

SOBRE A FUNÇÃO DO DESEJO NA ESCOLHA DOS MEIOS NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Jaqueline Stefani¹

Universidade de Caxias do Sul (UCS)

 <https://orcid.org/0000-0002-2421-4965>

E-mail: jaquelinestefani@yahoo.com.br

Giovana Grison²

Universidade de Caxias do Sul (UCS)

 <https://orcid.org/0009-0005-6599-1604>

E-mail: giovanagrison@gmail.com

RESUMO:

Neste artigo, busca-se examinar até que ponto Aristóteles entende o desejo não só como uma força orientadora dos fins, mas como um elemento ativo no raciocínio prático, isto é, no processo de escolha dos meios adequados para atingir esses fins. Além disso, dada a diversidade de tipos de desejo (*orexis*) apresentada por Aristóteles, querer (*boulesis*), apetite (*epithymia*) e ímpeto (*thymos*), investiga-se qual deles é o responsável por eleger os melhores meios para atingir um fim qualquer, juntamente com a deliberação racional (*bouleusis*), elementos que compõem a escolha deliberada (*prohairesis*). Para atingir tal objetivo, são analisadas as obras *De Anima*, *Retórica* e *Ética a Nicômaco*, além da literatura secundária pertinente ao tema. Conclui-se que o desejo exerce uma função estrutural na escolha dos meios que conduzem aos fins. Ao caracterizar a *prohairesis* como *orexis bouleutiké*, Aristóteles rompe com uma visão estritamente dualista entre desejo e razão, revelando que a escolha deliberada não é um ato puramente intelectual, mas um movimento integrado entre disposição desejante e cálculo racional.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Desejo; Razão; Escolha deliberada; *Phantasia*.

ON THE ROLE OF DESIRE IN THE CHOICE OF MEANS IN ARISTOTELIAN ETHICS

ABSTRACT:

This article seeks to examine the extent to which Aristotle understands desire not only as a guiding force toward ends but also as an active element in practical reasoning, that is, in the process of choosing the appropriate means to achieve those ends. Furthermore, given the diversity of types of desire (*orexis*) presented by Aristotle, wish (*boulesis*), appetite (*epithymia*), and impulse (*thymos*), the study investigates which of them is responsible for selecting the best means to attain any given end, together with rational deliberation (*bouleusis*), the elements that constitute deliberate choice (*prohairesis*). To achieve this objective, the works *De Anima*, *Rhetoric*, and *Nicomachean Ethics* are analyzed, along with the relevant secondary literature. It is concluded that desire plays a structural role in the choice of the means that lead to ends. By characterizing *prohairesis* as *orexis bouleutiké*, Aristotle breaks with a strictly dualistic view of desire and reason, revealing that deliberate choice is not a purely intellectual act but an integrated movement between desiderative disposition and rational calculation.

KEYWORDS: Aristotle; Desire; Reason; Deliberate choice; *Phantasia*.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo – RS, Brasil. Professor(a) da Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul – RS, Brasil.

² Doutorando(a) em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul – RS, Brasil.

Introdução

Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles afirma que a vida humana é orientada pela busca de fins e que a formação de hábitos corretos e a prática de ações ajustadas à razão são condições fundamentais para uma vida virtuosa. Além disso, afirma que são os desejos os responsáveis pelo modo como os fins aparecem ao agente, cabendo a escolha deliberada dos meios ao cálculo racional.

O objetivo geral desta investigação é analisar de que forma o desejo é responsável não só pelo estabelecimento dos fins, mas, igualmente, pela escolha (*prohairesis*) dos meios que levam aos fins. A relevância desta pesquisa pode ser percebida ao lembrar que, na literatura secundária, é quase um consenso afirmar que, para Aristóteles, o desejo tem a função de estabelecer os fins, cabendo à razão a tarefa de deliberar sobre os meios adequados para atingi-los. Essa formulação, entretanto, parece ignorar que a noção de escolha (*prohairesis*) é caracterizada como um desejo deliberativo (*orexis bouleutiké*), o que indica que alguma forma de desejo participa ativamente da escolha dos meios, em cooperação com a razão. Nesse sentido, torna-se necessário examinar até que ponto Aristóteles concebe o desejo como algo que, além de orientar o agente para os fins, intervém também no raciocínio prático que escolhe os meios.

O artigo explora o conceito de desejo (*orexis*), entendido por Aristóteles como a causa do movimento, responsável por orientar a ação humana em direção ao objeto desejado, analisando suas diferentes manifestações como querer (*boulesis*), ímpeto (*thymos*) e apetite (*epithymia*) e a forma como cada uma delas dialoga com a razão. A análise desses conceitos não apenas ajuda a compreender a estrutura da ação virtuosa, mas revela a atualidade do pensamento aristotélico para a compreensão da deliberação, da formação do caráter e da excelência humana.

