

DOI: [10.20396/rfe.v14i3.8673268](https://doi.org/10.20396/rfe.v14i3.8673268)

A relação entre as emoções de rivalidade e as categorias do desejo em Aristóteles

Mateus Barreiro¹ Marta Furlan² 

Resumo

Na filosofia de Aristóteles, o sentimento de amizade apresenta uma ambivalência com as emoções de rivalidade (*philotimia*) como a cólera (*orgê*) e a emulação (*zêlos*). Nesse sentido, este artigo tem como objetivo principal refletir sobre os aspectos emocionais que envolvem a noção de amizade, visando aprofundar a relação entre as emoções de rivalidade e as categorias do desejo em Aristóteles. Tais reflexões indicam o modo como as diversas relações sociais e a construção do conhecimento também são emocionais, fato que aponta para a necessidade do desenvolvimento de aspectos vinculados à formação humana.

Palavras-chave: Aristóteles. Amizade. Desejo. Formação humana.

Abstract

In the philosophy of Aristotle, the feeling of friendship has an ambivalence with the emotions of rivalry (*lamproites*) such as cholera (*orgê*) and emulation (*zêlos*). In this sense, this article aims to resume on the emotional aspects that involve the concept of friendship, aiming to deepen this relationship, to analyze the dynamics between

¹ Doutor (bolsista CAPES) e Mestre (bolsista CAPES) pelo Programa de Pós-Graduação em Educação pela Faculdade de Filosofia e Ciências - Câmpus de Marília - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Psicólogo graduado pela Pontifícia Universidade Católica - Campus Campinas. E-mail: mateusfbb@gmail.com

² Professora avaliadora da Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico e Professora Associada do Departamento de Educação, Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Educação da Universidade Estadual de Londrina. Membro do Conselho Editorial e Científico da Editora Ibero-Americana de Estudos em Educação. E-mail: marta.furlan@yahoo.com.br

the excitement of rivalry and the categories of desire in Aristotle. The productivity of these reflections, indicate that the way the various social relations and the construction of knowledge are developed, they are also emotional, fact that expose as a necessary condition for the development of aspects linked to human formation.

Keywords: Aristotle. Friendship. Desire. Human formation.

Introdução

O histórico sobre emoções na filosofia grega é complexo, pois remonta até mesmo às mitologias como a de Apolo e Dionísio, que tratava de uma narrativa de dois Deuses inseridos em uma dinâmica que contrastava diferentes dualidades, dentre as quais a do dia e da noite, a da harmonia e da desarmonia, a da sensatez e a da subversão. Mas, para os gregos como Platão, as entidades, além de serem duais, poderiam ser também complementares, como foi destacado em *Fedro*, no mito do cocheiro, em que alma humana é composta por um cavalo branco que designa um elemento *apolíneo* da alma, ou seja, a razão – na medida em que o intelecto é aquilo que distingue o homem de uma besta – que busca a perfeição, a elevação, a luminosidade e a verdade, ao passo que o cavalo negro desestrutura a razão apolínea: o impulso *dionisíaco* avassalador, desmedido e furioso (OLIVEIRA, 2012, p. 183). O fato de o cocheiro tentar controlar ambos os cavalos que partem em direções opostas, aponta para uma concepção tripartite de alma, pois o cocheiro seria o terceiro elemento da trama e, como figura de fundo, há um dualismo entre os dois cavalos.

Em *República VII*, no conhecido diálogo Socrático da Alegoria da Caverna encontra-se um dos principais referenciais das obras de Platão sobre as representações do *logos* e *pathos* com o conhecimento da realidade. Este conhecido diálogo refere-se aos homens que sempre viveram como prisioneiros numa caverna e acabam enxergando uma parede de fundo que é iluminada pela luz de uma fogueira, projetando sombras de pessoas, animais e outros objetos. Quando o prisioneiro sai da caverna, ele percebe que essas projeções são apenas

fantasmagóricas, ou seja, sob o ponto de vista filosófico, a referida parábola explica o modo como ocorre a passagem do mundo sensível para o inteligível³. Embora Platão tenha sido precursor de Aristóteles em alguns aspectos da discussão sobre a racionalidade e a irracionalidade da *psíquê*, na Alegoria da Caverna, em *República*, é possível constatar um hibridismo entre o mundo cognoscível – o *logos*, e o mundo sensível que é representado pelo *pathos* (paixão) que também atua no plano das ideias falseadas sobre caverna e sua realidade intrínseca, para conseqüentemente conhecer a verdade. Cabe acrescentar que a parte sensível da irascível (*thumikon*) alma, por assim dizer, não trata apenas de ofuscar a razão, pois sem essa parte intermediária da alma é impossível ensinar a virtude, já que apenas conhecer os meios para educar o homem seria incólume, pois é preciso que o componente irascível, seja mobilizado pelo *logos* para dar potência na deliberação de educar a alma em sua totalidade. Essa breve síntese sobre a dinâmica entre razão e emoção em Platão, elucida os dilemas que o homem tem para compreender e agir de acordo com a sua natureza conflitiva.

Na doutrina aristotélica, a resolução dos conflitos da alma está associada à própria razão que opera no interior das emoções para dar potência às deliberações que envolvem as ações do homem. A parte desiderativa da alma obedece a razão, ao passo que a parte vegetativa se situa apenas no registro irracional⁴. Tais considerações justificam definir como objetivo principal deste artigo refletir sobre os aspectos emocionais que envolvem a noção de amizade, visando aprofundar a relação entre as emoções de rivalidade e as categorias do desejo em Aristóteles⁵.

³ O diálogo da alegoria da caverna foi resumido com base no livro VII da *República* (Platão, 1997, p. 266-272).

