Primeira parte: O prazer segundo Aristóteles

Capítulo 1: Análise conceitual do prazer

Juliana Ortegosa Aggio

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

AGGIO, J.O. Análise conceitual do prazer. In: *Prazer e desejo em Aristóteles* [online]. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 33-108. ISBN 978-85-232-2010-5. <https://doi.org/10.7476/9788523220105.0005>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

PRIMEIRA PARTE

O prazer segundo Aristóteles

CAPÍTULO 1

Análise conceitual do prazer

Educar o desejo significa, sobretudo, se habituar a ter prazer com o que se deve e do modo que se deve. Digo sobretudo, pois, como veremos no decorrer deste livro, para Aristóteles, outros elementos são fundamentais para a educação do desejo e mesmo para que os bons hábitos sejam adquiridos, a saber: a força compulsória da lei, a força persuasiva do conselho do outro e a atuação da própria razão quando está já se tornou capaz de orientar corretamente o desejo.

Se educar o desejo significa, sobretudo, criar o hábito de ter prazer com o que se deve, como e quando se deve, então, compreender o desejo e, mais ainda, a educação do desejo, pressupõe o exame do conceito de prazer. Ademais, em algum sentido, ter prazer corretamente sinaliza o desejo correto (*orthê*) ou virtuoso. Tendo em vista o que foi dito, evidentemente, o prazer pode ser bom, caso contrário, Aristóteles não poderia ter concordado com Platão ao dizer que “é preciso ser educado de certo modo desde novo, para que se tenha prazer (*chairen*) e dor (*lupeîsthai*) com o que se deve: esta é a educação correta” (EN II, 3, 1104b11-12).

Eis dois pressupostos da educação do desejo segundo o filósofo estagirita: o desejo pode ser bom, uma vez educado, e, o prazer também pode ser bom, uma vez que é preciso sentir prazer corretamente. Se, ao contrário, nem o desejo, nem o prazer pudessem ser bons, se não pudssemos ter desejo e prazer com o que é preciso ter e do modo com que é preciso ter, nenhuma educação moral seria possível nos termos de aquisição de virtude.

Não parece ser sem relevância para o projeto educativo proposto pelo filósofo a sua concepção hedonista moderada, em que o prazer, embora não seja o bem, possa ser *um* bem, uma vez que esteja acompanhando uma boa atividade. Certamente, o prazer não poderia ser o bem supremo, pois ele é causa necessária, mas não suficiente da felicidade, como é declaradamente dito no primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*.¹ Se o prazer fosse o bem, agir bem seria simplesmente perseguir tudo o que fosse prazeroso. Ora, a filosofia aristotélica nos alertou e nossa experiência ordinária continuamente nos mostra que nem sempre o que nos dá prazer é bom e deve ser perseguido.

Por outro lado, se o prazer fosse um mal em absoluto, ele não poderia ser considerado uma das causas da felicidade, e, se jamais pudéssemos ter prazer com o que é bom, com o que é preciso ter, tampouco poderíamos admitir que a educação correta é primordialmente uma educação dos prazeres. O projeto da educação moral, frente ao anti-hedonismo e ao hedonismo extremos, estaria fadado ao fracasso e já não poderíamos conceber a ética aristotélica como uma ética das virtudes. E uma ética das virtudes nada mais é do que uma ética que pressupõe a realização plena da natureza humana, isto é, que o homem possa vir a ser capaz de realizar da melhor maneira possível suas capacidades anímicas. Portanto, virtude nada mais é do que o excelente funcionamento de certa operação. E para a capacidade mais especificamente humana – a razão – possa operar da melhor maneira possível, o desejo deve ter sido educado previamente de modo a ser facilmente persuadido por ela. Para tanto, o prazer não pode ser um elemento desviante como comumente é para a maioria das pessoas.

Delineado este horizonte conceitual, no primeiro capítulo desta primeira parte, a nossa investigação consistirá em mostrar como Aristóteles critica as opiniões anteriores sobre o prazer de modo que ele possa defender a tese de que o prazer não é nem o bem nem o mal em absoluto, mas que, cumpridas certas exigências, ele possa ser considerado um bem. Assim, pretendemos verificar em que sentido a definição de prazer como uma atividade desimpedida é fundamental para refutar a tese anti-hedonista do prazer como sendo o mal em absoluto, conforme o primeiro tratado do prazer. Em seguida, mostraremos como a definição de prazer do segundo tratado do prazer – o prazer como uma atividade acompanhante de outra atividade – é necessária para evitar um possível hedonismo suscitado pela

1 Cf. *EN* I, 5, 1095b15-18.

primeira definição, visto que a *eudaimonia* também é uma atividade desimpedida. Ademais, não deixaremos de elencar alguns dos principais problemas filosóficos suscitados a partir da análise de ambos os Tratados sobre o prazer.

Em seguida, no segundo capítulo desta primeira parte, nos dedicaremos a elaborar interpretações a respeito do que consideramos os principais problemas éticos que envolvem, primeiramente, o atributo do prazer como uma perfeição acrescida à boa atividade, isto é, como um efeito da boa atividade que retroage sobre a mesma aperfeiçoando-a. Nesse caso, como veremos, tal atributo parece valer apenas para o prazer que acompanha uma boa atividade. Outro problema fundamental cuja resolução permanecerá como objeto de incessante disputa nas questões de filosofia moral será a relação entre prazer e virtude. Que o prazer é um fenômeno de peso na conduta moral, é bem sabido por todos. A dificuldade, porém, reside em saber o quão determinante ele é para a aquisição e exercício da virtude.

Tendo em vista tanto a determinação da natureza, como o papel moral do prazer, far-se-á necessário esclarecer a relação entre desejo e prazer e, neste ponto, nos direcionaremos para uma tese de maior fôlego filosófico, a saber: a possibilidade da educação do desejo. Não se trata de dar conta dessa tese por inteiro neste primeiro momento, mas de esclarecer, a partir da concepção aristotélica de prazer, em que sentido o prazer constitui o desejo e em que sentido ele é peça chave na educação moral.