O movimento humano

A teoria do movimento em Aristóteles está diretamente ligada ao seu interesse mais amplo pelos seres vivos e às investigações que dizem respeito à área da biologia. Com base na observação das funções vitais como nutrição, crescimento, percepção, movimento e pensamento, Aristóteles buscou compreender não apenas como os seres vivos operam, mas também o que os constitui como tais. A percepção marca a passagem do nível biológico ao sensível, preparando o terreno para a parte da alma que se volta ao intelecto e à ação. A partir disso, Aristóteles propõe uma divisão funcional da alma que será fundamental para compreender sua concepção de ética, desejo e racionalidade (*DA* 412a20–412b9; 413a20–413b10; 414a30–415b10; 416b20–417b10; 427b10).

A partir da articulação entre percepção e conhecimento, Aristóteles introduz a *faculdade desiderativa* (*orektikón*). A faculdade do desejo ocupa um lugar central no *De Anima*, pois é ela que impulsiona os seres vivos a agir em direção ao que lhes aparece como bem. Ali, Aristóteles define o desejo como a tendência da alma em direção ao prazeroso, ligando-o diretamente à sensibilidade:

[...] se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois desejo é apetite, impulso e aspiração [...] e, naquele em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem, também subsiste o apetite, pois esse é o desejo do prazeroso. (*DA* III, 9, 414a29–414b5).

A mesma linha de pensamento aparece na *Retórica*, onde Aristóteles distingue as inclinações racionais e irracionais, afirmando que “o querer [*boulesis*] é uma inclinação para um bem, já que ninguém quer senão o que considera ser um bem; as inclinações irracionais são a cólera e o apetite” (*Ret.* I, 1369a1–5, 2011, p. 90). Afirma ainda que “devemos admitir que também na alma existe qualquer coisa contrária ao princípio racional” (*EN* II 1102b25), sendo que “o elemento não-racional também parece ser duplo” (*EN* II 1102b30): de um lado, o elemento **vegetativo**; de outro, o elemento **apetitivo** (ou desiderativo), que, embora não-racional, demonstra certa receptividade à orientação racional. Essa parte desejante da alma, embora não raciocine por si só, pode escutar e seguir a razão. Assim, Aristóteles distingue entre “uma parte possuindo a razão em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe, como um filho obedece ao pai” (*EN* II 1103a1). Essa segunda parte, que escuta, resiste ou colabora com a razão, oferece a base para pensar os conflitos internos do querer, do apetite e do ímpeto.

Segundo Reeve (2009, p. 190), a parte apetitiva, cujas virtudes são as virtudes do caráter, não é plenamente racional, pois não apresenta razões ou constrói argumentos como a parte científica da alma. Contudo, participa, de certa forma, da razão (*EN* I, 13, 1102b13–1103a3), na medida em que pode ouvir e obedecer a esta, como uma criança a seu pai. O que possibilita essa escuta é o desejo racional (*boulesis*), um querer orientado para o bem humano ou para a felicidade, que responde às prescrições da parte racional (*EN* III, 4, 1113a22–33; *DA* III, 10, 433a9–26).

Como se lê no *De Anima*: “é na parte calculativa que nasce o querer, mas o apetite e o ímpeto, na parte não-racional; e caso a alma seja tripartite, em cada parte haverá desejo” (*DA* III, 9, 432b5–7). Essa pluralidade do desejo humano implica que a formação moral não pode ser compreendida apenas como domínio racional sobre impulsos, mas como uma lenta e cuidadosa educação dos afetos. O modo como alguém sente prazer e dor em relação a que tipo de coisas, com que intensidade, em que momentos e por quais razões revela a estrutura moral que esse agente desenvolveu.

Como observa Nussbaum, a escolha de Aristóteles pelo termo *orexis* é inovadora e não tem paralelo em Platão: “para atender a essa necessidade, Aristóteles seleciona (ou, muito provavelmente, inventa) uma palavra bem adequada para indicar a característica comum compartilhada por todos os casos de movimento animal orientado a um fim: a palavra *orexis*” (Nussbaum, 1978, p. 274). Ao ressignificar o verbo *oregō* — originalmente usado em Homero e nos autores áticos para expressar o gesto de estender a mão ou alcançar algo — Aristóteles transfere essa noção para o campo psicológico, de modo que o desejo aparece como um alcançar ativo, orientado ao objeto (Nussbaum, 1978).

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

[...] a invenção de *orexis* realiza vários propósitos diretamente. Primeiro, faz-nos focar na intencionalidade do movimento animal: tanto sua orientação ao objeto quanto sua responsividade não apenas ao mundo *simpliciter* mas ao próprio ponto de vista do animal sobre ele. Em segundo lugar, ela dessacraliza a ação racional ao nos pedir que a vejamos como similar a outros movimentos animais. (Nussbaum, 1978, p. 278).

Essa construção reforça a interpretação de que o desejo é o princípio do movimento. Mas, como acrescenta Nussbaum (1978, p. 280), “a *orexis* [...] não faz nada sozinha, sem a ajuda da percepção ou do pensamento. Animais agem de acordo com o desejo, mas dentro de limites impostos pelo mundo da natureza”. Desse modo, o desejo aparece ligado à alguma forma de atividade cognitiva, o que abre caminho para a compreensão da função da imaginação (*phantasia*), responsável por apresentar os objetos sob determinada aparência.