⁴ A parte desiderativa é referente ao homem justo, aquele que já habituou o seu desejo à reta da razão.

⁵ Mas o desejo (*orexis*) tem três divisões – o querer (*boulesis*), impulso (*thumos*) e apetite (*epithumia*)” (*EE II* 1223/2012b, p. 26-27). O desejo se trata da parte desiderativa alma que é dividida em três espécies de emoções desprovidas de razão, mas capazes de operarem na razão, sendo uma característica da parte desiderativa da alma.

O caminho para a definição da metodologia da pesquisa deste artigo, consiste em um estudo bibliográfico, urdido pelos fundamentos filosóficos aristotélicos, amparada pela leitura de autores que, seguindo outros caminhos, também se dedicaram ao estudo de Aristóteles. Assim, estudando especificamente a dinâmica entre razão e emoção, foi possível aprofundar algumas reflexões a respeito da amizade aristotélica e sua respectiva dinâmica racional-emocional.

A exposição deste artigo se fundamentará na seguinte ordem dos objetivos: a) Como a cólera (*orgê*), a emulação (*zêlos*) e as emoções de rivalidade (*philotimia*) podem estar imbricadas na noção de amizade; b) A relação entre as emoções de rivalidade e as categorias do desejo em Aristóteles; c) A exegese das emoções aristotélicas em um contexto ético-educacional. A análise dos aspectos emocionais da amizade, enquanto possibilidade de formação ética, servirá para encadear as reflexões em um contexto ético-educacional ao longo do artigo.

Aristóteles e a formação humana

Como se sabe, as emoções fizeram parte da filosofia prática de Aristóteles, sendo imprescindíveis para retomar o conceito de amizade enquanto possibilidade de formação humana. A amizade virtuosa pode ser um dos caminhos para se formar um cidadão ético, mas o percurso para formar indivíduos virtuosos é dispendioso, o que evidencia ainda mais a importância de investigar a hipótese da perspectiva aristotélica em que a amizade também é concebida como uma disposição emocional, que coexiste com outras emoções de rivalidade (*philomitia*) como a cólera (*orgê*) e a emulação (*zêlos*)⁶. A emoção apresenta diversas designações semânticas ou homônimas do termo, que remetem ao termo paixão, sentimento, afecção e outras palavras com um campo semântico similar. Pode-se, assim, diferenciar entre I. sentimento ou emoção e II. paixão, admitindo que os exatos limites entre eles, poderão ser difíceis de serem precisados. Vale considerar

⁶ Para Aristóteles, a amizade *virtuosa* é aquela que existe entre os homens que são bons e semelhantes na virtude, pois tais pessoas desejam o bem um ao outro de modo idêntico, e são bons em si mesmos (*EN VIII*, 1155/2012a, p. 167).

também, *faute de mieux*, os termos *emoção* ou *sentimentos* como sendo equivalente ao *pathos* (ZINGANO, 2007, p.148).

Além da obra *Ética Nicomachea*, o campo das emoções encontra-se disseminado em várias obras de Aristóteles, mas o único compêndio que trata especificamente sobre as emoções de modo condensado é o livro II de *Retórica*, no qual as emoções são aludidas com o intuito de conhecer os discursos que podem afetar as ações em si mesmas e nos demais indivíduos (*Rhet*, 1388b/2012c). A obra *Retórica* em um contexto ético-educacional, revela a importância da retórica para a educação, como um meio de converter uma informação formal em algo que tenha relação com o cotidiano, pois a comunicação escrita e falada é inerente à retórica, sendo um meio de habituar e dispor os indivíduos para a formação humana e o conhecimento racional.

Até mesmo a atividade democrática, na cultura grega, era praticada pela maioria dos cidadãos por meio da oratória. A fala do orador passou a ser concebida como uma forma de persuasão, mediante o encadeamento de proposições lógicas que geralmente fazem parte da vida política de um cidadão, o que difere da oratória de alguns sofistas que restringiam a argumentação em detrimento dos próprios interesses em função da condução do povo à *polis* e, se mantinham despreocupados com a busca do conhecimento. Sobre isso, a retórica tem relação com a ética, no processo de avaliação, pelo cidadão, do que é mais justo e coerente em cada situação, ou ainda, referente às teses contrárias enquanto potenciais para refletir o próprio discurso em favor de novos modos de pensar a ética dentro da cidade.

Cabe retomar, então, a fundamentação do campo das emoções em Aristóteles. O Estagirita apresentou diversos exemplos de como as emoções fazem os homens variarem os juízos. Aristóteles, então, define as emoções em *Ethica Nicomachea*:

Os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e de um modo geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou sofrimento; por faculdades quero significar aquelas coisas em razão das quais dizemos que somos capazes de

sentir as paixões – a saber, a faculdade de nos encolerizarmos, magoar-nos ou compadecer-nos –; por disposições, as coisas em razão das quais nossa posição em relação às paixões é boa ou má. (EN, 1105/2012a, p. 37).

Sobre a formação de juízos proveniente das emoções, é notável que Aristóteles concebe um lugar preponderante às crenças em seu “tratado das emoções”, visto que muitas emoções se desencadeiam a partir de opiniões, crenças ou juízos. John Cooper (1996) sustenta que, na retórica de Aristóteles, a emoção apresenta uma impressão (*phantasia*) de que algo bom ou ruim que aconteceu no passado está ocorrendo ou está para ocorrer (COOPER, 1996, p.246-247). Portanto, a *phantasia* de que algo prazeroso ou doloroso irá ocorrer depende de um conhecimento prévio sobre um objeto. É possível afirmar, nesse sentido, que todas as emoções são mobilizadas por um determinado juízo, crença ou opinião, uma vez que carecem dessas representações para o processo de atualização nas pessoas. O pressuposto de que as emoções são atualizadas por uma *phantasia*, leva à reflexão sobre quaisquer temáticas que formem juízos e opiniões, sejam primordiais para repensar sobre as ações que são efetivadas de modo irrefletido. Em Aristóteles as emoções são essenciais para a constituição de uma melhor vida prática dos homens, uma vez que essa condição potencializa a vida feliz que, de certa forma, é envolvida pelo exercício das virtudes (emoção e ação) em sociedade.