Perguntaremos pelo objeto de desejo: afinal, tudo o que é tomado como objeto de desejo também é objeto de prazer? Há uma coincidência necessária entre parecer ser bom (objeto de desejo) e parecer ser prazeroso (objeto de prazer)? Ou nem tudo o que parece ser prazeroso é objeto de meu desejo? Mais ainda: nem tudo o que desejo me parece ser prazeroso? O que me faz desejar algo coincide ou não com o que me apetece? A resposta de Aristóteles parece ser negativa por dois motivos. Em primeiro lugar, visto que há mais de um tipo de desejo e não apenas o desejo pelo prazeroso (*epithumia*), nem sempre o objeto de desejo coincide com o objeto de prazer, sobretudo no que concerne aos outros dois tipos de desejo: impulso (*thumos*) e querer (*boulêsis*). Em termos gerais, podemos dizer que o objeto do impulso é uma dor sofrida e do querer é o bem simplesmente. Em segundo lugar, é tese bem estabelecida na ética aristotélica, que o virtuoso não age por prazer, mas por algo ser verdadeiramente um bem, embora sinta prazer ao agir, isto é, não é por parecer ser prazeroso que o virtuoso o desejará, mas o que é preciso ser feito nas circunstâncias particulares: este é o bem segundo a verdade. Todavia, mesmo que o desejo reto ou virtuoso não seja aquele por um objeto simplesmente

tomado como prazeroso, ainda assim, tudo o que ele deseja lhe agrada, pois a ação virtuosa necessariamente lhe aparece como prazerosa.

Veremos, com detalhe, que a causa constituidora do fim virtuoso é o que é verdadeiramente um bem, concebido assim pela reta razão, pois o que é de fato bom lhe aparece como um bem. A disposição de bem desejar consiste exatamente em desejar o que é verdadeiramente um bem. O bem aparente ou fenomênico, no caso do virtuoso, coincide com o bem em si mesmo. A condição para a sua apreensão correta está no uso correto da razão que tem em mira o meio termo nas ações e emoções e não no pensamento ou na percepção de algo prazeroso, embora aquilo que fora apreendido corretamente como um bem também lhe apareça necessariamente como algo prazeroso.

Assim, veremos que a manifestação prazerosa do bem não é condição de sua apreensão correta, mas sua consequência inevitável. Deste modo, não parece ser casual ou aleatório que o Estagirita tenha enfatizado diversas vezes que a educação moral seja, dentre outras coisas, passar a se habituar a ter prazer com o que é preciso ter, com o que é verdadeiramente bom. Em uma palavra: educar o desejo é, sobretudo, habituar-se com o que é bom, o que implica necessariamente aprender a ter prazer com o que é bom. Há, no caso do virtuoso, uma coincidência entre a apreensão correta do bem e a percepção do que é prazeroso: o bem apreendido é manifestamente prazeroso ao virtuoso.

Análise do primeiro Tratado do prazer

Entendemos como o primeiro Tratado do prazer aquele presente no livro VII da *Ética Nicomaqueia* (EN VII 11-14: 1152b1-1154b34), que é comum à *Ética Eudêmia* (EE), assim como os livros V e VI. Apenas o denominamos primeiro por ser primeiro na ordem da análise, e não por ser cronologicamente anterior ao segundo Tratado, pois parece não haver nenhuma informação contundente que possa datar os dois Tratados. Reconhecemos apenas, sem, contudo nos comprometermos com a interpretação, de que o livro VII, pelo fato de ser um livro comum e de estar estilisticamente mais próximo da EE, provavelmente pertença originalmente à EE, como supôs Kenny.² Todavia, não pretendemos comprovar tal plausibilidade, mas apenas admiti-la como provável. Passemos à substância

2 KENNY, 1978.

mesma: a análise conceitual do primeiro Tratado, de modo a evidenciar a concepção hedonista moderada de Aristóteles, sem deixar de trazer ao lume do texto os problemas implicados nesta concepção.

Após ter examinado o fenômeno do descontrole, do capítulo primeiro ao décimo do livro VII, que consiste justamente no fracasso moral diante da força do apetite por prazeres excessivos e contrários à reta razão, não é de se surpreender que o prazer e a dor, enquanto elementos constituidores e determinantes da ação moral, sobretudo do erro moral, sejam agora abordados por Aristóteles.

O primeiro Tratado tem por objetivo saber o que é o prazer e em que sentido ele é um bem. O seu objeto é o prazer por duas razões: a primeira é que toda emoção e toda ação são acompanhadas de prazer ou dor, portanto somos sempre, de alguma maneira, orientados a agir conforme o prazer e a dor que sentimos; uns mais, outros menos. Ou seja, o prazer funciona geralmente e para maioria das pessoas como uma espécie de fator motivador da ação ou medida determinante para se agir ou não, pois “medimos as ações, uns mais, outros menos, pelo prazer e pela dor” (EN II 3: 1105a4). A segunda razão é a de que “os prazeres e as dores nas ações são sinais das disposições” (EN II 3: 1104b4-5). Isso significa que ter prazer ou dor, ao agir desse modo ou de outro, sinaliza (*semeion*) o tipo de caráter de quem age. Em outras palavras, o prazer parece ser um sinalizador do tipo de caráter do agente.

Por essas duas razões – fator motivador, em geral, da ação moral e fator de reconhecimento do caráter do agente –, o estudo do prazer se faz necessário na medida em que o tipo de prazer que se sente revela, de algum modo, a disposição virtuosa ou viciosa do agente. Em poucas palavras, eis a justificativa aristotélica para a sua investigação sobre o prazer: visto que o caráter se constitui pela regularidade de ações e emoções e que estas são comumente motivadas pelo que tomamos como prazeroso, então devemos investigar o prazer.

No início do primeiro tratado, Aristóteles expõe as três opiniões conflitantes sobre o valor moral do prazer. A primeira é a de que o prazer deve ser evitado absolutamente, visto que é um mal *per se* ou *per accidens*. Esta posição radicalmente anti-hedonista, como veremos, será a de Espeusipo (1153b5-7). A segunda afirma que o homem deve dominar, controlar, refrear os seus apetites (*epithumiai*),³ visto que, senão todos, com certeza a maioria dos pra-

3 Gostaria de esclarecer, por questão de convenção, que optei traduzir o termo *orexis* por desejo; *boulêsis* por querer; *epithumia* por apetite, e *thumos* por impulso.

zeres é má. Esta opinião, também anti-hedonista, embora não extremada, se justifica pelo fato de haver prazeres que são vergonhosos e censuráveis, bem como outros tantos que são nocivos (1152b21-22). A justificativa parece referir-se à concepção que Platão expressa em seu diálogo *Filebo*,⁴ ao dizer que a maioria dos prazeres nocivos é corporal e envolve dor. Por fim, a terceira opinião expressa uma posição menos radical, que também aparece no final do diálogo referido⁵ e com a qual parece concordar Aristóteles em seu segundo Tratado, é a de que o prazer não poderia ser o bem supremo, mesmo que todos os prazeres fossem bons. Esta última opinião, que pode ser entendida como hedonista moderada, se contrapõe à concepção hedonista extremada sustentada por Eudoxo (*EN* X 2, 1172b9), que acredita que o prazer seja o bem por excelência.

