



Carla Barreto*

RESUMO

Desde os primórdios da filosofia, se questiona a natureza do desejo e seu papel na busca pela felicidade. Aristóteles, preocupado em compreender como alcançar a vida virtuosa e plena, na obra *Ética a Nicômaco* apresenta a persuasão da alma não-racional como um caminho fundamental para a aquisição da virtude. Diferente da visão tradicional que coloca a razão como única fonte da moralidade, Aristóteles não mostra o mesmo desfavorecimento da participação do não-racional na vida feliz. O Estagirita defende que o desejo desempenha um caráter crucial na construção da moralidade do indivíduo, uma vez que o desejo alinhado com os comandos da razão possibilita pavimentar o caminho para a felicidade. Nesta pesquisa embarcamos na psicologia moral aristotélica, explorando como o desejo pode ser moldado para buscar o que é bom e agir de acordo com os princípios da racionalidade.

Palavras-chave: Desejo. Felicidade. Alma. Ética. Psicologia moral. Aristóteles.

The role of desires in Aristotelian ethics

ABSTRACT

Since the beginning of philosophy, questions have been raised about the nature of desire and its role in the search for happiness. Aristotle, concerned with understanding how to achieve a virtuous and fulfilling life, in his work *Nicomachean Ethics* presents us with the persuasion of the non-rational soul as a fundamental path to the acquisition of virtue. Unlike the traditional view that places reason as the only source of morality, Aristotle does not show the same disfavor of the participation of the non-rational in a happy life. The Stagirite argues that desire plays a crucial role in the construction of an individual's morality, since desire aligned with the commands of reason makes it possible to pave the way to happiness. In this research we embark on Aristotelian moral psychology, exploring how desire can be shaped to seek what is good and act in accordance with the principles of rationality.

Keywords: Desire. Happiness. Soul. Ethics. Moral psychology. Aristotle.

Introdução

A *Ética a Nicômaco* tem como ponto de partida a tese de que toda e qualquer ação particular humana pode ser explicada como uma busca que mira certo fim que devemos compreender como uma busca guiada a um certo bem. Contudo, existe uma variedade de ações e, conseqüentemente, uma variedade de bens de inúmeras quantidades e qualidades. Dentre esses bens, há ainda uma relação de subordinação em que a obtenção de certos bens é condição para a obtenção de um outro e assim sucessivamente até chegarmos a um termo – um fim pelo qual tudo mais é feito. Este fim é o bem supremo, escolhido por ele mesmo e não como um meio para atingir outra coisa qualquer. Conseqüentemente, ele é autossuficiente, por não ser subordinado a nenhum outro fim, e pode ser definido como aquilo que em si torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, pois sua obtenção é resultado da obtenção de todos os outros bens que lhe são subordinados.

A busca de todos esses fins, inclusive o fim último, é determinada por um motor da atividade humana, o que chamamos de desejo. “[...] dois dos que fazem mover: o desejo e o raciocínio prático. Pois o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio” (DA. III 10 433a9). O processo das ações humanas, desde suas gêneses até a sua conclusão, pode ser determinado da seguinte maneira: o desejo e o fim visado por ele. Todavia, o desejo, por ser algo pertencente ao não racional, acarreta imprecisão e o elemento que o ser humano possui para ter êxito na sua agência, que é alcançar o seu objeto desejado ou o bem determinado pelo desejo, é a atividade racional, isto é, a atividade racional deliberativa. Isso se dá pelo fato de que a razão deliberativa está para as múltiplas opiniões e bens, para o plano da variabilidade e imprecisão, enquanto a razão contemplativa está para as coisas permanentes e invariáveis. O objetivo da deliberação consiste em analisar quais meios possíveis podem ser utilizados para alcançar os fins estabelecidos pelo desejo. Vale ressaltar que a variabilidade pode ser compreendida de duas maneiras: 1) as coisas que se dão pelo acaso (estas não são passíveis de serem deliberadas, por exemplo, acontecimentos fortuitos como encontrar um tesouro ou torcer pela vitória de um competidor); 2) as coisas que ocorrem *no mais das vezes*, são os acontecimentos que costumam se realizar na maior parte do tempo, mas que não ocorrem de maneira necessária, dos quais

podemos ter certa previsibilidade.

