du Seuil, ano: 1975; coleção: *Le Champ Freudien*, atualmente dirigida por Jacques-Allain e Judith Miller.

LACAN, Jacques. *O seminário 7. A ética da psicanálise, 1959-1960*. Texto estabelecido por Jacques-Allain Miller; [versão brasileira Antônio Quinet]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. (Campo freudiano no Brasil). Tradução de: *Livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. ISBN 978-85-7110-043-5; Tradução autorizada da primeira edição francesa, Local: Paris – França, editora: Éditions du Seuil, ano: 1986.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, (1964)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução M.D. Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (Campo Freudiano do Brasil); Tradução de *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre XI: les quatre concept fondamentaux de la psychanalyse (1964)* ISBN 978-85-7110-317-7; na coleção Champ Freudien, dirigida por Jacques-Allain e Judith Miller. Local: Paris – França, editora: Éditions du Seuil, ano: 1986.

LACAN, Jacques. *Seminário, livro 20: mais ainda, (1972-1973)*. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller; [versão brasileira de M.D. Magno]. - Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Campo Freudiano no Brasil). Tradução de: *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre XX: encore*. ISBN: 978-85-7110-491-4; Direção de Jacques Alain Miller; coleção Champ Freudien; 1ª ed.; editora: Éditions du Seuil de Paris França 1975.

LACAN, Jacques, 1901-1981. *Televisão*. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. (Campo Freudiano no Brasil). Título original: *Télévision*; ISBN: 85-7110-261-9; Tradução autorizada da 1ª edição francesa por Éditions du Seuil; Paris França; 1974. Na coleção Champ Freudien, dirigida por Jacques Alain e Judith Miller, 1974, Éditions du Seuil.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.B., Tamen, Pedro. *Vocabulário da Psicanálise*. Direção de Daniel Lagache; Tradução de Pedro Tamen: 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 1ª edição em 1982. Título original: *Vocabulaire de la psychanalyse*. Presses Universitaires de France, Paris 1987. Copyright 1982, Livraria Martins Fontes Editora Ltda., São Paulo.

LAWRENCE, Gavin. *O bem humano e a função humana*. In: KRAUT, Richard...et al. *ARISTÓTELES: a ética a Nicômaco*. p.42-76; Tradução de Alfredo Stork et al. Porto Alegre: Artmed, 2009. Título original: *The Blackwell guide to Aristotle's: ethics – First Edition* ISBN 978-1-4051-2020-13. 2006 by Blackwell Publishing Ltda. Oxford: 2006.

MARCUSE, Herbert. 1955-1956. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica de Freud*. Trad. Bacon Press. Boston, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 6ª edição; 1975. Título original: *Eros and Civilization – A Philosophical Inquiry into Freud*. Local: Boston EUA; editora: Beacon Press, ano:1966. (Nova edição) por; Beacon Press, de Boston, EUA, 1955, 19956.

MATTEO, Vincenzo di. *Metafísica e metapsicologia em confronto: Aristóteles e Lacan no seminário VII*. *Revista Filos.*, v.19, n.24, p.132-150, janeiro/junho 2007. Recebido em 07/03/2007; aprovado em 21/03/2007.

MEYER, Suzan Sauvé. *O voluntário segundo Aristóteles*. In: KRAUT, Richard et al. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. p.132-150. Tradução de Alfredo stork et al. Porto Alegre: Artmed, 2009. Título Original: *The Blackwell guide to Aristotle's: Nicomachean ethics – First Edition*. ISBN: 978-1-4051-2020-13. 2006 by Blackwell Publishing Ltda. Oxford: 2006.

MEZAN, Renato. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. ISBN 85-359-6276-7.

NASIO, J.D. *Porque repetimos os mesmos erros*. Tradução de André Telles. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. Título original: *L'Inconscient, c'est La répétition*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2012.