No debate aristotélico as emoções são concatenadas ao campo da razão pelo registro cognitivo, uma vez que, a ausência dessa associação promove o agir humano pautado na prática impulsiva e distanciada de uma autonomia. Ainda, as emoções têm um caráter duplo em relação à razão, pois o desejo (*orexis*) pode ser racional e irracional, como sustenta Aristóteles:

Dos desejos, uns são irracionais e outros racionais. Chamo irracionais aos que não procedem de um ato prévio da compreensão; e são desse tipo todos os que dizem ser naturais, como os que procedem do corpo; por exemplo, o desejo do alimento, a sede, a fome, o desejo relativo a cada espécie de

alimento, os desejos ligados ao gosto e aos prazeres sexuais e, em geral, os desejos relativos ao tato, ao olfato, ao ouvido e à vista. São racionais os desejos que procedem da persuasão; pois há muitas coisas que desejamos ver e adquirir porque ouvimos falar delas e fomos persuadidos de que são agradáveis. (*Rhet*, 1370/2012c, p. 57).

Nessa passagem, o desejo opera no âmbito racional e irracional, mas, além disso, envolve causas fisiológicas como a sede, a fome, os prazeres sexuais e outros desejos ligados ao sistema sensorial, que envolvem partes do cérebro responsáveis pelo processamento de informações ligadas aos cinco sentidos. A forma como o desejo opera nas necessidades fisiológicas é uma concepção que alude à biologia, ramo em que Aristóteles foi considerado um dos principais precursores. As necessidades fisiológicas que operam na mobilização do desejo podem ser acompanhadas de prazer ou dor, e fornecem as condições elementares que implicam em alterações nos estados mentais e corporais dos homens. Não obstante, a influência da biologia aristotélica na argumentação dos processos fisiológicos que envolvem o desejo, também se vincula com uma concepção mental da alma, pois os desejos racionais e irracionais podem ser compreendidos como noções abstratas de estruturas mentais que influenciam o comportamento do indivíduo. Outra consideração a ser feita é que o desejo (*orexis*) envolve outras categorias: o querer (*boulesis*), o impulso (*thumos*) e o apetite (*epithumia*).⁷ Essas categorias atuam diretamente na tomada de decisões de cada pessoa, conferindo um amplo campo de discussão para a filosofia prática de Aristóteles. O fato de as emoções alterarem os juízos epistêmicos não lhe confere uma negatividade intrínseca, tendo em vista que as emoções na filosofia aristotélica têm um papel indispensável na formulação de outros conceitos circunscritos ao contexto ético-político.

⁷ A respeito das três categorias de desejo, Aristóteles se refere a um conflito entre dois desejos, em que um se sobrepõe ao outro: “Nos três tipos movimentos referidos, ocorre uma tensão entre dois desejos, sendo um dos quais é predominante e eficaz sobre o outro, e também são produtos dos outros dois” (*DA III* 11, 434/2004, p. 154).

Ao iniciar a exposição sobre a amizade e rivalidade no livro II de *Retórica*, Aristóteles considera que é preciso definir, primeiramente, o que é amar, para que seja possível definir o que é amizade. Para o filósofo, amar é querer e obter o bem do outro, favorecendo por sua vez, nossa própria realização individual à luz desse vínculo de amizade que, de forma ampla, é uma virtude fundamentalmente necessária à vida. Isto, na prática, implica em uma determinada capacidade de nossa parte em amar e ser reciprocamente amado. Consideram-se amigos os que pensam estar mutuamente nestas disposições (*Rhet*, 1381/2012c, p.95). Em *Retórica*, a amizade acontece entre os que amam, visto que o amor é uma condição de reciprocidade entre amigos. Em *Ethica Nicomachea*, Aristóteles distingue de modo mais apurado a diferença entre amor e amizade, valendo-se do argumento da reciprocidade: é possível amar alguém sem que essa pessoa saiba, mas não é possível ser amigo de alguém que não tenha o conhecimento da amizade entre ambos. Pode-se “amar” até mesmo objetos inanimados, porém, a amizade é recíproca e exige uma correspondência mútua, sendo qualitativamente mais completa que o amor sem reciprocidade. A benevolência, por sua vez, é distinta do amor por desejar o bem ao outro mesmo que no desejo não haja reciprocidade e que as pessoas sejam desconhecidas.

A reciprocidade é uma condição diferencial nas relações de amor e amizade, porém, em *Retórica*, há um maior enfoque em discutir as disposições oratórias e emocionais que envolvem determinadas ambivalências emocionais em relação àquele que é amigo e inimigo. “E aqueles com quem rivalizamos ou pelos quais queremos ser emulados, mas não invejados, a esses também os amamos ou queremos ser amigos deles” (*Rhet*, 1381/2012c, p.95). Com base nessa passagem, em *Retórica*, é provável que haja interação entre a amizade e a rivalidade, mas é preciso destacar, ainda, que a rivalidade interage com duas emoções fundamentais: a cólera e a emulação⁸. A questão da rivalidade dentro das relações

⁸ Alguns autores utilizam o termo inimidade para se referir à palavra grega *philomita*, mas será utilizado neste estudo o termo rivalidade, que foi traduzido por Marco Zingano, no artigo de Cristina Viano (2008): “A Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum?”. Outros autores como Christopher Gill (2003), também optaram por utilizar o “rivalry” para se referir ao termo grego *philomitia*, no artigo “*Is rivalry a virtue or a vice?*”

de amizade, a competição entre os amigos que pleiteiam diversos modos de bens, gera emoções reativas que ocasionam rivalidade.