Em *De Anima* 433a 28, Aristóteles afirma que o objeto do desejo é sempre o responsável pelo movimento sendo motor da ação, e é sempre dirigido a um fim que é considerado bom pelo agente. Contudo, o que se considera “bom” pode ser uma percepção verdadeira ou uma ilusão de bem, o que implica que nem todo desejo é racional ou virtuoso. Como complementa Natali (2010, p. 331), o desejo é indispensável na ação prática, pois “sozinho é causa motora: faculdade desejante e, como veremos, a interação entre espírito e corpo, capaz de transmitir aos membros a impulsão dada pela apreensão do objeto de desejo”. O intelecto prático, por sua vez, é causa formal e, portanto, não pode mover os membros sem o impulso do desejo. Assim, a interação entre razão e desejo é essencial, pois, enquanto o desejo é responsável pela movimentação e impulso para a ação, o intelecto prático dá a direção e a forma de segurança para que a ação seja racional e moralmente adequada.

Essa harmonia, porém, é sempre frágil: pode consolidar-se no caráter virtuoso, mas também pode falhar quando o desejo se deixa arrastar por aparências enganosas ou por paixões desordenadas. É nesse ponto que surge o fenômeno da *acrasia*, que evidencia os limites da racionalidade prática e a tensão permanente entre conhecer o bem e agir de acordo com ele. Antes de abordar essa dificuldade, contudo, é necessário compreender o horizonte último que dá sentido a todo o esforço moral: a *eudaimonia*, concebida por Aristóteles como o fim supremo da vida humana.

Nussbaum (1978) observa que o movimento animal não pode ser explicado pelo desejo isolado, mas apenas pela articulação entre *orexis* e atividade cognitiva. Desse modo, a cognição “prepara” o desejo (*orexis*), e este, por sua vez, prepara as paixões (*pathê*), de modo que ação e paixão se encadeiam

simultaneamente e rapidamente. Nesse contexto, a *phantasia* atua como elemento interpretativo da percepção, fazendo com que as coisas no mundo “apareçam” (*phainetai*) ao sujeito sob determinada configuração. Assim entendida, ela não apenas conserva imagens, mas seleciona e orienta o desejo, constituindo o modo como a alma se move em direção aos objetos.

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

Tanto o intelecto prático quanto a *phantasia* e o desejo movem em direção ao que aparece como bem. A força desse modelo reside na superação de uma concepção dualista: embora haja duas potências de movimento, o desejo e o intelecto, elas não operam de modo autônomo ou conflituoso, mas se articulam em torno de um mesmo objeto: o bem realizável. Contudo, “O desejo mobiliza o indivíduo independentemente e, muitas vezes, contrariamente ao pensamento”, observa Aristóteles (*DA* III, 10, 433a17–25), mas isso não significa que estejam necessariamente em oposição. O ideal ético ocorre quando desejar e deliberar apontam para o mesmo fim.

O agir humano resulta de uma complexa interação entre elementos sensíveis, racionais e desiderativos (*EN* VI, 2, 1139a15). Essa articulação é delicada: o intelecto pode ser ofuscado por afetos ou imagens equivocadas provenientes da parte apetitiva ou da *phantasia*, interferindo na clareza do julgamento prático. A oscilação entre o uso pleno e o enfraquecimento momentâneo da razão torna-se central para compreender o conflito entre razão e desejo, evidenciando que a racionalidade, embora presente, pode ser temporariamente impedida de guiar a ação.

A *phantasia* é faculdade indispensável para entender como a alma humana lida com a ausência do objeto sensível e por que, em certos contextos, como no caso da *akrasia*, o juízo racional pode ser afetado por imagens enganosas, comprometendo a ação moral. Além disso, Aristóteles observa que o desejo não existe sem a mediação da *phantasia*: “na medida em que o animal é capaz de desejo, até esse ponto é capaz de mover-se a si mesmo; e não é capaz de desejar sem *phantasia*. E toda *phantasia* está ou relacionada ao raciocínio ou à percepção, e nesta última os outros animais também participam” (*DA* III, 10, 433b27–30). Como ressalta Pearson (2012), há uma diferença entre conceber objetos de desejo pelo pensamento e conceber objetos de desejo pela *fantasia*. Essa distinção é fundamental, pois mostra que, enquanto os animais compartilham a *phantasia* perceptiva, apenas o ser humano pode vinculá-la à razão, tornando-a determinante para a vida moral. A irrupção da *epithymia* (apetite) impede o acratice de representar o objeto como mal e, assim, nenhuma *boulesis* (querer racional) consegue se sustentar: o acratice não consegue pôr em movimento sua *phantasia logistikê* (imaginação racional) até recuperar o equilíbrio do corpo, quando então volta a ser capaz de empregar seu conhecimento prático (Destrée, 2007).

