

# **A SÔPHROSYNÊ COMO LIBERDADE SOBRE SI: UMA INTERPRETAÇÃO FOUCAULTIANA DE ARISTÓTELES**

Juliana Ortegosa Aggio<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este ensaio aventa a seguinte hipótese interpretativa: é possível defender uma concepção de liberdade do sujeito diante da sociedade e sobre si mesmo a partir de dois conceitos aristotélicos, a autarquia (*autarkeia*) e a temperança (*sôphrosynê*). Por um lado, a autarquia pressupõe o governo sobre si de modo que o sujeito tenha autonomia diante das imposições sociais, e, por outro, a temperança pressupõe o governo sobre si de modo que o sujeito não se torne escravo dos próprios prazeres e desejos. Dando foco à temperança aristotélica, argumento ser possível sustentar a interpretação de Foucault quando o mesmo sugere, em sua obra *O uso dos prazeres*, que o filósofo estagirita propõe uma espécie de liberdade sobre si, que vai para além do controle ou governo sobre si, com o conceito de temperança. Sem dúvida, segundo a ética aristotélica, o temperante é aquele que frui na justa medida dos prazeres porque sua razão e seu desejo estão em harmonia, ao contrário do controlado, que conflituosamente hesita entre ceder ou não ao desejo pelo prazer, mas que, por fim, consegue se controlar e não ceder.

**PALAVRAS-CHAVE:** Temperança; Liberdade; Aristóteles; Foucault.

**ABSTRACT:** This essay suggests the following interpretive hypothesis: it is possible to defend a conception of freedom of the subject in relation to society and over oneself from two Aristotelian concepts, the autarchy (*autarkeia*) and the temperance (*sôphrosynê*). On the one hand, the autarchy presupposes the government over oneself so that the subject has autonomy in the face of social impositions, and, on the other hand, temperance requires the government over oneself so that the subject does not become a slave to own pleasures and desires. Giving focus to Aristotelian temperance, I argue that it is possible to sustain the interpretation of Foucault when he suggests, in his book *The Use of Pleasure*, that the estagirita philosopher proposes a kind of freedom over oneself, that goes beyond control or rule over oneself, with the concept of temperance. No doubt, according to Aristotelian ethics, temperate is one that feels pleasure in the fair measure because his reason and his desire are in harmony, unlike the controlled person, who is in conflict and hesitates between giving away or not to the desire for pleasure, but that, finally, control himself and not give away.

**KEYWORDS:** Temperance; Freedom; Aristotle; Foucault.

“Dize-me, Eutidemo, acreditas que a liberdade seja um bem inestimável e honroso tanto para um particular quanto para um Estado? pergunta Sócrates — É o mais precioso dos bens, responde Eutidemo. — Mas aquele que se deixa dominar pelos prazeres do corpo e que, assim, torna-se incapaz de praticar o bem, tu o consideras um homem livre? — De jeito nenhum, diz ele” (Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 5, 2-3)–

Uma pergunta interessante que gostaria de propor à luz da leitura foucaultiana dos filósofos antigos é a seguinte: como é possível pensar uma ética em que o sujeito não estaria sujeito às leis e regras morais, tampouco seria escravo dos próprios prazeres? Os filósofos gregos antigos, bem sabemos e Foucault mais ainda, prezavam pela liberdade do sujeito tanto quanto pela liberdade da cidade. A pior coisa que poderia ocorrer é que sua cidade fosse invadida e destruída ou dominada por outros povos; do mesmo modo, a pior coisa que poderia ocorrer na vida de um sujeito é que ele se tornasse escravo dos próprios desejos e prazeres, por um lado, e, por outro, que estivesse inteiramente submetido a ditames que lhes são alheios, como as leis e regras morais de sua cidade. O tirano, por exemplo, é o pior indivíduo que possa existir, não apenas porque ele submete os demais aos seus próprios caprichos, mas também porque ele mesmo está submetido aos seus caprichos, ele mesmo é escravo de seus prazeres. O tirano exerce dupla violência, sobre os outros com sua autoridade tirânica e sobre si com sua alma tiranizada pelos seus próprios desejos. Ser livre, portanto, pressupõe ter uma alma livre, portanto ser capaz de exercer pleno governo sobre si mesmo (*enkrateia*), ou seja, ter o governo (*cracia*) dentro de si (*en*), e de viver uma vida autossuficiente ou autogovernada

(*autarkeia*), o que significa ter governo ou princípio governante (*arkê*) para si próprio (*auto*) de modo a ser autônomo, i.e., a ser capaz de fornecer leis (*nomos*) para si (*auto*). Um sujeito não sujeitado externa ou internamente é um sujeito livre em termos de filosofia grega. E uma vida feliz é essencialmente livre.