A rivalidade que Aristóteles enxergou nas relações de amizade, varia sob o ponto de vista causal e qualitativo, uma vez que é oriunda de diversos motivos, e se caracteriza por diferentes emoções, como é no caso da cólera e da emulação. Nesse sentido, a educação, enquanto campo formativo e humano, é fundamental para trabalhar a amizade e as outras emoções, tendo em vista que na concepção aristotélica, o homem não nasce virtuoso, mas torna-se virtuoso em razão da prática de hábitos que são incorporados. Viano (2008) sustenta que o termo *philomitia* tem uma dupla tradução, e que se refere à ambição e à rivalidade, tendo em vista que a ambição se exprime essencialmente como rivalidade (VIANO, 2008, p.8).

As relações de amizade e interações em sala de aula

Ao tratarmos das relações de amizade e interações com as emoções de rivalidade em sala de aula, percebemos em Aristóteles uma vasta diversificação na forma como a rivalidade é expressa. Tal variação, poderá vir à tona por meio de emoções destrutivas que fogem do meio termo, como a ira, que leva o indivíduo a praticar uma vingança por causa de algum desdém (*kataphronêsis*)⁹. As emoções de rivalidade que interagem com a amizade como algo negativo em si mesmo, no contexto da sala de aula, evidencia que a negação da rivalidade pode ser problemática pelo ocultamento da natureza conflitiva do ser humano que pode ser educada e discutida. Ainda, ao se negligenciar a presença de conflitos

⁹ Aristóteles categorizou três formas de desprezo: o desdém, a difamação e o ultraje. É certo o indivíduo que desdenha, também despreza, pois desdenhamos tudo o que concebemos ser desprovido de valor; ora, desprezamos o que não tem valor algum. O sujeito que difama parece desdenhar; a difamação, com efeito, e uma obstrução aos atos de vontade de outrem, não com uma finalidade de algo proveitoso para si mesmo, mas de que não seja para um outro. Como, então, agimos para que algo seja proveitoso para nós mesmos, desprezamos, pois com certeza o difamador não pressupõe que o outro vá prejudicá-lo (neste caso, ele o temeria e não o desprezaria), nem que lhe possa ser útil em algo apreciável, pois cuidaria, então, de ser seu amigo. Por fim aquele que ultraja também despreza; portanto, o ultraje consiste em fazer ou dizer coisas que causam vergonha a vítima, mas não para obter outra vantagem para si mesmo, mas para sentir prazer, pois quem paga na mesma moeda não comete ultraje e sim vingança (MEYER, 2000, p.9).

interpessoais no contexto da sala de aula, a rivalidade poderá vir acompanhada de um sentimento de culpa no indivíduo, que poderá desencadear o medo e a agressividade, principalmente, pela ausência de estratégias significativas para a superação desses sentimentos.

A cólera é outra emoção que causa a rivalidade, sendo discutida até os dias atuais, por ainda ser considerada por muitos como uma emoção inata. Entretanto, ao pensar neste conceito na Grécia Antiga e para os Modernos, notam-se diferenças nas causas em que a cólera vem à tona, em virtude da diferença de contextos culturais. Propõe-se, então, iniciar esta discussão pela cólera, que é a primeira emoção a ser definida por Aristóteles em *Retórica*. A cólera virá à tona quando algo se opuser ao desejo de uma pessoa, nas palavras de Aristóteles: “O ser humano encolerizar-se-á se alguém se opuser à sua ação ou se alguém não colaborar com ele, ou se, de alguma forma, alguém o perturbar quando estiver em tal estado” (*Rhet*, 1379a/2012c, p.88).

A cólera aparece sempre quando houver uma reação do indivíduo em face da desconsideração em relação ao outro, ou seja, por causa do desdém que, de certa forma, é a causa da cólera. Assim, ocorre quando o indivíduo se sente menosprezado por outro sujeito desconhecido ou por quem tenha afeição, e o apaziguamento da cólera só é possível pela calma (contrário da cólera) que se caracteriza como uma emoção de pacificação e apaziguamento. Acrescente-se ainda, que o indivíduo pode sentir um estado colérico, mas está aparentemente calmo. Mas a cólera não é apenas uma emoção primitiva do ser humano, pois para sentir cólera, é preciso ter um juízo de que algo provocou um desdém a ponto de emergir uma reação emocional agressiva. Pensando no processo educativo formal, os alunos de uma escola podem ter diferentes noções sobre um professor, mas para ter cólera, é preciso julgar que o professor possa ter lhe causado um insulto (*hubris*), porém alguns alunos poderão ter um juízo diferente em relação ao mesmo professor que não suscitou uma reação de impulso (*thumos*) capaz de mobilizar a vingança.

Como foi discutido, as emoções são desencadeadas com base em uma crença ou juízo prévio pertencentes às faculdades da alma, e que compõem as dinâmicas mentais de cada indivíduo. Em *De Anima*, pode-se compreender de modo mais detalhado que a fonte de afecção também emana do corpo, por conseguinte, o ato de encolerizar-se não é exclusivo de uma representação alocada apenas no domínio da alma, mas também depende de certo movimento do corpo:

Na maioria dos casos, a alma não parece ser afectada nem produzir qualquer afecção sem o corpo – por exemplo, encolerizar-se, ser ousado, sentir apetites e perceber, em geral. O que por excelência parece ser-lhe exclusivo é o entender; mas se o entendimento é um tipo de imaginação, ou se não existe sem a imaginação, então nem sequer o entendimento poderá existir sem o corpo. (DA, 403/2004, p. 34).