Resumidamente, há três opiniões que serão examinadas e criticadas por Aristóteles para que o mesmo possa chegar à sua própria concepção de prazer neste primeiro tratado, a saber: uma opinião radicalmente anti-hedonista, outra anti-hedonista simplesmente, e, uma terceira, por assim dizer, hedonista moderada, e mais próxima do que pensa o filósofo estagirita.⁶ A opinião hedonista extrema de Eudoxo será examinada apenas no segundo tratado, como veremos.

O principal objetivo deste primeiro Tratado é refutar a visão radicalmente anti-hedonista com vistas a demonstrar que a felicidade pressupõe o prazer e que, portanto, o bem supremo não poderia incluir um mal em sua constituição;

-
- 4 Para Gauthier (2002), esta segunda opinião seria platônica, pois Platão, em *Filebo* (50e – 53c; 66c), diz que os bons prazeres são apenas os da alma – aqueles que não envolvem dor, são puros, imaculados e suficientes, isto é, não carentes ou deficientes em sua natureza. São também moderados, poucos, belos e mais próximos da verdade. São os que nascem da apreensão das formas geométricas, de belas cores, de muitos odores e de sons suaves e límpidos, próprios de uma melodia pura e única, e, sobretudo, o prazer da aprendizagem que não sejam provenientes da fome de apreender. Em suma, os prazeres puros são aqueles que acompanham o conhecimento e algumas sensações. Já os prazeres ruins são aqueles que envolvem dor por serem extremos ou desmedidos, e esses são grandes e numerosos, pois constituem a maioria dos prazeres corporais, principalmente os sexuais.
- 5 Cf. *Filebo* 60d-61b, em que Platão propõe que a vida feliz seja mista entre prazer e inteligência. Aristóteles atribui textualmente a Platão esta terceira opinião em *EN* X 2: 1172b29.
- 6 Tomás de Aquino (1993, § 1481), Festugière (1946) e Joachim (1951) atribuíram esta terceira opinião a Aristóteles. Riel (2000), por sua vez, critica tal atribuição, pois a justificativa do prazer não ser o bem supremo é a de que ele é um processo (*genesis*), o que certamente não pode ser um argumento aristotélico. Acresce, ainda, que esta concepção é antes de Platão do que de Aristóteles. Em concordância com Riel, dizemos que ela se aproxima apenas no que diz respeito à sua postulação, isto é, o prazer não é o bem, embora possa ser um bem; porém, a sua justificativa não pode ser aristotélica.

por este motivo, o prazer deve ser considerado um bem. Isso significa que a concepção anti-hedonista está, por assim dizer, mais distante da verdade do que a concepção hedonista. Prova disto é o fato de Aristóteles fazer uso do mesmo argumento do qual parte Eudoxo⁷ para fundamentar o seu hedonismo, a saber: o prazer é naturalmente perseguido por todos os animais. Ora, conceber que a natureza do animal busca algo que seja um mal para si parece ser um contrassenso factual e teórico, pois sabemos que, para o filósofo, a essência (*eîdos*) de cada coisa busca naturalmente o seu bem próprio. É evidente, aos olhos de quem examina com a atenção este primeiro tratado, que o principal alvo de Aristóteles é a concepção anti-hedonista. Para atingir o seu alvo, ele expõe os argumentos que sustentam tal concepção no capítulo 11, e, no capítulo seguinte, passa a refutá-los.

A opinião de que o prazer não é um bem nem em si mesmo (*per se*), nem por acidente (*per accidens*), pretende se sustentar pelas seguintes razões: em primeiro lugar,

(i) como o prazer é um processo sensível (*genesis aisthêtê*) com vistas à natureza, e (ii) o processo é distinto do fim do processo, pois o processo existe em vista do fim que, por sua vez, existe em vista de si mesmo; (iii) o fim deve ser concebido como o bem ao qual visa o processo. Por esta razão, o processo não é um bem e o prazer, sendo um processo, tampouco poderia ser um bem.⁸ Em segundo lugar, (i) como o temperante (*sôphrôn*) evita os prazeres⁹ e (ii) é ele quem serve de modelo para a busca do bem; por isso, o prazer não deve ser considerado um bem. A terceira razão é a de que o prudente (*phronimos*) busca o que não é penoso, e não o que é prazeroso, logo, (i) se o prudente busca o bem e (ii) este é

7 Cf. EN X 2: 1172b9-10 e I 12: 1101b27-31.

8 Esse argumento certamente é de Platão, pois está presente em *Filebo* 53c-55c. Riel (2000, p. 47) e Frede (2005, p. 189) também localizam o argumento no diálogo referido. Ver também *MM* II 7: 1204b4-1205a7. O argumento, a meu ver, não parece ser fiel ao que procurou dizer Platão, pois, ainda que, segundo o mesmo, alguns sábios tenham dito que o prazer, em geral, é devir, a sua própria concepção não seria a de que todo prazer seja ruim por ser um vir a ser, mas apenas os impuros, aqueles que são misturados com a dor, que são um processo sensível de restauração do estado natural, pois nascem de um estado dolorido de falta ou carência; esses são, comumente, os prazeres do corpo. Aos olhos do filósofo estagirita, porém, Platão estaria se referindo a todo prazer e não apenas ao corporal.

9 É provável que este argumento se refira ao diálogo *Fedon* (68c) de Platão, no qual ele afirma que o temperante evita os prazeres corporais, enquanto o intemperante busca tais prazeres a ponto de se tornar escravo deles. Mais uma vez, Platão estaria criticando apenas o prazer corporal e não todo e qualquer prazer, como parece pressupor Aristóteles. Sobre este ponto ver também Frede (2005, p. 190).

antes o que não é penoso do que o que é prazeroso, conclui-se que buscar o bem é evitar o que é penoso e não perseguir o prazeroso. A quarta razão é a de que o prazer é um impedimento do exercício do pensamento,¹⁰ e se o impede, então ele deve ser considerado não acidentalmente, mas essencialmente um obstáculo para a realização da prudência. Assim, (i) se prazer é um impedor da prudência e (ii) nada que seja bom a impediria, então o prazer não poderia ser um bem. A quinta razão é a seguinte: (i) como todo bem é produzido por uma arte (*technê*), e (ii) não há arte que produza o prazer, segue-se que o prazer não poderia ser um bem.¹¹ A sexta e última razão é a de que, (i) como as crianças e os animais perseguem os prazeres e (ii) eles não são capazes de perseguir o bem que deve ser perseguido para o ser humano, isto seria um sinal de que o prazer não poderia ser um bem ou o bem supremo.