A ética, neste sentido, deve se preocupar com esta questão proposta inicialmente: como é possível viver livremente diante de uma sociedade que nos parece sujeitar constantemente a leis e regras e tantos outros mecanismos de poder? Como viveria bem aquele que se limita a seguir leis e regras? Por outro lado, como viveria bem aquele que não é capaz de governar a si mesmo, que vive uma vida em função da busca do prazer cuja ausência é insuportavelmente dolorosa, como o estado de abstinência para um drogado? A pergunta pela vida feliz pressupõe respostas que dialogam nesses dois parâmetros: a liberdade do sujeito em relação à sociedade e a liberdade do sujeito em relação a si mesmo. Dificuldades postas, pretendo agora discorrer sobre possíveis respostas aristotélicas que, como veremos, são próprias de uma ética eudaimônica e hedonista moderada fundamentada nas virtudes.

I

Aristóteles responde muito bem, a meu ver, à primeira dificuldade, a saber: o sujeito deve aprender a agir bem, primeiramente, agindo em conformidade às regras morais, leis e conselhos alheios, até se tornar capaz de agir bem por conta própria, ou seja, até se tornar autônomo o suficiente para poder determinar o que é o melhor a ser feito em cada

situação particular. Como diz o poeta Hesíodo, citado por Aristóteles em sua *Ética Nicomaqueia*, livro I, capítulo 4: “O melhor de todos é aquele que por si tudo compreende/ Bom também é aquele que se persuade por quem fala bem (*eu eiponti pithêtai*)/ Agora, aquele que por si mesmo não compreende, nem o que de outro ouve lança no ânimo (*thumôi*)/ Este, por sua vez, é um homem inútil” (1095b10-14). Isso significa que a educação moral deve fazer com que aquele que seja bom por seguir conselhos e regras torne-se bom por conseguir dar a si mesmo conselhos e regras de modo a apreender o que é bom e decidir agir em vista disto mesmo que é bom. A finalidade da vida humana, para Aristóteles, é realização plena da razão tanto no âmbito teórico como prático, portanto passar de estado de ação em conformidade com a razão alheia expressa em leis, regras e conselhos, para um estado de autonomia, i.e., em que o sujeito seja capaz de agir com sua própria razão, com base em razões fornecidas por ele mesmo. Consequentemente, alguém que já seja virtuoso intelectual e moralmente, que já exerça da melhor maneira possível a sua razão e o seu desejo, este é capaz de, com grande chance de acerto, direcionar bem a sua ação ao recusar absoluta ou parcialmente certa imposição legal ou moral. Em *EN VI 13*, Aristóteles nos explica que, se antes o jovem agia conforme a reta razão de outros, uma vez vindo a ser um adulto virtuoso, ele passa a agir com sua própria reta razão. Isso porque “a virtude não é meramente uma disposição conforme a reta razão (*kata ton orthon logon*), mas uma disposição com reta razão (*meta tou orthou logou*)” (*EN VI 13: 1144b26-27*)<sup>2</sup>.

Por exemplo, normalmente não se deve mentir, esta é uma regra moral bem aceita. Todavia, diante de uma situação em

que um amigo seu está escondido em sua casa e a polícia de um regime fascista bate à sua porta perguntando se ele está em sua casa, você tem a opção de dizer a verdade e entregar o seu amigo à tortura e à morte, ou mentir e proteger a vida dele. A opção da ética aristotélica seria mentir, portanto, recusar, naquele momento, uma regra moral, já que seria mais injusto se ela fosse aplicada, afinal preservar a vida de um amigo neste caso específico é o melhor a ser feito. Nenhuma regra ou lei, como se vê, poderia ter um caráter universalista, mas teria antes um caráter geral e aberto a exceções. Nenhum universal, em um mundo contingente das ações morais, poderia dar conta de todos os casos particulares. É justamente por isso que não devemos, segundo Aristóteles, optar por uma ética legalista, prescritiva ou moralizante. É também por isso que o filósofo, sem dúvida alguma, aposta na capacidade racional de apreender corretamente o melhor a ser feito em cada situação particular. Esta aposta na racionalidade garante certa liberdade do sujeito em relação à sociedade.