OWEN, G.E.L. *Anscombe, Prazeres Aristotélicos. Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. Coord. De Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

REEVE, C.D.C. *Aristóteles e as virtudes do intelecto*. In: KRAUT, Richard et al. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. p.186-203. Tradução de Alfredo stork et al. Porto Alegre: Artmed, 2009. Título Original: *The Blackwell guide to Aristotle's: Nicomachean ethics – First Edition*. ISBN: 978-1-4051-2020-13. 2006 by Blackwell Publishing Ltda. Oxford: 2006.

REIS, Maria Cecília Gomes dos. *De anima/Aristóteles*; apresentação, tradução e notas. São Paulo: Editora 34, 2012 2ª ed. 360p. ISBN: 978-85-7326-351-0 Tradução de: *Peri Psychês*.

RICOEUR, Paul, 1977. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago editora Ltda, 1977. Tradução de Hilton Japiassu, Direção de Jayme Salomão; Coordenação de Pedro Paulo de Sena Madureira. Título original: *De l'interprétation: essai sur Freud*, Standard edition, 1965.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté; Le volontaire et L'involontaire*. Philosophie de l'esprit collection Fondée par L. Lavelle et R. Le Senne. Aubier Éditions Montaigne. Achevé d'imprimer le 30 October 1967. Par Offset – Aubin a Poitiers (Vienne); dépôt légal: 4º semestre 1967. Imprimeur, no 1777. Imprimé em France.

RICOEUR, Paul. *Lo voluntario e lo involuntário II; Poder, Necesidad y consentimiento*. Editorial Docencia; Buenos Aires: 1988. Título Original: *Philosophie de la Volonté: Le volontaire et l'involontaire*. Éditions Aubier Montaigne, Paris. Traducción: Juan Carlos Gorlier.

RICOEUR, Paul. *Sé come un altro*. Traduzione: Daniella Iannotta; 1ª ed. Editoriale Jaca Book SpA, Milano 1993. ISBN 88-16-40325-X; Título Original: *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris, 1990.

RICOEUR, Paul. *Ser, Essência e Substância em Platão e Aristóteles*. Curso ministrado na Universidade de Strasbourg em 1953-1954; texto verificado e anotado por Jean-Louis Schlegel; tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. ISBN: 978-85-7827-840-3. Título original: *Être, Essence et Substance chez Platon et Aristote*. Por Editions du Seuil, Paris 2011.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1977.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON Michel. *Discionário de Psicanálise*. 1944 Tradução: Vera Ribero, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antônio Coutinho Jorge – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Título original: *Dictionnaire de la psychanalyse*.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: eudaimonia aristotélica à Beatitude Agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 210 p. Coleção Filosofia, n. 80.

STEFANI, J. *Kriterion*. Belo Horizonte, n 144, Dez/2019, p.609-628. Boa deliberação (*eubolia*) e o problema da moralidade dos meios em Aristóteles. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/yfnxTCjvBgS6mRykZBR7sFk/>

WOLF, Ursula: *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Gianchini. São Paulo: Edição Loyola, 2010. Coleção Aristotélica; diretor: Marcelo Perine (PUC-SP) ISBN 978-85-15-03699-8. Título original: “*Nikomachische Ethik*” 2<sup>a</sup> edition 2007 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt Hindenburstrasse 40, 64,64295 Darmstadt, Germany; ISBN 978-3-534-200824-1

VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constância Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998. Obra: Ensaio Filosófico. Título original: *Étique et politique chez Aristote – physis, êthos, nomos*. Presses Universitaires de France, 1995.

VIEIRA, Marcos André. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2001. (Campo Freudiano no Brasil); ISBN 85-7110-581-2; Coleção dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller; Assessoria brasileira: Angelina Harari.

ZANUZI, Inara. *Acerca da compreensão do prazer em Aristóteles*. Revista *Letras*. Curitiba, n. 80 p.43-57, janeiro /abril 2010. Editora UFPR. ISSN 0100-0888 (versão impressa); 2236-0999 (versão eletrônica).

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral*. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, edição 1; 2008. ISBN: 978-85-88023-98-7

ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles – um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM,1998.