Essa dupla de conceitos, razão e desejo, é resultante da divisão da alma, no que Aristóteles a delimita em duas principais partes: racional e não-racional. Delas existem ainda subdivisões, o não-racional que se divide em desiderativo (sede dos desejos) e vegetativo, enquanto a parte racional subdivide-se em razão deliberativa e contemplativa. Inclusive, Aristóteles se utiliza dos seus estudos acerca das divisões da alma para explicar as virtudes e os vícios e o que se encontra entre eles (a continência e a incontinência). Mas, para o presente momento iremos focar na exposição do não-racional. Vejamos o que Aristóteles declara no livro I de sua *Ética*:

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que a escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em “atender às razões”, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática (I 13 1102b29-30).

Como acabamos de ver, a faculdade vegetativa é puramente involuntária e somente o desiderativo se comunica com o racional. A experiência humana demonstra isso, não podemos decidir quando e quanto vamos crescer, nem o movimento de nossos órgãos (atividades da parte vegetativa), mas podemos ter controle sobre a satisfação ou não de nossos desejos ou sentirmos que somos arrastados por eles. Quando Aristóteles declara que a parte não racional “ouve” a razão, isso implica dizer que o não racional se comunica com o racional deliberativo. Isso acarreta a percepção de um certo grau de racionalidade no elemento da alma dito ser incapaz de *lógos*. Essa percepção é acompanhada da dificuldade de estabelecer uma distinção mais explícita entre racional e não-racional. Para esclarecer estas diferenças Aristóteles as explica pelo uso de analogias que o racional usa para exercer a função de “pai admoestador” e o elemento desiderativo, enquanto atividade racional, exerce o papel de “criança obediente”

Essa informação de que o elemento desiderativo é racional por ser obediente à razão, está vinculada à tese de que a virtude moral é resultante da habituação, da repetição de atos virtuosos. Sobre as virtudes, elas se dividem em espécies de acordo com as faculdades da alma, dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais. A primeira é derivada do racional contemplativo da alma “gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo” (EN. II 1103a15), enquanto

a virtude moral está relacionada a faculdade desiderativa da alma e “é adquirida em resultado do hábito, donde ter se formado o seu nome (ἠθική) por uma pequena modificação da palavra ἔθος (hábito)” (EN. II 1103a15), “[...] somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN. II 1103a25)¹. É visto que o elemento desiderativo é admoestado a seguir determinada conduta com o intuito de habituá-lo as boas ações, a fim de tornar o indivíduo bom. Dedicaremos as páginas seguinte a análise dos aspectos do não-racional.

A teoria dos desejos

Aristóteles compreende o desejo (*órexís*) como uma das paixões da alma que se relaciona com a apreensão do bem e do mal e com a busca pela *Eudaimonia*. Embora o desejo não seja uma faculdade propriamente racional, não é desconsiderada a presença de um caráter cognitivo nele. Isto se justifica pelo fato de que o desejo pode ser persuadido pela razão a seguir o que é correto e virtuoso, e, portanto, obedecendo-a. No capítulo IX do *De anima*, é dito que a *órexís* manifesta-se como anelo (*boulêsis*), apetite (*epithymia*) e ímpeto (*thymós*). As manifestações desiderativas possuem um objeto de desejo e cada qual mantém uma maneira diferente de relacionar-se com a razão.

O anelo tem por causa final o bem, não o bem absoluto no primeiro momento, mas o bem aparente. A coincidência entre o que parece ser bom e o que é de fato bom ocorre quando a apreensão é correta, como no caso do sujeito virtuoso. Isso significa que o objeto do anelo é sempre o que parece ser bom diante da apreensão perceptiva do sujeito, e o que parece ser bom pode ou não coincidir com o que é verdadeiramente bom (ou o bem em absoluto). É possível notar esta coincidência no caso do sujeito virtuoso, pois o bem almejado pelo anelo, nessa situação, acaba correspondendo com o que de fato é bom em detrimento da disposição do caráter do agente. Em outros casos podem não corresponder com o bem absoluto devido ao engano gerado pelos prazeres.