Aristóteles concebe o desejo sempre em estreita conexão com a percepção. Por isso, é preciso examinar com mais detalhe as três espécies de *orexis*, a fim de compreender suas características próprias, o objeto que cada uma busca, sua relação com a racionalidade e sua suscetibilidade à educação moral. Essa análise é fundamental para entender de que modo os desejos participam não só do estabelecimento do fim, mas também da escolha dos melhores meios para se atingir o fim.

Tipos de desejo

Para compreender melhor como o desejo se manifesta, Aristóteles classifica-o em três tipos fundamentais, que se relacionam de maneira distinta com a razão: *apetite*, *ímpeto* e *querer*. Cada um desses tipos de desejo possui uma relação diferente com a razão, refletindo a presença ou ausência de controle racional sobre os impulsos.

É no *De Anima* que Aristóteles apresenta, de modo sistemático, a distinção entre os diferentes tipos de desejo que integram a dinâmica da alma. Partindo da ideia de que, onde há percepção sensível, também há prazer e dor, ele afirma que, nos seres em que essas experiências estão presentes, há igualmente o apetite, entendido como o desejo pelo que é prazeroso (*DA* III, 9, 414b1–5). O apetite, nesse contexto, aparece como a forma mais elementar de *orexis*, vinculada diretamente à sensibilidade e voltada aos objetos que proporcionam satisfação imediata: “O apetite constitui a causa de todas as ações que parecem prazerosas” (*Ret*, I, 1370a15–20). Ele refere-se às inclinações voltadas aos prazeres sensíveis, como comida, bebida e sexualidade. Seu objeto imediato é, portanto, o agradável, especialmente os prazeres corpóreos percebidos pelos sentidos (*EN* III, 10, 1118b10).

Ao situar o apetite na estrutura da alma, Aristóteles o relaciona à parte não-racional, mas sublinha que ele não é absolutamente desligado da razão (*EN* I, 13, 1102b26–30). Isso significa que, embora provenha da percepção e do prazer imediato, o apetite é suscetível à educação e à disciplina.

Na *Retórica*, Aristóteles distingue entre os apetites naturais e os associados à razão, explicitando que

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

Em outro trecho da obra, Aristóteles afirma que vencer é prazeroso, pois a imaginação permite que, ao nos imaginarmos vencedores, o desejo por ser um vencedor seja despertado (*Ret*, I, 1371a1). Esse exemplo é significativo, pois mostra como a *phantasia* está implicada no modo como os apetites se formam e se orientam, o que torna a fronteira entre desejo e emoção mais complexa.

Diferentemente do apetite, o ímpeto manifesta a energia da ira e da busca por reconhecimento e por justiça, aparecendo como força intermediária, capaz tanto de cooperar com a razão quanto de se opor a ela. Conforme o filósofo esclarece no *De Anima*, o ímpeto pertence à parte não-racional da alma, sendo distinto do querer, que nasce na parte calculativa (*DA* III, 9, 432b5–7). O ímpeto ouve a razão, mas ouve apressadamente, precipitando-se para a vingança (*EN* VII, 6, 1149a25–28). Apesar dessa natureza não-racional, o ímpeto não é totalmente desvinculado da razão (1149b1), pois pode tanto colaborar com ela, ao se indignar com o que é de fato injusto, quanto agir contra ela, gerando reações impulsivas e descontroladas.

Aristóteles, ao analisar as paixões na *Retórica*, dedica especial atenção à cólera, entendida como uma manifestação do ímpeto. Ele a define como “uma inclinação penosa para uma manifesta vingança de um desdém manifesto e injustificável de que nós mesmos ou nossos amigos fomos vítimas” (*Ret*, II, 1378a31–b3). A cólera distingue-se por ser sempre particularizada, dirigida contra um indivíduo específico e nunca contra a humanidade em geral (*Ret*, II, 1378b1–5). Essa análise evidencia como o ímpeto não se reduz a uma emoção desordenada, mas se apresenta como resposta a uma percepção de desprezo e injustiça, mobilizando o desejo em direção à reparação.

EN IV retoma o tema do ímpeto sob a ótica da virtude moral, mostrando que a calma é o meio-termo com relação à cólera e é virtuoso aquele que se encoleriza de maneira justa, como deve, quando deve, pela razão correta e pelo tempo devido (*EN* IV, 5, 1125b32–1126a2). O excesso conduz à irascibilidade e ao rancor, enquanto a deficiência leva à indiferença diante das injustiças. A dificuldade, porém, reside em saber exatamente em que ocasião, por qual razão e por quanto tempo devemos sentir cólera (*EN* IV, 5, 1126a3–7). Por isso, a justa medida da cólera é particularmente delicada, mas ao mesmo tempo fundamental para a educação moral.

O ímpeto ouve a razão em certa medida, sendo mais digno de louvor que o apetite no contexto ético aristotélico. Trata-se de uma emoção não-racional, mas pertencente à natureza humana. Sua natureza é considerada mais suscetível à educação, o que torna seu descontrole menos vergonhoso.