## II

Quanto à segunda dificuldade, que diz respeito à liberdade do sujeito em relação a si mesmo, Aristóteles, na esteira de seu mestre Platão, também nos fornece uma resposta convincente. Como disse, a pior prisão é aquela em que nos encontramos reféns de nós mesmos. Há algo em nós que pode ser denominado de força, impulso, pulsão, instinto ou desejo. Qualquer que seja o seu nome, é algo que nos impulsiona a agir em determinada direção, muitas vezes, contrariando o

direcionamento que havíamos previamente determinado. Pensar que algo é melhor, mas desejar fazer o seu contrário: eis o dilema ético que todos enfrentamos e que também foi objeto de reflexão do filósofo estagirita. Há algo em nós não racional e, frequentemente, avesso à razão, denominado pelo filósofo de desejo (*orexis*), prazer (*hêdonê*) e emoção (*pathos*). Diante desta parte em nós que tende a fugir de nosso controle e que tem o poder de orientar nossas ações, a solução da moral aristotélica é explícita: ou a educamos ou ela inevitavelmente nos dominará retirando o que podemos chamar de liberdade sobre si mesmo.

A ideia de liberdade sobre si deve ser compreendida aqui como uma liberdade em relação a si, ou seja, no que concerne aos próprios desejos, portanto enquanto uma condição antagônica à da escravidão aos desejos e prazeres e mesmo de superação à condição de domínio sobre si mesmo. O conceito de liberdade estava, de modo geral para os gregos antigos, atrelado à escolha e à ação de se viver uma vida feliz, afinal, certamente não é possível ser feliz não tendo sequer domínio sobre si e agindo e escolhendo não com liberdade, mas em função da realização do que lhe domina e escraviza: os prazeres. A educação moral incide essencialmente sobre o modo como sentimos prazeres, desejos e emoções, enfim, tudo aquilo que em nós resiste ao nosso controle direto. Neste ponto, a questão ética por excelência não é apenas saber quais desejos ou prazeres te dominam, mas, sobretudo, com que força se é levado pelos prazeres e desejos. Em termos gerais, podemos dizer que o foco da moral grega incide sobre o modo moderado de se sentir prazer.

Objeto de prazer e modo de senti-lo, isso parece ser tudo o que precisamos saber, dominar e, por fim, desejarmos da melhor maneira possível, i.e., com desejos que sejam a expressão da liberdade. Aristóteles, neste ponto, pode nos ser muito útil na determinação de parâmetros gerais não prescritivos. Ele estabelece<sup>3</sup>, por assim dizer, dois critérios para discernir o bom do mau prazer: o critério pelo objeto, que incide sobre a fonte do prazer, e o critério pelo sujeito, que incide sobre o modo como o sujeito sente prazer. Se o objeto for ruim, então o prazer será ruim independentemente do modo como o sentimos. Se o objeto for bom, então o prazer será bom se fruído moderadamente e ruim se excessivamente. Por exemplo, o estupro é uma atividade prazerosa para aquele que a exerce, mas em si mesma ruim, independentemente do modo de exercê-la, se excessivo ou moderado. Ou seja, não há como dizer que estuprar moderadamente seria bom. Neste caso, quando a atividade é ela própria ruim, o critério subjetivo fica excluído. Agora, quando a atividade é boa, por exemplo, quanto ao beber vinho, o modo de bebê-lo, se moderado ou excessivo, deve ser aplicado. Que os bons prazeres se tornam prejudiciais quando desejados de modo excessivo é evidente, afinal, “os homens não são censurados por experimentá-los, desejá-los ou amá-los, mas pelo modo, i.e., por excederem (*allatôi pôs kai huperballein*)” (EN VII 4: 1148a26-30). Assim, pelo que foi dito, podemos verificar que o erro moral concernente aos prazeres consiste no excesso, no contrário ao natural, ao racional, seja quanto ao objeto, a boa ou má atividade prazerosa, seja quanto ao modo de se desejar esta atividade, se moderado ou excessivo.