Dos apetites, na *Ética* é apresentada uma distinção entre os apetites corporais

¹ Isto nos faz crer que um primeiro estágio de aquisição de virtude se dá simplesmente por uma espécie de “seguir o exemplo”. Durante todo o processo de educação do caráter o sujeito está sendo forjado e treinado nos bons hábitos. Somente quando o agente adquire uma boa disposição (*hexis*) moral é que a virtude se manifesta como parte de si.

e os da alma², e “com relação a tais [da alma] prazeres os homens não são chamados temperantes e nem intemperantes” (III 10 1117b30). Sobre os apetites corporais, esses aspiram “pelo gozo do objeto em si, que sempre é uma questão de tato, tanto no que toca ao comer como ao beber” (III 10 1118a30). Esses apetites corporais direcionam o sujeito a vários erros e vícios e por isso são merecedores de censura. Dentre os prazeres corpóreos, uns são naturais enquanto outros são adquiridos e peculiares a cada indivíduo. Os apetites naturais buscam a saciedade, pois limitam-se a preencher o que falta. No que se refere aos prazeres peculiares dos indivíduos, estes excedem com coisas às quais não deveriam aspirar. O sujeito que se deixa levar pelos apetites corporais se compraz das coisas censuráveis mais do que se deve, e os excessos de tais objetos conduzem o agente a um estado de intemperança. A intemperança é uma espécie de disposição voluntária que “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” (III 11 1119a). A mediana em relação aos objetos de apetites peculiares é a temperança, o sujeito temperante deseja moderadamente e como se deve. Em outras palavras, a temperança é uma virtude moral ligada ao bom uso dos prazeres correspondente ao tato e ao gosto – representados pela sede, fome e pelo desejo. O sujeito temperante tem o elemento apetitivo obediente ao princípio racional, uma vez que apetece das coisas de maneira adequada e na ocasião que deve, e com isso preserva a beleza e a integridade moral em seus atos, tornando-se merecedor de elogios.

Sobre o *thymós*, Aristóteles o compreende como um complexo de emoções que inclui a ira, a autoafirmação, o senso de justiça, a vergonha e a honra. O *thymós* tem como objeto de desejo o *καλον*, isto é, busca pelo que é belo e nobre. Assim como anelo, o bem almejado pelo *thymós*, em alguns casos, pode acabar que correspondendo com o que de fato é belo devido a boa disposição do caráter do agente e em outros casos podem não corresponder com o belo absoluto devido ao engano gerado pelos prazeres. Aristóteles escreve na sua *Ética*:

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

² Diz respeito a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas dessa espécie.

apenas ouvem bater à porta, sem procurar ver primeiro se se trata de uma pessoa amiga; e da mesma forma a cólera, devido à natureza ardente e impetuosa, embora ouvindo, não escuta as ordens e precipita-se para a vingança. Porque o raciocínio ou a imaginação nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e a cólera, como que chegando à conclusão de que preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente; enquanto o apetite, mal o raciocínio ou a percepção lhe dizem que determinado objeto é agradável, corre a desfrutá-lo. Por conseguinte, a cólera obedece em certo sentido ao raciocínio, mas o apetite não. Por isso é ele mais censurável, pois o homem incontinente com respeito à cólera é vencido em certo sentido pelo raciocínio, ao passo que o outro o é pelo apetite e não pelo raciocínio (VII 6 1149A25-1149b).

Diante do que foi lido, é possível perceber que Aristóteles deixa de usar o termo *thymós* para usar cólera ou seus cognatos. No seu tratado retórico é possível encontrar novamente o uso desses cognatos, “a ira é um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós ou contra pessoas da nossa convivência” (*Ret.* 2.2.1378a31-33). Cooper, em seu ensaio de 1996, reconhece essa variação de uso entre os termos e descreve:

Pelo que já vimos, é bastante claro o que faz da raiva não apenas um desejo, mas uma emoção, de acordo com Aristóteles. Por ser acompanhada por *lupé* [“perturbação”]³, a raiva é um desejo perturbador e agitado por vingança; a pessoa com raiva fica transtornada por ter sido tratada com aparente desrespeito e desinteresse. Em outras palavras, não é um desejo sereno e “racional”, um desejo judiciosamente pensado para infligir dor ou outra punição. Na *Retórica* I.10.1369a1-4, Aristóteles usa o termo “raiva” (*orgê*) para designar um dos três tipos de desejo que ele distingue (os outros dois sendo a vontade e o apetite). Isso implicaria que o tipo de desejo ao qual a raiva pertence, pela definição encontrada na *Retórica*, seria por natureza agitado e perturbador. Em outros escritos⁴, contudo, Aristóteles regularmente diferencia raiva de desejo dotado de “espírito” (*thymós*), usando esse último termo para nomear seu segundo tipo de desejo e tratando a raiva como um caso especial seu, o caso em que o desejo é extremamente agitado e perturbado (COOPER, 1996, p. 249-50).

No geral, a raiva é um *pathos*, mas é também uma espécie, e na verdade, uma subespécie de desejo, sendo a espécie em si o *thymos*. E o *thymos*, como uma espécie de desejo, é uma das três forças motivadoras da alma humana, sendo as outras duas o anelo (desejo racional) e o apetite. Se o desejo racional pertence à razão, como Cooper evidentemente sustenta, então temos efetivamente algo bem

³ Nota dos tradutores: oferecemos este significado para a palavra *lupé*, que o autor deixa sem tradução. Outras traduções possíveis são “aflição” e “dor”.

⁴ Os “outros escritos” citados são *De An.* 414b2, *MM* 1187b37 (“sobre o *thymos*”), e (“para *orgê* como um caso especial de *thymos*-desejo”), *De An.* (I.1) 403a30 e *Top.* (VIII.1) 156a32, “com *Top.* 126a8-10 e (II.7) 113b1”.

parecido com a alma tripartite encontrada na *República* de Platão. Contudo, não iremos nos deter a esta discussão no momento.

Voltando para a citação da *Ética*, percebe-se então a apresentação da tese na qual o descontrole por apetite é mais vergonhoso do que ações feitas em resposta aos estímulos coléricos, isso porque o ímpeto aparenta ser mais dialogável com a razão. A explicação para essa tese consiste na relação que os indivíduos mantêm com os prazeres e as dores. Vimos que dos objetos que proporcionam prazer, por um lado existem os necessários – estados corporais associados a temperança e a intemperança – enquanto por outro lado há os não necessários – a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas dessa espécie – que são escolhidos por si mesmo. De acordo com Aristóteles, os excessos com referência aos objetos não necessários são chamados de “incontinentes com a especificação ‘no tocante ao dinheiro, a honra, ao lucro ou a cólera’ – não simplesmente incontinentes, porque diferem das pessoas incontinentes e são assim chamados devido a uma semelhança.” (VII 4 1147b30). Considerando que a honra e a nobreza, enquanto bens particulares e objetos de atuação do *thymós*, são partes constituintes da felicidade, nos é permitido afirmar que alguns prazeres pertencem à classe das coisas nobres e boas. Logo, “não são maus todos os que, contrariando a reta razão, se deixam avassalar por um dos objetos naturalmente nobres e bons e o buscam em detrimento de tudo mais [...], essas coisas são bens e o que delas se ocupam são louvados” (VII 4 1148a30).

Outro aspecto que permite o sustento da tese de que as ações correspondentes a cólera são menos vergonhosas consiste no fato de que “a cólera e a irritabilidade são mais naturais do que os apetites pelo excessos” (1149b4-13) pois estes últimos são adquiridos por maus hábitos ao passo que o ímpeto consiste em uma reação natural e imediata à dor sofrida. A dor sofrida corresponde no desejo de retaliação daquele que manifesta algum desdém “contra nós ou contra pessoas da nossa convivência” (*Ret* 2.2.1378a31-33). O desdém é derivado da opinião se algo ou alguém possui valor ou não, assim como qualquer coisa que contribua significativamente, considerando coisas boas ou más. Coisas que não têm significância são consideradas sem valor. A natureza da ação impetuosa segue considerando o que é belo e honroso, e surge devido ao desrespeito à honra sua ou de alguém, enquanto a natureza do apetite é seduzir o agente ao prazer, o levando a incontinência absoluta. Aristóteles compara o apetite à Afrodite, afirmando que sua