O querer, por outro lado, está ligado à capacidade racional do ser humano e se refere ao desejo pelo bem ou pelo fim percebido como bom, sendo característico dos agentes racionais e orientado pelo que a

razão julga adequado. Dos tipos de desejo, o querer é o que mais se aproxima da razão, ocorrendo somente nos seres dotados de razão, pois ouve o que a parte racional aconselha. Contudo, Aristóteles admite que o querer pode ter por objeto até mesmo coisas impossíveis, como o desejo pela imortalidade (*EN* III, 2, 1111b20–23). Esse aspecto mostra que o querer, embora ligado à razão, não está imune a equívocos em sua orientação. Se alguém considera que viver longamente é parte essencial de uma vida boa, poderia desejar a imortalidade, ainda que reconheça sua impossibilidade. Dessa forma, o querer racional pode carecer de um conhecimento adequado do bem, o que reforça a necessidade de formação moral.

O querer parece ser a parte desejante integrante da escolha deliberada daquilo que a razão reconhece como verdadeiro bem a ser buscado (*EN* VI 3, 1145a20-25). Long (2024) oferece uma leitura que reforça a amplitude racional do querer. Para ele, os três objetos que conduzem à busca em *EN* II, 1104b30-32, o útil (*sumpheron*), o nobre (*kalon*) e o agradável (*hēdu*), possuem um estatuto especial como modos de apreensão do bem, que é precisamente o objeto do querer. Nesse sentido, embora haja uma variedade indefinida de coisas que podem parecer boas, todas elas acabam se agrupando sob um desses três aspectos fundamentais. O autor recorre à metáfora de uma cidade com três portões: diversas estradas podem levar até ela, mas o acesso sempre se dá por uma dessas três entradas (Long, 2024). Para evitar que essa ampliação do querer absorva os demais desejos, Long distingue as espécies não racionais não apenas por seus objetos, mas também por seus agentes causais. Tanto o apetite quanto o ímpeto têm como objeto o prazer; contudo, no caso do apetite, o prazer é também o seu agente causal, enquanto no ímpeto a causa é a dor. Assim, a agressão que se segue a um insulto doloroso é exemplo de ímpeto: a dor sofrida gera o desejo de um prazer específico, o da retaliação. Com isso, Long (2024) mostra que é possível manter a centralidade do querer em relação ao bem em suas três formas, sem eliminar a função própria dos desejos não racionais.

Nessa direção, Pearson (2012) destaca que o querer é sempre um desejo orientado ao bem, mas esse bem deve ser compreendido a partir da concepção que cada agente tem de *eudaimonia*. Isso significa que o querer pode referir-se a diferentes concepções de bem. Dessa forma, tanto agentes virtuosos quanto viciosos possuem o querer, pois todos partilham alguma ideia de bem, ainda que esta seja parcial ou distorcida. Essa análise reforça o vínculo entre o querer e a racionalidade prática: o querer só se torna verdadeiramente ético quando guiado pela *phronesis*, capaz de discernir o verdadeiro bem que deve orientar a vida humana.

Aristóteles, no entanto, insiste que o querer é distinto porque pertence à parte racional da alma, ao passo que os outros desejos, embora possam concordar com a razão, não se identificam com ela. Em contraste com o apetite e o ímpeto, que frequentemente se opõem ao raciocínio, a *boulesis* expressa o desejo orientado pelo bem reconhecido como tal pela razão. Contudo, a experiência da acrasia revela que, mesmo quando o querer aponta para o verdadeiro bem, ele pode falhar diante da força do apetite, sobretudo quando a *phantasia* apresenta o objeto imediato sob a forma de um bem aparente. Nesses casos, o querer não desaparece, mas perde sua eficácia prática e é incapaz de sustentar a decisão correta contra a vivacidade das imagens sensíveis.

A relevância da *phantasia* nesse processo torna-se ainda mais clara à luz do *De Anima*. Aristóteles observa que a imaginação por si só não move sem desejo (*DA* III, 10, 433a18), indicando que, embora a *phantasia* possa fornecer aparências e imagens que afetam a alma, apenas quando articulada ao desejo ela é capaz de impulsionar a ação. Essa função intermediária explica por que a educação moral não consiste apenas em formar juízos corretos, mas também em treinar a imaginação a apresentar como prazerosas e convenientes as ações que a razão aprova.

Aristóteles define a virtude moral como uma disposição de caráter relacionada com a escolha que, por sua vez, é um desejo deliberado. Ambos devem ser retos e verdadeiros para que a escolha seja acertada (*EN* VI, 1139a25–30). Esse ponto é decisivo para compreender que não basta à razão reconhecer o que é verdadeiro: é preciso que o desejo também seja educado para querer o mesmo bem que a razão aponta. A virtude moral, portanto, não consiste apenas em conhecer, mas em alinhar afetos e disposições de modo que a ação resulte da harmonia entre razão e desejo. Pearson (2020) observa que, mesmo depois de formada uma escolha deliberada (*prohairesis*), esse agente pode falhar em agir de acordo com ela porque continua a possuir desejos conflitantes, fundamentados tanto em crenças quanto em aparências perceptivas.