É claro que o próprio filósofo não nos fornece exemplo algum. Estes são exemplos meus. Realmente não é fácil determinar que objeto de prazer seria ruim e, se Aristóteles tivesse feito uma lista prescrevendo sobre com o que se deve e o que não se deve ter prazer, a sua ética seria antes prescritiva do que particularista. A dificuldade é a mesma que temos ao tentar definir o que é o bem para Aristóteles. Ora, não há algo que seja *a priori* bom. O bem se determina na particularidade da ação, tendo em conta todas as circunstâncias envolvidas: quem, quando, onde, como, com o que, por que etc. Do mesmo modo, o prazer é bom se tiver como objeto uma boa ação e esta só poderá ser determinada a cada situação particular. Também o modo moderado de se sentir prazer varia de pessoa para pessoa e de situação para situação. É possível que uma pessoa sinta que é excessivo tomar uma garrafa de vinho, mas outra percebe tal excesso apenas na terceira ou quarta garrafa. Enfim, os limites são absolutamente singulares e variáveis. Por isso, a justa medida varia relativamente a cada um e a cada situação particular. Em uma ética antes particularista do que universalista, há de fazer uma aposta de que a percepção moral de cada um deverá ser o melhor guia para si próprio. Não há uma cartilha para ser feliz, a busca pela felicidade é essencialmente indeterminada e, em grande medida, solitária, pressupondo um sincero trabalho sobre si mesmo, de autoconhecimento e autogoverno.

Critérios gerais estabelecidos sobre o bom prazer, resta-nos dizer como é possível desejar e sentir prazer na boa medida. Assim, cabe retomarmos a questão sobre a possibilidade de dominarmos este elemento não racional

que nos impulsiona para a fruição do prazer, o desejo. Se, para a moral estoica e mesmo cristã, de modo geral, a afecção (*pathos*) é um impulso excessivo e desobediente à razão, i.e., um movimento da alma perturbador e contrário à natureza<sup>4</sup>; para Aristóteles, ao contrário, o desejo é uma afecção não racional que pode se harmonizar com a razão. Não só pode, como é preciso que assim seja. Não se trata, portanto, de procurar extirpar de nós algo que nos é natural, mas de aprender a lidar, sobretudo, com o desejo pelo prazer, o apetite. A ênfase no apetite se explica pelo fato de que o seu objeto natural é o prazer do tato e do paladar, ou seja, do sexo, da comida e da bebida. Prazeres estes que compartilhamos com os animais e que mais nos conduzem ao excesso. Segundo o filósofo estagirita: “temperança e intemperança concernem a tais prazeres de que participam os animais inferiores e, conseqüentemente, parecem servis e bestiais; e estes são os prazeres do tato e do gosto” (*EN* III 10: 1118a24-27). Os prazeres relativos ao tato e ao gosto, i.e., à comida, à bebida e ao sexo são mais suscetíveis ao excesso e, quando excessivos, são censuráveis por nos pertencerem não enquanto somos homens, mas animais. Ou seja, trata-se de um comportamento antes bestial do que propriamente humano se nos comprometermos, sobretudo, com esses prazeres e desejá-los acima dos outros (1118b3-4). Ora, mas se tendemos naturalmente a perseguir o prazeroso e evitar o doloroso, como se observa no comportamento das crianças e animais<sup>5</sup>, como fazemos para domar este forte impulso inato? O perigo, diz Foucault, não está na inferioridade natural pela característica animalesca do prazer e do apetite, mas em sua capacidade de estender “sua dominação sobre

todo o indivíduo, reduzindo-o, finalmente, à escravidão”<sup>6</sup>. A repostagem de Aristóteles pode ser retirada ao analisarmos a figura do intemperante (*akolastos*) em contraposição ao temperante (*sôphrôn*).