Em seguida, no capítulo 12, Aristóteles passa a refutar tais opiniões anti-hedonistas. A refutação da opinião de que o prazer não é um bem se baseia no argumento de que mesmo que o prazer seja um processo (*genesis*), ainda assim é um erro dizer que ele não é um bem. Com efeito, cometem tal erro aqueles que ignoram as seguintes distinções. Em primeiro lugar, assim como o bem tem um sentido duplo, isto é, absolutamente (*haplôs*) ou relativamente (*tini*), o seu contrário, o mal, também o terá. Em segundo lugar, as naturezas (*phuseis*) e as disposições (*hexeis*), quando aplicadas às categorias de bem ou de mal, estão abertas a esse duplo sentido, bem como os movimentos (*kineseis*) e os processos (*geneseis*). Isso porque esses, por provirem de naturezas ou disposições particulares, também receberiam tais atributos.

É preciso, para o Estagirita, estabelecer certos matizes à concepção do prazer como um processo. Em primeiro lugar, alguns processos tidos como maus absolutamente, podem ser bons relativamente e de fato escolhidos por alguém.¹² Em segundo lugar, certos processos não são bons em absoluto, pois

10 EN VII 11: 1152b16: “*empodion toi phronein hai hêdona*”. Esta também parece ser uma concepção do diálogo *Fedon* (66c) de Platão, pois, o fato de os prazeres impedirem o pensamento, como aqueles próprios do estado apaixonado, justifica a tese de que seria um bem para alma se libertar do corpo.

11 Esse argumento parece se referir ao diálogo *Górgias* (462a-465d) de Platão, em que a retórica e outras habilidades como a de cozinhar não são consideradas verdadeiras artes (*technai*), pois não produzem um bem, mas apenas bens aparentes que servem apenas para deleitar. Ver também Frede (2005, p. 191).

12 Aristóteles não nos fornece nenhum exemplo, mas poderíamos pensar em um remédio que, embora não seja em absoluto ou sem qualificações algo bom, ele certamente é bom para um paciente

não são desejados em si mesmo, e nem relativamente, isto é, não são geralmente desejados por alguém, embora possam ser desejados por alguém, em certa circunstância, e por certo tempo. Por isso, o Estagirita nos diz que eles são maus em absoluto e, em geral, relativamente, mas não em determinada circunstância e por certo tempo.¹³ A diferença entre o primeiro caso e o segundo, é que no primeiro o processo pode ser regularmente bom para determinadas pessoas; já no segundo, o processo pode ser eventual e pontualmente bom para determinadas pessoas em situações extremas. Em terceiro e último lugar, alguns processos não são de modo algum bons e, portanto, não são realmente, mas apenas aparentemente prazerosos, pois são acompanhados de dor e são buscados como remédios para aliviarem a dor.

Com tais distinções, o filósofo refuta a tese de que o prazer não poderia ser considerado um bem, mesmo que ele seja compreendido como um processo ou movimento. O cerne da refutação encontra-se no argumento de que o processo também pode ser considerado um bem, senão em absoluto, ao menos relativamente. Donde se conclui que dizer que o prazer é um processo não implica necessariamente dizer que ele não seja um bem, pois, mesmo que ele seja em absoluto um mal, ainda assim ele poderia ser relativamente um bem. Em suma, como acabamos de ver, a partir do duplo sentido de bem e mal – absoluto e relativo –, o filósofo refuta a tese de que o prazer deve ser tomado como um mal em absoluto se identificado a um processo.

Em seguida (1152b33-1153b8), o filósofo pretende estabelecer em qual sentido o prazer pode ser um bem. Para tanto, é preciso antes conceber o que é o bem. Certamente, para que o prazer possa ser um bem, não poderá prevalecer a concepção de Platão de que ele é um processo de restauração (*kathistasai*) ao estado natural perfeito, estado em que não há carência ou falta, ou seja, o prazer

que o necessite em seu tratamento. Outro exemplo ainda mais esclarecedor é o ato de amputar uma parte do corpo, pois a amputação pode ser boa para um corpo doente no sentido de evitar o falecimento do indivíduo, mas ela não poderia ser boa para o corpo em sua perfeita condição de natureza, para o corpo enquanto tal, o corpo sadio. Neste sentido, o processo de amputação não poderia ser bom em termos absolutos.

- 13 Aristóteles tampouco nos oferece um exemplo que ilustraria uma situação deste tipo, mas poderíamos supor que, por exemplo, não é bom em absoluto comer algo que ninguém, por princípio, comeria, nem mesmo uma pessoa em particular, mas apenas em uma situação de extrema necessidade, como seria o caso em que é preciso comer carne humana para sobreviver quando não há outra fonte de alimento. Tomás de Aquino (1993, § 1485) também exemplifica este caso com o ato de comer algo por extrema necessidade.

é um mero preenchimento de um vazio ou uma falta dolorosa, portanto intrinsecamente misturado com dor.¹⁴

A resposta a esta objeção de caráter platônico surge inesperadamente, sem justificativas ou pormenores aparentes. Aristóteles parte do pressuposto de que o bem é tanto uma atividade (*energeia*), como uma disposição (*hexis*).¹⁵ Com o intuito claro de refutar Platão, Aristóteles concebe o prazer não como um processo, mas como uma atividade ou uma atualização (*energeia*) que pode acompanhar um processo. Neste caso, enquanto acompanhante de um processo, deve-se dizer que ele é acidental, e, enquanto uma atividade, que ele é real.