A deliberação

A deliberação (*bouleusis*), para Aristóteles, é um processo racional pelo qual o agente pondera sobre os meios para atingir um determinado fim (*EN* III 3 1112b 12-15). No entanto, nem toda deliberação tem em vista fins moralmente bons. A deliberação racional, de maneira geral, diz respeito à escolha dos meios mais eficazes para alcançar um objetivo, sem necessariamente considerar o caráter moral de tal objetivo almejado.

Aristóteles ressalta que deliberamos sobre aquilo que está em nosso poder, ou seja, o possível e o contingente (*EN* III, 3, 1112b11–15). A deliberação (*bouleusis*) não se ocupa dos fins, mas das ações concretas que tornam sua realização possível (*EN* VI 2, 1139a35–1139b5). Esse fim, no entanto, não é dado pela razão deliberativa, mas pelo *querer* (*boulesis*), cuja orientação depende do caráter do agente. Assim, a qualidade moral da deliberação está condicionada à formação prévia do desejo: se o agente for virtuoso, desejará o bem verdadeiro; caso contrário, pode ter por fim algo apenas aparentemente bom, e errar mesmo ao deliberar corretamente sobre os meios (*EN* III, 4, 1113a24).

Conforme Stefani (2019), o prudente se destaca justamente por possuir essa capacidade deliberativa em seu grau mais excelente, o que significa não apenas calcular racionalmente, pesando corretamente as razões, analisando os prós e os contras em cada contexto concreto, mas, fundamentalmente, encontrando o melhor meio para atingir um fim que não só aparece como um bem, mas que é, de fato, um bem. Assim, a *eubolia* (boa deliberação) se apresenta como uma correção da deliberação comum, garantindo que o agente moral escolha os melhores meios para atingir um fim que esteja alinhado com a vida virtuosa. A *phronesis* assegura que os meios escolhidos estejam de acordo com fins eticamente bons, pois o agente que possui sabedoria prática, possui as virtudes morais e são elas as responsáveis por direcionar o agente para fins que são, de fato, bons. Burnyeat (2010) complementa essa ideia, ao afirmar que a boa deliberação envolve um juízo que é ajustado pela prática da virtude, permitindo ao agente agir não apenas de forma racional, mas de forma moralmente correta. Zingano (2017), ao analisar a função deliberativa da razão, reforça a ideia de que a capacidade de pesar razões é crucial para a realização do meio-termo, elemento central na ética aristotélica.

Wiggins (2010) argumenta que, embora deliberemos sobre os meios e não sobre os fins mais recentes, o próprio processo deliberativo pode levar a um ajuste na concepção dos fins. Nesse sentido, Stefani (2019) afirma que, embora a deliberação seja uma habilidade técnica para selecionar os melhores meios, sua efetividade ética depende da orientação para fins que, por sua vez, exigem uma formação de caráter e uma *phronesis* que consideram a moralidade dos objetivos buscados. Assim, a natureza da deliberação diz respeito aos meios (1113a 14), configurando-se como uma habilidade técnica que, por si só, não envolve juízos éticos sobre o fim (*EN* 1112a). No entanto, a boa deliberação se conecta diretamente à formação moral do agente, já que a qualidade da deliberação depende da *phronesis*, que orienta o agente em direção aos fins verdadeiramente bons. Assim, a boa deliberação (*eubolia*) leva em conta a qualidade do fim, que deve ser sempre um bem.

A relação entre razão e desejo ocupa um lugar central na prática moral aristotélica, pois é justamente essa interação que orienta as escolhas do agente em direção ao bem. A escolha do meio que leva ao fim exige não apenas uma razão deliberativa, mas também a anuência do agente à conclusão da deliberação, refletindo um compromisso com a decisão tomada. Nesse processo, os fins são dados pelo querer (*boulesis*), que, por sua vez, é determinado pelo caráter do agente. É o caráter que não só define o que é considerado um fim bom, mas também orienta a escolha entre os meios disponíveis.

No contexto da prática moral, a responsabilidade do agente pela escolha dos meios está profundamente vinculada ao caráter e ao desejo. Embora o agente possa escolher meios imorais para atingir um fim, isso não reflete uma contradição interna no desejo, mas sim uma expressão do caráter e das falhas morais do agente. A responsabilidade moral pela escolha dos meios, portanto, depende não só da excelência da deliberação – que deve ser eficaz e realizada no tempo adequado para alcançar o fim – mas também da qualidade do fim, que é determinado pelo caráter do agente. Como o agente é responsável pela formação de seu próprio caráter, ele é, em última instância, responsável pelo fim que deseja e pelas escolhas dos meios para atingi-lo.