natureza é insidiosa como a da deusa “que rouba a razão aos sábios, por mais prudentes que sejam” (VII 6 1149b15). Fazendo uma analogia, digamos que o ímpeto se assemelha à vítima da manipulação, enquanto o apetite, àquele que manipula. O ímpeto gerado na vítima do engano é mais justo do que o apetite daquele que engana. Por isso, o erro advindo da ação voluntária prazerosa é moralmente mais grave do que o erro cometido por uma ação voluntária impetuosa.

Sobre as causas de disposição da cólera, no tratado retórico, Aristóteles categoriza o desdém em três subespécies: o desprezo, o despeito e a insolência. Aquele que desdenha despreza tudo o que se julga não ter valor, semelhante à maneira quando se rebaixa alguém. Sobre o despeito, esse é definido como algo que “bloqueia os desejos [*boulêseis*] de outra pessoa não com a finalidade de ter alguma coisa para si mesmo, mas, principalmente, de que o outro não a tenha” (2.2.1378b18-19). A maneira que o filósofo explica essa subespécie consiste na ideia de que o ofensor não busca vantagem pessoal, pois supõe que aquele que sofre o despeito não possa lhe proporcionar alguma coisa que valha a pena e assim, nem o teme e nem busca sua amizade. O sujeito que sofre a ação então é considerado inútil, seja para o bem ou para o mal, semelhante à definição de falta de valor para Aristóteles. Quanto a insolência ou *hybris*, ela é definida por falas ou atitudes que possam gerar vergonha a alguém por puro prazer e esse prazer se origina do sentimento de superioridade, não de alguma vantagem. Aristóteles escreve:

Aquilo que causa prazer aos insolentes é o fato de eles pensarem que o exercício do mal os torna superiores. É por isso que os jovens e os ricos são insolentes, pois ao procederem dessa forma julgam elevar-se dos demais. A desonra é inerente à insolência, e desonrar é desprezar, porque aquilo que não tem nenhum valor também não merece nenhuma estima, nem para o bem, nem para o mal (*Ret.* 2 2 1378b30).

A explicação aristotélica sobre o caráter colérico é constituída por um senso de estima e valorização “de indivíduos que são superiores ou inferiores em relação à força, a riqueza, ao status e coisas afins” (*Ret.* 2 2 1379a36-1379b2). Essas são razões pelas quais as pessoas que têm dúvidas sobre elas mesmas, sejam em relação à aparência ou à ocupação, ou a qualquer outra coisa que é considerada importante,

são inclinadas a sentir raiva, enquanto aquelas que são confiantes no fato de que se sobressaem⁵ não o são.

O que nos permite afirmar que o *thymós* possui uma natureza dialogável com a razão, isto é, capaz de compreender seu discurso persuasivo, está na relação que seus aspectos mantêm em estimular boas e belas ações no agente. Aristóteles não pensa que o desejo impetuoso esteja envolvido com raciocínio no sentido literal, pelo contrário, o relaciona a um tipo de visão avaliativa que emprega uma apreensão cognitiva de modo a motivar um determinado curso de ação, o que deixa subentendida uma certa valorização do ímpeto em relação ao anelo e ao apetite.

De modo geral, embora o próprio *thymós* não possua a capacidade propriamente dita de produzir um *lógos* persuasivo que resulte na obediência do elemento desiderativo, uma vez que essa é uma atividade característica da parte deliberativa da alma, sua virtude de valor fortalece a atuação do racional deliberativo na adequação dos desejos com a razão. Essa adequação é dada em termo de habituação (*ethismos*), pois para um sujeito ser virtuoso deve-se cultivar os sentidos através da repetição. E como afirma Grönroos (2007), “essa compreensão é obtida através da experiência e não através do raciocínio”. O papel desempenhado pelo desejo impetuoso é muito importante no processo de habituação e pode ser visto nitidamente na educação do indivíduo em desenvolvimento.