Segundo o filósofo, o prazer acidental é aquele que sentimos quando estamos em processo de restituição ou reabilitação de nosso estado natural. Por isso, devemos entender tal prazer como sendo concomitante (*kata sumbebêkos*) ao processo restaurador de nossa natureza (1152b34-35). Com efeito, um prazer sentido por alguém em estado de reabilitação não pode ser prazeroso em absoluto, sem qualificações (*haplôs*), ou por natureza (*phusei*) (1153a6). Por exemplo, ninguém sentiria prazer com algo extremamente ácido ou amargo a não ser que esteja doente. Tampouco alguém sentiria prazer em se aquecer com uma manta em um ambiente quente, a não ser que se esteja febril. Por isso, este tipo de prazer só pode ser assim considerado apenas relativamente a alguém que esteja doente ou em estado de debilidade e não em termos absolutos, isto é, ele não pode ser dito naturalmente prazeroso, mas sim acidentalmente, ou melhor, concomitantemente ao processo de superação do estado de debilidade. Por isso, os prazeres que acompanham a convalescença não são em si mesmo prazerosos, mas apenas para aqueles que se encontram em tal estado.

14 A definição do prazer como um mero preenchimento de uma falta dolorosa encontra-se no diálogo *Górgias*, 496c-500e. Também em *Filebo*, 31d-32a, o prazer impuro - misturado com a dor - consiste na reparação de um equilíbrio ou no preenchimento de uma falta. Os exemplos que Platão costuma usar são os processos de saciação da fome e da sede. Em *MM* II 7, Aristóteles faz referência explícita ao fato de que a concepção platônica do prazer como um processo sensível, portanto, corporal, implica pressupor que o prazer surge da dor por um excesso ou falta no corpo, pois, “como a falta e o excesso são penosos; então, onde o prazer surge há dor” (1204b12). Ver também o texto em que Dorothea Frede descreve as várias concepções de prazer nos diálogos de Platão (2009, p. 236-253).

15 Veremos que, no segundo Tratado do prazer, a atividade não será tida como um bem sem mais, pois ela poderá ser boa ou má a depender das circunstâncias em que seja realizada. Ademais, será o julgamento sobre o valor moral da atividade realizada pelo agente moral que servirá de critério avaliativo do prazer e não o fato de ele ser uma atividade que determinará sua boa qualidade moral.

Há, portanto, dois momentos distintos: um em que o estado de natureza está debilitado e o que é bom ou prazeroso diverge do que comumente se julga ser bom e prazeroso; e outro momento em que o estado é aquele em que a nossa natureza física e psíquica se encontra em sua perfeita condição, e o julgamento sobre o que é bom e prazeroso pode expressar o bem e o prazer por natureza. Ou seja, uma pessoa virtuosa e saudável certamente encontra seus prazeres no que é por natureza prazeroso. Como nos diz o filósofo:

Uma indicação de que o prazer é acidental é que nós não fruímos das mesmas coisas quando nosso estado natural está em processo de reabilitação como quando já está reabilitado. Neste último caso, fruímos de coisas que são prazerosas em absoluto; mas durante a reabilitação, fruímos até mesmo de seus contrários. Por exemplo, o ácido e o amargo não são nem por natureza nem absolutamente prazerosos, tampouco são os prazeres por tais coisas (EN VII 12: 1153a3-6).

Como define Aristóteles, o prazer natural é próprio da “atividade dos apetites que pertence à disposição e à natureza que permaneceram preservadas (*hê energeai hen taîs epithumiais tês hupoloipou hexeôs kai phuseôs*)” (1152b35-36). Com efeito, sentimos prazer quando atualizamos nossas potencialidades naturais, sejam elas vegetativas, perceptivas ou intelectivas, isto é, quando exercemos atividades próprias à nossa natureza em estado de não debilidade ou carência física (como uma doença), ou psicológica (como uma loucura, bebedeira ou outro estado de perturbação psíquica) (*tês phuseôs ouk endeoûs ousês*) (1153a2); mesmo que tal natureza seja apenas uma parte ainda saudável em um indivíduo convalescente. Ou seja, mesmo em um estado de debilidade, o prazer que sentimos é próprio da atividade do que permaneceu saudável e apenas concomitante ao processo de reabilitação, portanto, podemos dizer que tais prazeres acidentais são restauradores. Nas palavras do filósofo:

Os prazeres sem dor não admitem excesso. E tais prazeres são por natureza e não por acidente. Chamo de prazeres por acidente aqueles que são restauradores (*ta iatreuonta*). Isso porque o ato de restaurar ocorre por meio da ação do que permaneceu saudável; por isso <o processo> parece ser prazeroso. Assim, o prazer por natureza é aquele que produz uma ação de uma natureza <saudável> (EN VII 14: 1154b16-21).

Isso significa que o prazer é sempre uma atividade ou atualização do que há em nós de saudável ou perfeitamente natural; todavia, ou estamos plenamente saudáveis de modo que o prazer será simplesmente natural, ou estamos doentes e o prazer será tanto uma atividade conforme o que nos resta de saúde, como um concomitante de um processo de convalescença. Neste último caso, ele pode ser dito tanto natural, como accidental ou concomitante.

Desse modo, o prazer que ocorre concomitantemente à convalescença não pode ser identificado ao processo de convalescer. Tampouco poderíamos reduzir todo prazer à categoria de accidental. Afinal, há prazeres absolutamente naturais e há prazeres que são tanto naturais como accidentais. Não há prazer que seja apenas accidental. Durante a convalescença, a parte saudável entra em atividade e é acompanhada de um prazer próprio ao seu exercício e não accidental a ele. Nas palavras do filósofo:

Com efeito, os prazeres não são processos (*genesis*), nem todos ocorrem junto a processos: eles são atividades (*energeiai*), i.e., fins (*telos*). Tampouco eles surgem quando estamos nos tornando algo, mas quando estamos exercitando alguma faculdade. E nem todo prazer tem um fim distinto dele mesmo, mas apenas aquele de quem está se direcionando para a perfeição de sua natureza (1153a10-13).¹⁶

Ou seja, no convalescente, o prazer tem outra finalidade que não ele mesmo: a de aliviar a dor; enquanto no saudável, a finalidade é o próprio ato de ter prazer ao atualizar qualquer faculdade ou capacidade, isto é, ao exercer qualquer que seja a atividade, desde que ela seja saudável. Por isso, a afirmação de que o convalescer é prazeroso pode ser enganadora. Ora, se o próprio convalescer fosse prazeroso, todos nós quereríamos naturalmente adoecer, o que não é o caso. Todavia, como é inegável que temos prazer durante a convalescença, Aristóteles se põe a explicar que tal prazer não o próprio processo de convalescer, mas sim

16 Quanto ao trecho “*all energeiai kai telos*”, cabe sinalizar que compreendemos o *kai* desta frase como expletivo e o traduzimos como *isto é*. Isso porque o prazer é identificado com a atividade e ela é o seu próprio fim, ao contrário do processo, cujo fim *lhe* é extrínseco. Cabe notarmos que, no segundo tratado, a definição de prazer também será a de um fim ou perfeição (*ti telos*), portanto, uma atividade, visto que *energeia* e *telos* são o mesmo. Mais uma vez, podemos dizer que há um compartilhamento de conceitos nos dois tratados, mesmo no que diz respeito à definição de prazer: em ambos os tratados, o prazer é uma atividade.

a atividade que permaneceu saudável no organismo e que, enquanto acompanhante de tal processo, ele é acidental.