Em *Ética Nicomaqueia* III, 12, Aristóteles nos diz que a gênese da intemperança está nas crianças que não foram educadas de modo a controlarem seus apetites. A própria palavra *akolastos* (intemperante) significa *a* (ausência) de *koladzô* (limitar, punir, podar). O intemperante é precisamente aquele que não tem limite na busca e realização de seus prazeres. Logo, se há uma tendência natural para vivermos segundo os apetites, deve-se educar a criança para que ela se torne obediente, ou seja, para que o seu desejo pelo prazer se torne bem obediente ou facilmente persuasível (*eupeithes*) e sob domínio (*hupo to archon*) (1119b7), pois “em um ser que não pensa, o desejo pelo prazer é insaciável e indiscriminado, e a realização de apetites aumenta a tendência inata, e se são grandes e intensas sucumbem (*ekkrouousin*) o raciocínio” (1119b8-12). Ora, uma vez que a razão se encontra corrompida, o intemperante não é mais capaz de suscitar em pensamento o desejo por outro objeto que não o prazer imediato. Em verdade, é o prazer que passa a comandar o seu intelecto e não o contrário, como deveria ser. O objeto de desejo do intemperante é apenas e exclusivamente o que lhe apetece, pois não é mais capaz de fazer qualquer avaliação moral para saber se o que lhe dá prazer é de fato bom. Enquanto no temperante o desejo segue a reta razão, i.e., o julgamento correto sobre o que é bom, no intemperante, o desejo segue o que é prazeroso, i.e., o julgamento sobre o que é bom está

subordinado e a serviço do prazer sensível excessivo<sup>7</sup>. Ou seja, o intemperante age tendo como fim apenas o que lhe dá prazer, independentemente disto ser moralmente bom. Para saber o que dá prazer, basta discriminar sensivelmente o objeto prazeroso. Não faz sentido avaliar moralmente o prazer que ele busca, por isso, ele faz um uso meramente instrumental da razão. Como a ausência de prazer é penosa para o intemperante, ele procura suprir tal ausência dolorosa perseguindo incessantemente o prazer. É desse modo que ele se torna escravo da sua necessidade de ter prazer. Ora, quanto mais tivermos apetites excessivos, menos seremos capazes de agir em conformidade com a razão, por isso, tanto para Aristóteles como para Platão, a educação que disciplina e controla os apetites, tornando-os poucos e moderados é fundamental para que a criança não se torne um adulto intemperante.

Como vimos, há uma batalha constante com os prazeres e esta relação agonística tem seu auge na alma daquele que está em conflito, ou seja, daquele que pensa que algo é melhor e quer isso, mas deseja fortemente fazer o contrário, pois este lhe aparece como prazeroso. O vocabulário aqui não poderia deixar de ser próprio do campo da batalha, que, neste caso, é o do indivíduo consigo mesmo: trata-se de opor-se aos prazeres e aos desejos ou deixar-se levar por eles, ceder ou não ceder, vencer ou ser vencido, resistir e dominá-los ou desistir e ser dominado, enfim, ser livre ou ser escravo com relação aos prazeres, portanto, com relação a si mesmo. Aquele que cede e é vencido é denominado por Aristóteles de acrático, o que significa literalmente falta (*a*) de governo (*crasia*), ou seja, desgoverno, descontrole. Cabe

ao descontrolado corrigir seu *modus operandi* de desejar e assim ele o faz por meio do autoconhecimento e do hábito como um exercício sobre si. O autoconhecimento é necessário para que se conheçam as próprias tendências a determinados desejo e prazeres. Não se trata de, necessariamente, procurar extirpar da alma tais tipos de desejos, mas sim de modificar certo modo de desejar. É preciso, com a repetição de ações no sentido contrário ao que se está habituado, repetição esta que não deve ser mecânica, que o indivíduo realize uma reflexão sobre si mesmo e assimile ou produza argumentos suficientemente persuasivos para se dissuadir de continuar desejando o que não deveria. Hábito em termos de *askêsis*, i.e., exercício e transformação de si: eis a chave para iniciar este domínio sobre si e passar a não se deixar mais arrastar como uma marionete pelos desejos.