Além da cólera, as demais emoções dependem do corpo para que a emoção seja desencadeada. Desse modo, Aristóteles abdica da tendência materialista de considerar a alma uma faculdade advinda exclusivamente do corpo, como também a tendência oposta em considerar a alma dissociada do corpo, sendo este último um suposto dualismo¹⁰. Além da relação imanente entre corpo e alma, no livro de *III De Anima*, o intelecto depende do desejo para provocar um movimento, que é mediado pela *phantasia*. Sem a *phantasia*, o desejo não se direciona, pois ela é a faculdade que intermedeia a função desiderativa e intelectual, compondo o domínio do intelecto e do desejo e, possibilitando direcionar o movimento da ação em um objeto¹¹.

¹⁰ A noção de alma que Aristóteles postulou em suas primeiras obras, como em *Eudemos* e *Protrepticos*, apresentava alguns aspectos duais similares àqueles que foram utilizados por Platão. Entretanto, nas obras posteriores do corpus aristotélico, a antítese entre corpo e alma foi denegada pelo filósofo, pois esses dois elementos são imanentes. A noção de alma é extremamente complexa, pois foi formulada circunscrita em um quadrangular que deriva do paralelo entre alma – forma e corpo – matéria, e mais outras quatro classificações de causas identificadas em todo tipo transformação. Para se aprofundar mais a respeito da alma na obra ‘*De Anima*’, ler o artigo: “Uma leitura biológica do ‘*De Anima*’ de Aristóteles” (ANDRADE et al., 2007).

¹¹ “A faculdade desiderativa, por sua vez, não existe sem a imaginação; e toda a imaginação é racional ou perceptiva” (DA, 433/2004, p. 129).

Em *Retórica* ao tratar dos desejos que impulsionam a cólera, há a ausência de uma melhor explicitação por Aristóteles em relação às diferentes categorias de desejo, que envolvem o querer (*boulêsis*), o apetite (*epithumia*) e o impulso (*thumos*) no ato de encolerizar-se. Mas, para investigar a tese de como as diferentes categorias de desejo incidem na cólera, seria inevitável que a investigação dessa hipótese fosse realizada por meio de um movimento interpretativo, visando dar sentido e reconstruir um pensamento que abarcasse as obras de Aristóteles que compartilham certa continuidade por meio de conceitos em comum. Não obstante, primeiramente o desejo é um dos motores do ato de encolerizar-se, em segundo lugar, o desejo opera no interior da própria razão. Portanto, é correto pensar que assim como desejo, a cólera é uma emoção que compõe o domínio do desejo e da cognição?

Na busca de possíveis respostas à indagação, recorreremos a uma passagem do livro VII de *EN*, na qual Aristóteles discute sobre a incontinência relativa à cólera e aos apetites. Logo no início, explicita que a cólera apresenta componentes cognitivos:

Quando o raciocínio ou *phantasia* nos informa que fomos insultados ou desconsiderados, a cólera ferve imediatamente, como que concluindo que é preciso revidar contra qualquer coisa desse tipo. Por outro lado, o apetite, o raciocínio ou a percepção lhe dizem que determinado objeto é agradável e corre a fruí-lo. Assim, em certo sentido, a cólera obedece ao raciocínio, ao passo que o apetite não. (*EN*, 1140/2012a, p. 148).

A primeira disposição é de que a cólera apresenta um componente cognitivo, visto que a própria razão ou a *phantasia* tornam cognoscível a assimilação da informação de que o próprio “eu” foi insultado ou desdenhado. Resta agora pensar: a cólera é uma emoção que compõe o domínio do desejo?

Aparentemente, esta pergunta tem uma resposta afirmativa, pois o desejo é um *pathos*, compondo ainda, o domínio da cólera. No entanto, essa questão se torna mais complexa, ao relacionar as diferentes categorias do desejo, como o querer (*boulêsis*), o apetite (*epithumia*) e o impulso (*thumos*), pois a descrição de cada categoria do desejo e sua relação com a cólera não foi explicitada por

Aristóteles. Para responder a essas correlações, é preciso descrever as diferentes categorias do desejo e as possíveis similitudes ou diferenças em relação à emoção da cólera.

O querer (*boulêsis*) será, então, o primeiro a ser abordado, é a categoria do desejo que mais participa do âmbito da razão. O querer tem como objeto um bem ou um fim concebido pela razão, este fim é um bem prático ou uma ação que vise ao bem (AGGIO, 2015, p. 65). Há uma ressalva em relação ao conceito de bem dentro da própria filosofia aristotélica, pois há um absoluto (*haplôs*) e o bem aparente, que pode ser relativo a cada sujeito. O querer é um desejo que está próximo da razão e da virtude, visto que é um bem prático. Embora a cólera apresente um componente cognitivo, assim como o querer, o indivíduo encolerizado não raciocina quanto a uma ação de bem (*haplôs*), mas visa obter um bem aparente, que é variável de acordo com cada indivíduo¹².

A partir disso, considera-se pertinente pensar na relação entre a cólera e as formas de apetite (*epithumia*). Se compararmos as diferentes categorias de desejo, o apetite é uma forma de desejar que está mais interligada ao corpo. A cólera também é uma emoção que depende do corpo para que se atualize.

Pretende-se ater, então, a esta etapa da argumentação sobre o paralelo entre o apetite e a cólera, que diz respeito à obtenção de prazer, que é uma das principais características do apetite. Há determinadas formas de apetite que são comuns a todas as pessoas, e que não dizem respeito a um objeto prazeroso específico, mas ao ato de comer, beber e fazer sexo. Já o apetite peculiar, se refere a objetos prazerosos que são peculiares para cada um, e com relação a estes, muitos sujeitos erram de diversos modos. Sabe-se que a cólera também é uma emoção acompanhada por uma sensação de prazer decorrente de uma expectativa de vingança¹³.