Por exemplo, quando dissermos que “um músico fez esta estátua”, devemos entender que ele a fez não enquanto músico, mas enquanto escultor. Para expressarmos em termos aristotélicos esta explicação, deveríamos dizer que “um músico fez acidentalmente esta estátua”, compreendendo *acidentalmente* como não sendo próprio da natureza de *A* fazer *B*, isto é, não é próprio da natureza do músico fazer esculturas. Dizer que não é próprio da natureza de *A* fazer *B* não é o mesmo que dizer que é eventual ou excepcional à sua natureza (este também é um dos sentidos de “por acidente”).¹⁷ Analogamente, se dissermos que “o convalescer é acidentalmente prazeroso”, devemos entender *acidentalmente* como não sendo próprio da natureza do convalescer ser prazeroso ou que não é enquanto um convalescer que este processo é prazeroso. Enfim, os argumentos do filósofo estagirita, como vimos, nos conduzem à seguinte conclusão: se o prazer não é um processo, então ele é uma atividade. Se ele é uma atividade, então ele é um fim em si mesmo, uma perfeição, um acabamento (*telos*), e não um processo cuja natureza é inacabada e cujo fim lhe é extrínseco. Nesse sentido, ele pode ser considerado um bem em termos absolutos e não apenas relativa e acidentalmente.

Em resumo, vimos até o momento que o prazer que acompanha um processo (*genesis*) ou movimento (*kinêsis*) de restauração, como a convalescença, deve ser entendido como acidental. Esse prazer não é ele mesmo um processo, mas uma atividade. Em poucas palavras: a diferença entre o prazer acidental e o natural, é que o primeiro é uma atividade que acompanha um processo “restaurador (*kathistâsai*) do estado de natureza” (1152b34), enquanto o segundo é uma atividade própria ao estado de perfeita saúde.

Isso significa dizer que, ao contrário do que acreditava Platão, o processo não pode ser essencialmente prazeroso, mas apenas acidentalmente por ocorrer em concomitância a certos prazeres. É evidente que, aos olhos do Estagirita, a natureza do prazer não poderia ser definida pelo que lhe é acidental, e, por isso mesmo, Aristóteles fornece a sua definição de prazer corrigindo a de Platão.¹⁸

17 Ver *Met.* V 30 e VI 2 sobre os dois sentidos de *kata sumbebêkos* (como ocorrendo excepcionalmente ou como não sendo por natureza); já para saber mais de sua aplicação para a interpretação do prazer acidental, ver Owen (2010, p. 93-94).

18 Cf. *Filebo* 33c-e e 51b. Ver também Frede (2005, p. 196).

Portanto, não é correto dizer que o prazer é um processo sensível, mas antes é preciso dizer que ele é uma atividade do estado natural (*energeian tês kata phusin hexeôs*) e substituir ‘sensível’ (*aisthêtên*) por ‘desimpedida’ (*anempodiston*) (1153a13-15).¹⁹

Com tal definição, Aristóteles finaliza sua refutação da concepção platônica de prazer como um processo sensível de preenchimento de uma falta dolorosa, falta esta própria a um estado de carência ou de privação. Aos olhos do filósofo estagirita, duas substituições devem ser feitas: em primeiro lugar, o prazer não é um processo, mas uma atividade, ou seja, ele não é um restaurador do estado de natureza, mas a realização de uma atividade própria a tal estado. Em segundo lugar, ele é desimpedido e não sensível, visto que qualquer atividade, sensível ou intelectual, pode ser prazerosa e não apenas sensível. Logo, a condição para ser prazerosa não é que a atividade seja sensível, mas que ela seja desimpedida, visto que qualquer impedimento ao seu exercício também obliteraria a fruição do prazer e seria sempre sentido como penoso.²⁰

Em seguida, Aristóteles continua a refutar outros argumentos anti-hedonistas. Em 1153 a 18-21, a opinião de que os prazeres são ruins pelo fato de haver algumas coisas prazerosas que são nocivas não se sustenta. Isso porque o fato de ser nocivo não torna má a própria natureza da coisa nociva. Seria o mesmo que dizer que a saúde não é boa por despender gastos. Mesmo que, para se recuperar a saúde, seja preciso fazer algo “ruim”, como gastar dinheiro com remédios custosos, nem por isso se curar seria ruim.

Se o que é nocivo não é necessária e absolutamente ruim, também o que é bom não é necessária e absolutamente inócuo. Mesmo que algo seja em si

19 A definição se repete no capítulo seguinte, em 1153b12.

20 Cf. EN VII 13: 1153b2-3. Outro trecho nos fornece explicitamente o que seriam alguns impedimentos (*empodioi*): “como nenhuma atividade impedida é perfeita e a felicidade é uma atividade perfeita, o homem feliz necessita de bens do corpo, externos e da fortuna (*tuchês*), de modo que ele não seja impedido por eles” (EN VII 13: 1153b17-19). Nesse sentido, o impedimento seria ou corporal ou extrínseco à própria realização da atividade. Riel, por sua vez, compreende que o impedimento pode ocorrer tanto por parte do objeto como do sujeito; logo, o desimpedimento é a conjunção da faculdade e de seu respectivo objeto quando ambos se encontram em perfeitas condições. O exemplo que ele fornece é o seguinte: “Quando meu ouvido, por exemplo, ouve belos sons de modo perfeito, sua atividade de ouvir frui um prazer específico (e o mesmo para as outras faculdades). Ouvir, por sua vez, perfeitamente sons desagradáveis não é prazeroso, tampouco o é ouvir de modo imperfeito belos sons” (RIEL, 2000, p. 51, tradução nossa). Farei, mais adiante, no comentário ao capítulo 13 do livro VII, uma análise detalhada deste atributo “ser desimpedida” próprio à definição de prazer.

mesmo bom, ele pode ser, em algum sentido, nocivo. O exemplo fornecido por Aristóteles certamente espantaria Platão: a contemplação, quando excessiva, pode ser nociva à saúde. A contemplação, que é, por natureza, prazerosa, saudável e boa pode ser nociva ou ruim sob certo aspecto, mas isso não a torna essencialmente ruim.