Opor-se, resistir e vencer os prazeres são as marcas daquele que consegue se governar e se controlar, o *enkratês*. O ponto é que o controle ainda pressupõe conflito, batalha, luta e certo desgaste psicológico a cada situação em que é preciso resistir às tentações. A liberdade, por sua vez, pressupõe um estágio que ultrapassa o conflito e a iminência da escravidão aos prazeres. Este estágio ou, em termos aristotélicos, esta disposição da alma, Aristóteles a denominou temperança (*sôphrosynê*), a saber: estar bem disposto com relação aos prazeres, portanto desejar na justa medida ou moderadamente os prazeres<sup>8</sup>. Ser temperante não é se libertar dos prazeres, mas se libertar do conflito com relação aos prazeres. O hábito ascético nos prepara para passar do estado de conflito e de autocontrole para a liberdade sobre si ou em relação a si mesmo, estágio em que

os desejos e os prazeres já nascem moderados e em harmonia com o que pensamos ser melhor:

“por isso, os apetites devem ser moderados e poucos, e nunca se oporem à razão (*logos*) – isto é o que chamamos de bem obediente (*eupeithes*) e comedido (*kekolasmēnon*). A parte apetitiva deve ser conforme a razão (*to epithumêtikon kata ton logon*), assim como uma criança deve viver em obediência ao seu tutor. Portanto, no temperante, a parte apetitiva deve estar em harmonia com a razão (*to epithumêtikon sumphônēin tōi logōi*); pois ambos, temperança e razão, têm em mira o belo; e o temperante tem apetite com o que se deve, como e quando se deve, assim como ordena a razão (*tattei ho logos*)” (*EN III 12: 1119b11-18*).

Em termos gerais, Aristóteles concorda com Platão ao dizer que o temperante é aquele cujas partes da alma, razão e desejo, estão em harmonia<sup>9</sup>, e a razão exerce sem conflito sua função de comandar, visto que é ela que determina corretamente o bem agir e que, apenas fazendo uso pleno de sua razão, o homem pode governar-se bem e aos outros também, bem como viver bem e em estado de tranquilidade. Foucault notou muito bem este percurso de liberdade sobre si ao dizer que, na ética antiga, “a *sôphrosynê*, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade” (2007, pg. 73). Vale ressaltar que a liberdade deve ser entendida aqui como uma vida livre tanto no que diz respeito à sociedade, de modo que o indivíduo tenha certa autonomia diante das imposições legais e morais,

como com relação a si mesmo, de modo que o indivíduo possa se governar sem a necessidade de estar em constante batalha consigo mesmo. Ser temperante, portanto, significa ter ultrapassado a necessidade de se autocontrolar. A temperança está para além do controlado (*enkratês*) e, por isso mesmo, inteiramente afastada da força escravizante do prazer. O prazer passa a ser um aliado da razão naquele que é temperante e essa aliança harmônica é a expressão da liberdade sobre si. Assim, fazendo jus à bela interpretação foucaultiana: “essa liberdade é mais do que uma não-escravidão, mais do que uma libertação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior; na sua forma plena e positiva ela é o poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros” (2007, pg. 75).

### III

Podemos concluir que ser livre, conforme a filosofia aristotélica, é ser autônomo e temperante, ou seja, é, por um lado, poder fazer uso pleno de sua racionalidade de modo que seja ela determinante na liberdade de minhas escolhas e condução de minha própria vida, mesmo que se viva em uma sociedade regida por regras e leis, e, por outro, ser livre é mais do que ser capaz de governar a si mesmo, é não viver em conflito, é pensar e desejar os mesmos objetos, é, enfim, não ser escravo dos prazeres, mas saber fruí-los na boa medida.

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). É professora adjunta de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: juortegosa.aggio@gmail.com

<sup>2</sup>No capítulo anterior, EN VI, 12, Aristóteles distingue claramente aquele que faz ações virtuosas sem ser propriamente virtuoso, i.e., conforme a reta razão, daquele que o faz sendo propriamente virtuoso, i.e., com reta razão: “Como dizemos que as pessoas que fazem atos justos não são necessariamente justas, isto é, aqueles que agem cumprindo a lei, mas não de bom grado (*akontas*), ou por ignorância, ou por outro motivo e não em vista dos próprios atos (embora, certamente, eles fazem o que deviam fazer e fazem aquilo que o homem bom deveria fazer); assim, parece haver certo estado no qual o homem faz esses vários atos por ele ser bom, i.e., quando ele faz por escolha deliberada e em vista dos próprios atos” (1144a14-20). Sobre o agir conforme a razão e com razão, ver Zingano, M. *Agir secundum rationem ou cum ratione*. In: ZINGANO (2007).

<sup>3</sup>Cf. EN VII, 4.