¹² Ao tratar sobre o componente de um bem relativo a cada indivíduo, é preciso lembrar que a cólera não é uma emoção benéfica ou maléfica em si mesma, pois dependerá de como o indivíduo deliberará a cólera em cada situação específica.

¹³ Toda cólera é acompanhada da presença de certo prazer, pela ideia de uma expectativa de vingança (*Rhet*, 1378/2004, p. 7).

O fato de um sujeito sentir-se encolerizado, diz respeito, predominantemente, a uma emoção acompanhada de dor, mas também de prazer, visto que o desejo de vingança é acompanhando pela expectativa de um prazer ao responder reativamente a uma dor. Em contrapartida, em *Ethica Nicomachea*, Aristóteles justifica que a cólera possui mais um sofrimento de dor, do que de prazer. Para chegar a esta conclusão, o filósofo realizou um comparativo em termos éticos, sobre a relação entre a incontinência e a cólera. Ao realizar este comparativo, Aristóteles aproximou a incontinência do apetite, por isso ela é mais reprovável, ao passo que na cólera não há desregramento. Vale refletir sobre este breve comparativo, nas palavras do Estagirita:

Mais ninguém comete desregramentos sofrendo com isso, mas quem age sob o efeito da cólera age sofrendo, ao passo que o que comete desregramentos age com prazer. Se, então, os atos que mais justamente incitam à cólera são mais criminosos que os outros, mais criminosa é a incontinência devida ao apetite, pois na cólera não há desregramento (EN, 1149/1999, p. 149).

No modelo da incontinência, em que o apetite é predominante, ocorre uma perda de controle de si mesmo, diferindo do homem do acrático, que possui a razão, mas não a obedece, pois há um desejo de fazer algo que gere um bem, mas por influência de desejos contrários acaba optando por algo que dê prazer.

A cólera é uma emoção fundamental da ética aristotélica. Ela ilustra perfeitamente a noção de que a ação moral é baseada na aceitação e domínio do elemento humano emocional por meio da educação, antecipação e prevenção de seus impulsos mais violentos e irresistíveis (VIANO, 2008, p.19). Sendo a cólera uma emoção de destaque na filosofia de Aristóteles, por considerá-la como uma emoção que interage com a amizade, e outras categorias de desejo (*orexis*) podemos enfatizar sua importância como objeto de estudo no campo educacional e, em particular, na sala de aula. Pode-se pensar, por exemplo, sobre a possibilidade de evitar confrontos desnecessários nesse espaço formativo, em momentos que emergem discussões entre professores e alunos, e entre alunos e alunos, ocasiões em que a cólera pode vir à tona.

Cabe, então, retomar a discussão sobre a interação da cólera com a amizade abordando a última etapa sobre as categorias do desejo que incidem na cólera. Neste sentido cabe analisar como o impulso (*thumos*) se coaduna com a cólera, sobretudo se considerado o fato de que os indivíduos se põem mais em cólera contra os amigos do que contra os inimigos. Ressalte-se que entre as categorias do desejo, o impulso é menos explicitado nas obras de Aristóteles, quando comparado às do apetite e do querer. Se o apetite diz respeito ao prazer, e o querer visa o bem, o impulso se refere à dor, aproximando-se mais, portanto, da coexistência da cólera com a amizade: “é mais difícil lutar contra o prazer do que contra o sofrimento” (*EN II*, 1105/1999, p. 36). A dificuldade em lutar contra o prazer torna o apetite mais voluntário e irracional do que o impulso, já que pode ser controlado de acordo com cada indivíduo. Já o apetite é incontrolável, é o desejo mais irracional de todos, é o protótipo que melhor representa o incontinente.

Na compreensão sobre o impulso (*thumos*), o erudito alemão Meyer, escreveu um ensaio pouco conhecido, publicado em Bonn, em 1876, sob o título de *Hothumos apud Aristotelem Platonemque*. Neste trabalho, Meyer trata do *thumos* – tanto platônico como aristotélico – como algo que leva o homem a realizar sua própria natureza, a resguardar sua vida, e a se defender de todos os contratempores internos e externos que se opõem a esta realização. Esta definição é proposta para dar conta não somente das paixões de rivalidade, mas também da afeição.

À luz dessa visão holística do *thumos*, Viano comentou que Meyer propôs desenvolver comparações excessivas sobre o impulso em Platão e Aristóteles, que poderiam se desviar da noção originária do impulso para cada autor. No entanto, um dos méritos de Meyer, na visão de Viano, foi o fato de reconduzir uma pluralidade de estados emocionais irracionais à noção de *thumos*. No interior dessa discussão, destacamos a relação do impulso com a amizade; se o *thumos* é a força que direciona o homem a agir segundo sua própria natureza e se a amizade faz parte da natureza humana, então o *thumos* deve ser também a força que leva os homens a se integrarem pela amizade (VIANO, 2008, p. 68).