Como explica Natali (2010, p. 328–329), a relação entre intelecto e desejo corresponde à própria *phronesis*: “dentre seus componentes, a intelecção é a atividade do intelecto prático”, cuja função difere da

do intelecto teórico, voltada para o conhecimento científico. Esse processo de formação do caráter é o que possibilita ao agente moral deliberar bem sobre os meios para alcançá-los. Como observa Zingano (2023, p. 227), “ter razão quer dizer deliberar; nesse sentido, a razão prática (*phronesis*) pode ser definida como uma disposição deliberativa que, partindo dos fins, sobre os quais ela não delibera, escolhe os meios adequados para realizá-los”. Essa disposição, como aponta Zingano (2021), é elaborada a partir de uma lista de emoções que já revelam a dimensão desejante da alma. Aristóteles começa sua enumeração por duas formas específicas de desejo: o apetite (*epithymia*), voltado ao prazer sensível, e a cólera (*thymos*), compreendida como impulso. As emoções que seguem (medo, inveja, alegria, amizade, piedade entre outras) envolvem necessariamente a *phantasia* e contêm elementos próprios do *querer* (*boulesis*), aquele desejo que se orienta pelo bem.

Contudo, é importante observar que a capacidade de deliberar de modo eficaz sobre os meios não é exclusiva do agente virtuoso. O vício é uma disposição de escolha deliberada tanto quanto a virtude. Contudo, o vício consiste em escolha deliberada por excesso ou por falta, e não pelo meio termo, como escolhe o prudente. Tal noção de vício, como disposição de escolha deliberada, supõe a voluntariedade das ações viciosas e está diretamente vinculada à tese aristotélica da responsabilidade moral, segundo a qual somos responsáveis não apenas por nossas ações, mas também pelo caráter que construímos.

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

A escolha dos meios

A escolha deliberada requer um assentimento que conduz imediatamente à ação. Isso significa que a *prohairesis* não se reduz à investigação racional, mas exprime a decisão que transforma a deliberação em ato. Como explica Zingano (2023, p. 228), “a escolha que faz a respeito dos meios torna o ato sua ação no sentido moral [...] e funda sua responsabilidade moral”. Essa responsabilidade decorre do fato de que, ao agir em função do que delibera, o agente transforma seu desejo em um desejo deliberativo, moldado pelo ato racional de pesar razões. Aristóteles expressa isso ao afirmar que “dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos fortemente a deliberação” (*EN III, 2, 1113a10*). Por isso, é o caráter moral que permite ao agente distinguir o bem verdadeiro do bem aparente, evitando que a escolha seja desviada por desejos que não seguem a reta razão.

Nesse sentido, Aristóteles observa na *Retórica* que

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

No processo de escolha moral, razão e desejo se entrelaçam: delibera-se sobre o que pode ser feito pelos próprios esforços e escolhe-se, entre as alternativas possíveis, aquela que melhor realiza o bem visado (*EN III, 2-3, 1112a17-1113a5*). Aristóteles define essa escolha como desejo deliberado, um querer moldado pelo raciocínio após o exame dos meios mais adequados para alcançar um fim.

A *phronesis* é indispensável, pois como ressalta Aristóteles, é ela que versa sobre as coisas humanas que podem ser objeto de deliberação (*EN VI 7 1141b 10*), orientando as escolhas do agente em direção ao que é melhor e realizável, capaz de determinar os meios adequados para alcançar o bem humano. A *phronesis* é a disposição voltada para os bens justos, nobres e bons para o ser humano (*EN VI 5 1143b 20*). Ela orienta o nosso propósito, tornando-o reto e alinhado com a reta razão, sendo, portanto, essencial para a ação moral. No entanto, a *phronesis* não se limita a saber o que é bom; ela envolve a ação correta,

equilibrando razão e desejo de acordo com os princípios morais. Como Aristóteles destaca, “A escolha não será certa sem a sabedoria prática, como não o seria sem virtude [...] uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim” (EN VI 5 1145a 5). Essa articulação entre pensamento e desejo correto é essencial para que a verdade prática se manifeste na ação. A verdade prática não se reduz à mera formulação racional do que é correto, mas exige que a parte apetitiva da alma também esteja alinhada com esse conhecimento, de modo que o agente deseje e busque efetivamente aquilo que sua razão reconhece como bom.

No que se refere à relação entre a *phronesis* e as virtudes morais, Aristóteles argumenta que a *phronesis* é fundamental para a correta aplicação dessas virtudes, afirmando que quem possui sabedoria prática, possui todas as virtudes morais: a escolha correta é aquela dos melhores meios, guiada pela sabedoria prática, cujo fim é determinado pelas virtudes morais (EN VI 13 1145a 5). No caso da parte calculativa, a verdade é prática, isto é, concordância da verdade com o reto desejo, cuja função é produzir ações corretas. A virtude do caráter garante que o objetivo visado seja realmente bom, tornando correto o objetivo (EN VI, 12, 1144a8), enquanto a razão prática determina os meios para realizá-lo. Bodéus (2004, p. 80) argumenta que a *phronesis* é o elo que garante a unidade das virtudes morais, conferindo-lhes uma “tonalidade racional”, já que as virtudes, embora sejam qualidades do caráter, não detêm em si mesmas a razão.