<sup>4</sup>Como vemos em Cícero, para Platão e Pitágoras, a cólera e o desejo são agitações que pertencem à parte da alma desprovida de razão e são contrárias e hostis à razão (*Tusculanas*, IV 5 10). Segundo o mesmo, Zenão dizia que o “*pathos* é um movimento da alma que obscurece à reta razão e que é contrário à natureza” (*Tusc.* IV 6 11). Também em Diógenes de Laércio, *Vida e opiniões dos filósofos*, VII 110: “Segundo Zenão, a afecção é um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou melhor, uma inclinação exagerada”. Sobre este ponto, ver Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles* (In: ZINGANO, 2007, pgs 167-211). Ver também Lebrun, G. *O conceito de paixão* (In: NOVAES, 2002).

<sup>5</sup>Os prazeres que as crianças e os animais perseguem, mas que o prudente não persegue e o temperante evita são aqueles que o estagirita chama de “prazeres corporais que envolvem apetite e dor (pois esses são desse tipo), i.e., os que são excessivos, aqueles com relação aos quais o intemperante é dito intemperante” (EN VII, 12, 1153a32-34).

<sup>6</sup>FOUCAULT, *O uso dos prazeres*. Ed. Graal, 2007, pg. 63.

<sup>7</sup>Sobre a razão estar corrompida no caso do intemperante, ver *EN III* 12: 1119b8-12. Em *EN III* 11: 1119a19-21, Aristóteles nos diz que o intemperante é aquele que tem mais em conta os prazeres que persegue do que o que é digno (*axias*).

<sup>8</sup>Cf. *EN III*, 9, 1117b25.

<sup>9</sup>PLATÃO, *República*, IV, 431d-432b.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. 1831-1870. Opera ex recensione I. Bekker. Berlin: Academia Regia Borussica.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução, introd. e notas de R. D. Hicks. New York: Georg Olms Verlag, 1990. *De l'Ame*. Tradução R. Bodéüs, Paris, 1993. *Aristotle De Anima*. Tradução W. Ross, Oxford, 1961. *Sobre a Alma*. Tradução Ana Maria Lóio. Martins Fontes, 2013.

ARISTÓTELES. Works of Aristotle. In: *The Great Books*. Org. por W.D.Ross. Oxford: University Press, 1980.

ARISTÓTELES. *The nichomachean ethics*. Tradução Rackham. Harvard: Loeb Classical Library, 1962. *Aristotle: Nichomachean Ethics*. Tradução Christopher Rowe, Oxford, 2002.

ACKRILL, J. L. *Aristotle's Ethics*, London, 1973.

BURNYEAT, M. F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. Em: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, pg.155-182.

CÍCERO. *Tusculanae Disputationes*. Tradução Charles Yong. New York: Harper & Brothers, 1877.

DIÓGENES DE LAERTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Unb, 1987.

FOUCAULT, M. *L'Histoire de la sexualité, T. 2, L'Usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1984. [*História da sexualidade II: O uso do prazeres*. Tradução M. T. da C. Albuquerque; rev. téc. de J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007].

FOUCAULT, M. *L'Histoire de la sexualité, T. 3, Le Souci de soi*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1984. [*História da sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução M. T. da C. Albuquerque; rev. téc. de J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985, 7ª ed.].

FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Ed. estabelecida por F. Gros sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001. [*A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France 1981-1982*. Tradução M. A. da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, 3ª ed.]

FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1982-1983)*. Ed. estabelecida por F. Gros sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2008. [*O governo de si e dos outros: curso no Collège de France 1982-1983*. Tradução E. Brandão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, 1ª ed.].

LEBRUN, G. O conceito de paixão. Em: NOVAES, A. *Os sentidos da paixão*, São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2002.

MUZIO, G. *Aristotle on improving one's character*. Phronesis, vol. XLV, no 3, 2000.

PLATÃO. The Dialogues of Plato. In: *The Great Books.Org*. Benjamin Jowett. Oxford: Encyclopedia Britannica, 1952.

PLATÃO. *Republic*. Tradução Paul Shorey. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SHERMAN, N. *The Fabric of Character*. Oxford: Ed. Clarendon Press, 1989.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. Col. Filosofia. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, M. *Ethica nicomachea I 13 — III 8*: Tratado da Virtude Moral. Tradução Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.