Um dos principais problemas no campo das discussões éticas de Aristóteles se refere às ações que o indivíduo pratica em decorrência de um impulso (*thumos*) ou costuma agir sempre propenso a encaminhar-se para uma emoção extrema (*antikéinema*). Como exemplo poder-se-ia pensar o caso de um professor que está em sala de aula e presencia uma situação em que um grupo de alunos agride verbalmente outro aluno; a situação começa a se intensificar e a atitude do professor poderá ser a de pacificar e resolver o conflito, envolvendo-os, por exemplo, no entendimento das causas subjacentes aos conflitos escolares. Mas o professor que se abstém de se envolver no conflito, no entendimento para a busca do melhor caminho, poderia ser caracterizado como um ato de covardia, que é, na filosofia aristotélica, um vício por deficiência. Poderia ainda agir com temeridade, posicionando-se de forma intempestiva diante do problema, o que, na filosofia aristotélica, é um vício por excesso. Haveria ainda uma terceira possibilidade para a ação do professor diante do conflito, que seria recorrer ao justo meio na resolução do conflito, o que seria para Aristóteles a prática mais adequada à finalidade ética que deveria ser compatível com a responsabilidade do professor diante dos alunos, atitude esta que se caracterizaria pela coragem. Entretanto, nem toda ação ou emoção permite um meio-termo, pois algumas entre elas apresentam nomenclaturas que implicam em maldade, como por exemplo o despudor, a inveja e, no âmbito das ações, o adultério, o roubo, o assassinato.

Cabe retomar a discussão sobre a relação das categorias do desejo – querer (*boulêsis*), apetite (*epithumia*) e impulso (*thumos*) – com a cólera. Primeiramente, propõe-se sistematizar as aproximações entre a cólera e o impulso. A primeira questão a ser retomada, é que todas as categorias de desejo apresentam componentes emocionais, mas participam da razão, pois possuem características desiderativas. Sob o ponto de vista da cognição, o impulso obedece mais à razão do que ao querer, evidenciando ainda mais a característica racional da cólera discutida em *EN*. Mas o interesse aqui, é ater-se, em especial, ao fato de que o impulso também é uma força que leva os homens a desenvolverem relações de amizade, ao passo que a cólera ocorre mais com aqueles que são amigos do que com os desconhecidos, como sustenta Aristóteles:

Por outro lado, irritam-se mais com os amigos do que com os que não são amigos; na verdade, pensam que é mais lógico receber bom tratamento do que ao contrário. Também se enfurecem contra aqueles que estão acostumados a honrá-los ou a considerá-los, se depois não procederem do mesmo modo, por acharem que estão sendo desprezados por eles; caso contrário, continuariam a portar-se da mesma maneira. (*Rhet*, 1379/2004, p. 89).

Seria preciso acrescentar que os amigos não apenas podem causar a cólera, mas quando a causam, há maior intensidade na forma como a emoção é sentida por quem se sentiu encolerizado. Quando a cólera é sentida de modo mais abrupto, em decorrência de ser provocada por um amigo, isso ocorre pelo desdém ser causado justamente pela decepção de vir de uma pessoa que é objeto de afeição. Mas a cólera vai além de uma reação provocada por um desprezo de um amigo, ela se atualiza pelo impulso, que também apresenta a característica de uma força que impulsiona a amizade.

Destarte, mesmo que Aristóteles não tenha explicitado o paralelo das categorias do desejo com a cólera, é possível constatar dois critérios que estabelecem as diferenças particulares do desejo: a) a diferença pelo objeto, b) as espécies de desejo que são diferenciadas por sua natureza de permitir mais ou menos participação da razão em seu interior (VIANO, 2008, p. 72). Sobre esses dois critérios evidenciados por Viano que estabelecem a diferenciação das categorias do desejo, poder-se-ia, ainda, acrescentar que cada espécie de desejo não atua de forma isolada, mas um desejo interfere em outro, e neste conflito de desejo sobre desejo, vem à tona aquele que é predominante.

Conclui-se nesta etapa, a discussão sobre os domínios emocionais e cognitivos que estão presentes entre as espécies de desejo e a cólera. O impulso é um desejo que possui característica em comum à cólera, mobilizando-a em direção a um objeto, visto que ambos possuem um caráter duplo, podendo ser relativo a uma dor desencadeada sob a forma de uma emoção reativa ou uma força que impulsiona a amizade. Resta agora investigar a outra emoção de rivalidade, a saber: a emulação (*zêlos*).

Em *Retórica*, Aristóteles relaciona a amizade e a rivalidade por meio da emoção de emulação da seguinte forma: “E aqueles com quem rivalizamos ou pelos quais queremos ser emulados, mas não invejados, a esses também os amamos ou queremos ser amigos deles” (*Rhet*, 1381b/2012c, p. 98). Nessa passagem, Aristóteles não expressou ainda, propriamente, uma definição do que seria a emulação, mas apenas evidenciou o aspecto duplo da emulação, tanto em relação àquele com quem rivalizamos ou àqueles que amamos e que queremos ser amigos deles. Mas, para entender melhor a respeito do que seria a emulação, destaca-se uma passagem que define melhor esta emoção:

[...] a emulação consiste num certo mal-estar ocasionado pela presença manifesta de bens honoríficos e que se podem obter em disputa com quem é nosso igual por natureza, não porque tais bens pertençam a outrem, mas porque também não nos pertencem (razão pela qual a emulação é uma coisa boa e própria das pessoas de bem, ao passo que a inveja é desprezível e própria de gente vil; assim, enquanto uns, através da emulação, se preparam para conseguir bens, outros, pelo contrário, através da inveja, impedem que o vizinho os consiga), é forçoso admitir, então, que êmulos são aqueles que se julgam dignos de bens que não têm, mas que lhes seria possível vir a obter, uma vez que ninguém ambiciona aquilo que lhe é manifestamente impossível. (É por isso que os jovens e os magnânimos são levados à emulação). (*Rhet*, 1388/2012c, p. 120).