Quanto à opinião de que o prudente evita os prazeres, pois que eles impedem o pensar (1153a21-24), Aristóteles a refuta dizendo que os prazeres próprios do pensar não o impedem, mas apenas aqueles que lhe são alheios (1153a22). Ao contrário, eles nos fazem pensar e aprender mais (*mállon*).²¹ Logo, nada justificaria a opinião de que o prudente evita os prazeres; certamente, o prazer próprio ao pensar não seria evitado, ao contrário, seria por ele buscado.

Aristóteles concorda com a opinião de que não há arte que produza o prazer, porém nos diz que certas artes podem produzir produtos que nos dão prazer. De fato, não há uma arte do prazer, mas tampouco a arte é necessária para a produção de prazer. Ora, a arte não produz prazer, porque ela não produz atividades e sim capacidades (*dunameos*), isto é, objetos capazes de gerar prazer. Mesmo que as artes da perfumaria e da culinária sejam geralmente consideradas artes do prazer, elas não são capazes de gerar prazer, mas antes de produzirem produtos que podem nos dar prazer. Do mesmo modo com relação às outras artes: elas produzem produtos que, por exercerem certa função para o bem do homem, comumente nos dão prazer. Por fim, conforme o curto comentário de Aristóteles sobre essa opinião, podemos inferir que não é a arte que fabrica o prazer e que a opinião de que não há arte que produza o prazer está correta, mas isso não implica que o prazer não possa ser um bem, pois o bem não se reduz a bons produtos. Já fora dito pelo filósofo que o prazer não é um produto, mas uma atividade, e a atividade é um bem desejado por si mesmo; logo, ele é um bem que pode ser desejado por si mesmo.²²

21 Dizer que o prazer próprio ao pensamento nos faz pensar e aprender mais fornece um atributo essencial do prazer presente no segundo Tratado, a saber: o prazer é aquilo que, quando próprio à atividade, é capaz de aperfeiçoá-la. Ademais, também está presente aqui a distinção entre prazer próprio e prazer alheio à atividade que será usada no segundo Tratado (X 5: 1175a30-b33). Isso indica o compartilhamento de certos conceitos e desfavorece a interpretação de que não haveria continuidade alguma entre os dois Tratados.

22 Quanto a este último argumento, ver Tomás de Aquino (1993, § 1496). Sobre a distinção entre produção (*poiêsis*) e ação (*praxis*), que é um tipo de atividade cujo fim é ela própria, ver EN VI 4.

O capítulo 12 termina com a refutação das seguintes opiniões exibidas no capítulo anterior, a saber:

1. a opinião de que o homem temperante evita os prazeres e busca um estado de ausência de dor;
2. a de que o prudente persegue o que não é penoso; e
3. a de que as crianças e os animais perseguem os prazeres e não o bem.

Aristóteles as refuta com base em um único argumento: mesmo que nem *todos* os prazeres sejam bons, *alguns* prazeres são absolutamente bons.²³

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), isto é, os que são excessivos, aqueles com relação aos quais o intemperante é dito intemperante” (1153a32-34). Vemos aqui, explicitamente, Aristóteles utilizar o mesmo critério de Platão que estabelece, em seu *Filebo* 36c-50e, que o prazer ruim ou falso é o prazer impuro, ou seja, misturado com dor, e este comumente é corporal e excessivo. A diferença, porém, é que se para Platão a maior parte dos prazeres corporais é ruim, para Aristóteles, o prazer corporal não é nem bom nem ruim, mas quando ruim, certamente envolve dor e excesso.

Segundo o Estagirita, em *EN* VII 4 1148a22-b5, os prazeres corporais são, por princípio, necessários e neutros, ou seja, eles não são em si mesmos nem bons nem ruins, mas, quando excessivos, envolvem dor, portanto tornam-se ruins. Isso significa que o prazer corporal não é nem absolutamente ruim, nem absolutamente bom, mas é ruim apenas relativamente, seja quanto ao seu objeto, quando impróprio, seja quanto ao modo deste objeto ser desejado, quando excessivo. No caso dos adultos, são os prazeres corporais em excesso que provocam a dor da qual quer se ver livre o prudente e que fazem do homem um intemperante.

Em *EN* III 12, Aristóteles nos diz que a gênese da intemperança está nas crianças que não foram educadas de modo a controlarem seus apetites. Logo, se há uma tendência natural de vivermos segundo os apetites, deve-se educar a criança para que ela se torne obediente, pois “em um ser que não pensa, o desejo pelo prazer é insaciável e indiscriminado, e a prática de apetites aumenta a tendência inata, e se são grandes e intensas sucumbem o raciocínio” (1119b8-12).

23 Ou seja, aqueles prazeres conforme o nosso perfeito estado de natureza. Cf. *EN* VII 4: 1148a2 e ss.

Ora, quanto mais tivermos apetites excessivos, menos seremos capazes de agir em conformidade com a razão, por isso 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.

Em suma, tudo o que o filósofo estagirita parece querer é evitar uma concepção essencialista do valor moral do prazer corporal, visto ser este o alvo predileto de Platão. Ele nos mostra que os prazeres corporais não podem ser considerados bons ou maus sem qualificação, pois eles são bons se moderados e ruins se excessivos. Nem todo prazer corporal é excessivo, obviamente, mas apenas ou sobretudo aquele que é perseguido pelo intemperante e evitado pelo temperante. Segundo o filósofo: “temperança e intemperança concernem a tais prazeres de que participam os animais inferiores e, consequentemente, 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, isto é, à comida, à bebida e ao sexo são mais suscetíveis ao excesso e, quando excessivos, são censuráveis por nos pertencer não enquanto somos homens, mas animais. Ou seja, trata-se de um comportamento antes bestial do que propriamente humano se comprometer, sobretudo, com esses prazeres e desejá-los acima dos outros (1118b3-4).