Aristóteles menciona, no livro X da *Ética*, dois métodos que podem ser utilizados para conduzir as crianças a uma conduta adequada: 1) coagir a criança a agir corretamente, ou seja, apelar para a sensação de prazer e dor da criança; a criança ajusta sua conduta para obter prazer e evitar a dor; 2) Incentivar o bom comportamento da criança recorrendo ao senso de pudor, ou melhor, a ideia de valor e boa reputação. O filósofo encerra a exposição afirmando que “o homem bom, vivendo como vive com o pensamento fixo no que é nobre, submete-se à argumentação, ao passo que o homem mau, que só deseja o prazer, será corrigido pela dor, como uma besta de carga” (*EN. X 9 1180a10*). Sobre o segundo método, Grönroos (2007) acredita que a criança pode não entender o porquê, por exemplo,

⁵ Pessoas que realmente se sobressaem, seja em relação à família, ao poder, à riqueza, ou, de fato, a qualquer habilidade, como a oratória (que aqui está estreitamente ligada à habilidade de governar), esperam deferência (*poluôreistai*) de seus inferiores (*hêttontes*) em razão de sua superioridade (2.2.137b34- 1379a6), e são particularmente suscetíveis a se tornarem enraivecidas se, em lugar disso, sofrem alguma desconsideração.

que a honestidade é uma coisa boa, mas sendo informada de que agir de forma honesta a torna uma pessoa melhor, o desejo impetuoso da criança assume o comando e motiva o comportamento honesto conforme o desenvolvimento por meio da habituação. O cultivo do desejo impetuoso da criança está intimamente ligado e dependente de seu senso de pudor e vergonha, ou seja, isso é o que Aristóteles tem em mente quando aponta que é através da censura que a parte não-racional da alma é persuadida pela razão. Pois, é preciso apelar para a honra e autoestima do agente, ao passo que, ao censurá-la por mau comportamento, implica recorrer a funções constituintes do *thymós*.

Considerações Finais

Deve-se considerar diante do contexto de desenvolvimento gradual do caráter do indivíduo que em determinado ponto o desejo impetuoso assume um papel moderador de força com relação ao apetite, por exemplo, no período em que é atribuída a correção de comportamento excessivo à criança no que diz respeito aos apetites, recorrendo ao sentimento de pudor. Esse senso moral com relação aos apetites ajuda a desenvolver a capacidade de resistir ao excesso e isso explica o processo de moderação. Vale ressaltar que o ímpeto, quando não obediente ao racional deliberativo, precipita a ação antes de compreender o que a razão dita e por não a ouvir bem, ele não a obedece por completo, mas de um modo distorcido, reagindo imediatamente à dor do insulto.

Os desejos podem influenciar nas ações de duas formas, positiva e negativamente. De forma positiva, os desejos podem levar o ser humano a buscar a felicidade, que é o fim último de todas as ações humanas e que consiste em uma vida virtuosa, racional e contemplativa. De forma negativa, os desejos podem levar o indivíduo a se tornar escravo dos prazeres e de bens externos contingentes, que não garantem a verdadeira felicidade. Por isso, Aristóteles defende que os desejos devem ser moderados pela faculdade calculativa que orienta as ações humanas para o equilíbrio entre os extremos e o bem comum.

Referências

- AGGIO, J. O. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador: Edufba, 2017.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Abel do Nascimento Pena, Manuel Alexandre Júnior e Paulo Farmhouse Aberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Tradução para o inglês de David Ross. New York: Oxford University Press, 2009.
- ARISTÓTELES. **Tópicos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- COOPER, J. M. **Reason and emotion: essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory**. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- GRONGROSS, G. Listening to reason in Aristotle's Moral Psychology. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2007, p. 252-272.
- ZINGANO, M. **Estudo da ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ZINGANO, M. **Ética a Nicômaco I 13 – III 8: O Tratado da Virtude Moral**. São Paulo: Odysseus, 2008.
- ZINGANO, M. **Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre o De Anima III 4-5**. São Paulo: L&PM Editores, 1998.

Recebido: 21/06/2024
Aprovado: 16/10/2024