A emulação, nesse sentido, é ocasionada por uma dor advinda de bens estimados de um amigo, dos quais consideramos preparados para conseguir. Esta é uma emoção própria de pessoas virtuosas, ao passo que a inveja consiste em impedir que um amigo consiga obter um bem. A inveja, portanto, é um sentimento de indivíduos para os quais as prosperidades dos outros são motivos de desonra, tendo em vista que não conseguiram obter os bens que eles têm. Nesse sentido, a rivalidade, que faz parte da emoção de emulação, pode ser considerada algo positivo, pois os indivíduos que sentem emulação se sentem capazes de conseguir um bem que não possuem, sem que seja necessário destituir as virtudes dos outros, como no caso da inveja, que pode ser considerada uma emoção negativa.

Quando Aristóteles discute sobre bens que são almeçados pela emulação, convém pensar que tipo de bens eram valorizados por muitos gregos e modernos. O Estagirita sustenta que os bens dignos de ser honrados pelos êmulos incluem a riqueza, a abundância de amigos, os cargos públicos e outras coisas semelhantes (*Rhet*, 1388b/2012c, p. 120). De fato, esses bens almeçados pelos gregos ainda são objetos de discussões atuais, especialmente no que diz respeito aos mecanismos que afetam a autonomia do indivíduo para decidir quais bens fazem sentido.

Na democracia Antiga, a discussão sobre os bens que Aristóteles considerou inerente à emulação, dentre os quais a riqueza, a abundância de amigos e os cargos públicos também são objeto de emulação para os modernos, porém, na democracia atual, a amizade pode ser até um instrumento que direciona as emoções para a reprodução das relações de poder. Ainda poder-se-ia destacar, conforme Aristóteles, um outro bem almeçado pelos êmulos: o bem da sabedoria. Sabe-se, contudo, que a valorização da sabedoria é relativa a cada contexto cultural. Enquanto para os gregos o bem da sabedoria referia-se à aquisição de conhecimentos voltados à formação ética dos indivíduos, incluindo o âmbito ético, político e estético, as preocupações atuais estão mais referidas à aquisição de conhecimentos especializados, que possam ser úteis para a produção e aquisição de riquezas materiais.

Com a extrema valorização da razão nos tempos atuais, torna-se bastante atual uma reflexão sobre os componentes emocionais do ser humano, atentando-se para o fato de que eles podem ser desenvolvidos para a formação de indivíduos capazes de se reconhecerem habilitados para uma atuação social positiva, orientada por uma formação ética e humana construtora de benefícios e justiça social às sociedades contemporâneas. Portanto, no processo de formação humana, que inclui os vínculos entre os membros da *polis*, as faculdades da alma devem ser educadas em direção à formação do caráter ético do sujeito moral, de modo que a alma seja estruturada para se tornar prudente em si mesma. Acrescente-se, porém, conforme Aristóteles, que para um indivíduo tornar-se detentor de sabedoria prática, mas justa e ética, inestimáveis esforços são requeridos para que sua deliberação sobre qualquer ação social seja direcionada em concomitância com

esses objetivos, pois só assim o caráter provisório de uma ação virtuosa, poderá se tornar um hábito constante e estruturado na alma.

Ao relacionar a filosofia aristotélica com o campo da educação, sobretudo ao discutir problemas que são relacionados à ética e à filosofia prática, torna-se indispensável refletir sobre os conceitos de ser professor e aluno, e sobre educação, ética e virtude por meio das ações de escutar, de sentir e de pensar, bem como sobre os usos dos saberes, e como eles transformam-se em poder que afeta a nós e aos outros. Essas reflexões, são temas discutidos desde a Grécia Antiga, mas que ainda permanecem atuais, pois contribuem para a compreensão sobre o mundo e as pessoas. Para alguns, pode soar estranho retomar a filosofia grega, diante de todo o aparato tecnológico atualmente existente e das diversas promessas para se resolver os problemas éticos a partir do autoconhecimento ou de normas prontas. Ao invés de se concentrar apenas nos benefícios econômicos e tecnológicos que podem provir da educação, é preciso realçar a importância da ética e do crescimento pessoal, a qualidade dos processos democráticos das sociedades contemporâneas, sempre em processos de mudança e transformação e, por fim, a capacidade de se viver juntos sob condições de pluralidade e diferença.

Referências

ANDRADE MARTINS, Roberto.; MARTINS, Lílian. Uma leitura biológica do 'De Anima' de Aristóteles. *Filosofia e História da Biologia*, Campinas, v. 2, n. 1, p. 405-426, 2007.

AGGIO, Juliana. As espécies de desejo segundo Aristóteles. *Revista ética e filosofia política*, Juiz de Fora, MG, v. 2, n. 18, p. 63-75, 2015.

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Kitchener, Canada: Batoche Books, 1999.

_____. *Rhetoric*. Trad. Roberts, W.R. Mineoa: Courier Corporation, 2004.

_____. *De Anima*. Tradução de D. W. Hamlyn. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2012a.

_____. *Eudemian Ethics*. Tradução de Brad Inwood; Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2012b.

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

COOPER, Joshua. An Aristotelian theory of the emotions. In: Rorty, A. O. (Ed.). *Essays on Aristotle's rhetoric*. Oakland, CA: University of California, 1996. p. 238-257.

GILL, Christopher. Is rivalry a virtue or a vice? In: Konstan, D.; Rutter, K. (Ed.). *Envy, Spite and Jealousy*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2003. p. 29-51.

MEYER, Martin. Aristóteles ou a retórica das paixões. In: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 1-147.

OLIVEIRA, Anamar. A psicologia de Platão: sobre a teoria da psyché (alma) humana no diálogo Fedro, a partir das categorias do apolíneo e do dionisíaco. *Plêthos*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 2, p. 176-194, 2012.

PLATÃO. *República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

VIANO, Cristina. Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum? *Journal of Ancient Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 1-15, 2008.

ZINGANO, Marco. Emoção, ação e felicidade em Aristóteles. In: _____. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 143-166.