Ao definir o bem, Aristóteles afirma que ele é aquilo que deve ser escolhido por si mesmo, ou aquilo em função do qual escolhemos alguma outra coisa, ou ainda aquilo que todos os homens buscam (Ret. I, 6, 1362a5–10). É nesse contexto que Aristóteles introduz o conceito de desejo deliberado (*orexis bouleutikē*), definido como o componente afetivo da *prohairesis*, que resulta da integração entre o querer e a deliberação. Como afirma o filósofo, “a escolha é desejo deliberado das coisas que estão em nosso poder” (EN III, 2, 1111b5), evidenciando que a decisão moral envolve tanto a disposição desejante quanto a racionalidade prática. O querer, ao orientar o fim, prepara o terreno para que a razão, por meio da deliberação, possa guiar o desejo na direção da ação virtuosa.

Considerações finais

A análise da dinâmica entre desejo e razão na ética aristotélica permite afirmar que o desejo exerce uma função estrutural não apenas na determinação dos fins, mas também na escolha dos meios que conduzem a tais fins. Ao caracterizar a *prohairesis* como *orexis bouleutikē* Aristóteles rompe com uma visão estritamente dualista entre desejo e razão, revelando que a escolha deliberada não é um ato puramente intelectual, mas um movimento integrado entre disposição desiderativa e cálculo racional.

Enquanto a *boulesis* (querer) fornece a orientação para o bem verdadeiro ou apenas aparente, é através da deliberação (*bouleusis*) e da escolha (*prohairesis*) que esse querer se transforma em ato moralmente responsável. A razão, nesse contexto, organiza os meios possíveis, orientando o desejo para uma ação eficaz e, idealmente, virtuosa. Todavia, como evidenciam os fenômenos da *akrasia* e das paixões desordenadas, essa integração é frágil: o desejo pode tanto cooperar com a razão quanto resistir a ela, comprometendo a realização prática do bem reconhecido.

A educação moral assume, então, um papel decisivo, o de formar desejos que desejem corretamente e alinhar a *phantasia*, mediadora entre percepção e pensamento, à reta razão. Quando isso ocorre, a escolha não é mero produto de um cálculo racional isolado, mas a expressão de um desejo deliberativo harmonizado com a razão, capaz de orientar a ação virtuosa. Assim, o desejo é o motor interno da ação, a força que move e que, ao ser corretamente educado, permite que a escolha dos meios realize de forma justa e prudente os fins visados.

O desejo, assim, é condição necessária tanto para a determinação dos fins quanto para a efetivação da escolha deliberada dos meios. A *prohairesis* aparece, então, como um ponto de convergência entre afetividade e deliberação, sem o qual a ação moralmente responsável não seria possível.

Referências

- ARISTÓTELES. *Da Alma (De Anima): textos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa (PT): Edições 70, 2001.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed., 2. reimpr. São Paulo: Editora 34, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução, posfácio e notas de André Malta. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2024. Edição bilíngue.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea: tratado da virtude moral (I 13 – III 8)*. Tradução, introdução e notas de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.
- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction, notes, and glossary by Terence Irwin. 3rd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019.
- BODÉÜS, R. “Virtude acabada e vício acabado”. *Analytica*, Vol. 8, Nr. 2, 2004, p.77-90
- BURNYEAT, M. Aprendendo a Ser Bom. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. 154-182.
- DESTRÉE, P. *Aristotle on the causes of akrasia*. In: BOBONICH, Christopher; DESTRÉE, P. (ed.). *Akrasia in Greek philosophy: from Socrates to Plotinus*. Leiden; Boston: Brill, 2007. p. 135-156.
- IRWIN, T. ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction, notes, and glossary by Terence Irwin. 3rd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019.
- LONG, D. Desires, their objects, and the things leading to pursuit. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 67, n. 9, p. 3169–3194, 2024. DOI: 10.1080/0020174X.2022.202589
- NATALI, C. A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação. *Analytica - Revista de Filosofia* v.1 número 3, 1996.
- NATALI, C. Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN? *Analytica*, vol. 8, n. 2, 2004.
- NATALI, C. Ações Humanas, Eventos Naturais. In: ZINGANO, Marco (organizador). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. 319-338.
- NUSSBAUM, M. C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. 2. ed. rev. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- PEARSON, G. *Aristotle on desire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. (Cambridge Classical Studies).
- PEARSON, G. Educating Desire in Aristotle. In M. Bosch (Ed.), *Desire and Human Flourishing: Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics* (pp. 183-200). (Positive Education; Vol. 3). 2020 Springer International Publishing AG. https://doi.org/10.1007/978-3-030-47001-2_13
- REEVE, C. D. C. Aristóteles e as virtudes do intelecto”. In: KRAUT, R. et al. (orgs.). *Aristóteles: Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- STEFANI, J. Boa deliberação (*eubolia*) e o problema da moralidade dos meios em Aristóteles. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 144, Dez./2019, p. 609-628.
- WIGGINS, D. Deliberação e Razão Prática. In: ZINGANO, Marco (organizador). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. 126-154
- ZINGANO, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2023.

Contribuição dos(as) autores(as) / Author's Contributions: Jaqueline Stefani e Giovana Grison participaram da pesquisa, discussão e redação do artigo. Ambos(as) aceitaram e aprovaram a versão final do texto.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Jaqueline Stefani. jaquelinestefani@yahoo.com.br