Depois de ter refutado, no capítulo 12, as opiniões que negam a possibilidade de o prazer ser um bem e estabelecer que ele é um bem por ser uma atividade e não um processo, Aristóteles, no capítulo seguinte, pretende refutar àqueles que dizem que o prazer não poderia ser o bem supremo e acaba, como veremos, assumindo, de modo hipotético ou dialético, uma tese hedonista radical – a de que o bem supremo poderia ser um prazer – a título de refutação ao anti-hedonismo.

O capítulo 13 inicia-se com a exposição de uma espécie de disputa entre dois argumentos contrários: um argumento hedonista atribuído a Eudoxo²⁴, e outro anti-hedonista atribuído a Espeusipo (1153b1-7). O argumento de Eudoxo é o seguinte: o prazer é um bem (*agathon ti*), já que todos concordam que o seu oposto, a dor, é um mal. A refutação de Espeusipo inicia-se com a afirmação que são dois os opostos do maior: o menor e o igual. Analogamente, ainda que a dor seja um mal, o oposto da dor pode ser tanto o prazer, como um estado neutro: nem doloroso, nem prazeroso. Por isso, que o prazer seja oposto à dor não

24 A atribuição é explicitada apenas em EN X 2: 1172b18-20.

decorre necessariamente que ele seja um bem, pois o estado neutro, também ele oposto à dor, pode ser um bem. Com efeito, Espeusipo parece ter afirmado que a felicidade consiste em uma vida neutra, livre de perturbações advindas do prazer e da dor.²⁵ O bem, portanto, estaria localizado entre dois males: a dor e o prazer, e deveria ser um estado de neutralidade ou tranquilidade.

Todavia, mesmo que Espeusipo assuma que o prazer seja um mal, ainda assim, o Estagirita supõe que, por mais anti-hedonista que seja sua opinião, ele não poderia assumir que o prazer seja essencialmente ou intrinsecamente um mal (*hoper kakon ti*). De fato, parece no mínimo estranho ou um contrassenso assumir que aquilo que todos buscam seja essencialmente um mal. É possível que nem mesmo Espeusipo o concebesse como um mal *per se*, pois o prazer seria ruim não em si mesmo, mas na medida em que causasse perturbações.²⁶ De todo modo, a explicação de Espeusipo não se sustentaria diante do julgo de Aristóteles, pois “é evidente que os homens evitam a dor como um mal e buscam o prazer como um bem; logo, prazer e dor são antípodas” (*EN* X 2: 1173a12-13). Não haveria, pois, uma dupla oposição do prazer em relação à dor e ao estado neutro, mas apenas uma oposição de mão dupla: prazer *versus* dor.

Em seguida (1153b7-13), depois de ter demonstrado que o argumento de Espeusipo é falho e que, portanto, a visão hedonista parece estar mais próxima da verdade, o filósofo passa a refutar a opinião anti-hedonista de que o prazer não poderia ser o bem supremo. Sabemos que, no livro primeiro da *Ética Nicomacheia*, ele critica explicitamente a opinião da maioria que crê que a vida prazerosa é a vida feliz. Embora o prazer não seja o bem supremo, certamente ele não deixaria de ser uma das causas necessárias da felicidade (*eudaimonia*). Por isso, Aristóteles não passará a defender que um tipo de prazer pudesse ser o bem supremo, senão a título de refutação. Entendemos com isso, que ele não assumirá como tese própria, mas adotará a hipótese de que o bem supremo poderia ser um certo prazer, mesmo que a maior parte dos prazeres seja ruim, tendo

25 Segundo Clemente de Alexandria, Espeusipo dizia que os homens bons visam à ausência de perturbação (*aochlêsius*) (*Stromata* II 22). Sobre tal referência, ver Rapp (2005, p. 211). Em *EN* II 3, depois de ter mostrado que o modo indevido de buscar e evitar os prazeres e as dores tornam os homens torpes, Aristóteles, provavelmente fazendo referência a Espeusipo, diz que “é por isso que também definem as virtudes como certas impossibilidades e quietudes” (1104b24-25), criticando-o em seguida.

26 Quanto a esse ponto, não podemos formular senão conjecturas. Para saber mais, veja Rapp (2005, p. 213-214).

em vista única e exclusivamente refutar a concepção anti-hedonista que diz exatamente o contrário.

Para defender tal hipótese, o filósofo faz uso de dois argumentos. O primeiro afirma que certo prazer poderia ser o bem supremo (1153b7-24) e o segundo que o prazer é, em certo sentido, o bem supremo (1153b25-32). O primeiro pode ser resumido no que se segue: mesmo havendo prazeres ruins, nada impede a possibilidade (*ouden kôluei*: 1153b7)²⁷ de que um certo prazer seja o bem supremo. Do mesmo modo, o fato de haver certos conhecimentos ruins não impede que um possa ser o melhor dentre todos. Visto que nada impede tal possibilidade, a conclusão é obtida a partir de duas premissas verdadeiras, a saber:

1. visto que cada disposição (*hexis*) exerce suas atividades sem impedimentos e a felicidade é uma atividade desimpedida de todas ou de uma disposição, a saber, a mais desejável; e
2. como toda atividade desimpedida é prazerosa;²⁸ logo,
3. o bem supremo seria um certo prazer (*eiê an tis hêdonê to ariston*).

A conclusão de que um tipo de prazer seria o bem supremo levou diversos comentadores a procurarem uma solução para o dilema posto, a ponto de Christof Rapp,²⁹ fazendo um balanço das muitas e díspares interpretações, denominar tal tese de chocante – “the shocking thesis”. A nossa interpretação, por sua vez, concorda com a de Aspásio,³⁰ pois entendemos tal argumento como sendo exclusivamente dialético. Aspásio, em seu comentário à *Ética Nicomacqueia* (150.31-152.3), diz que, se o primeiro Tratado for de fato de Aristóteles, o argumento é dialético, *ad hominem* (151.21,26) e, possivelmente, *ad personam Speusippi*. A nosso ver, porém, o argumento é dialético refutativo por ter como alvo a opinião de um adversário e não o próprio adversário. Não seria contra a pessoa de Espeusipo ou contra a pessoa de Platão, mas contra a concepção

27 “*ouden kôluei*” parece indicar a possibilidade lógica da conclusão se seguir, como bem assinalou Rapp (2005, p. 215).

28 Para compreender tal estratégia argumentativa é importante ter em mente que o prazer acabou de ser definido como uma atividade desimpedida (1153a14-15).

29 RAPP, 2005, p. 218-220.

30 ASPÁSIO, 2006, p 18-24, 150.

anti-hedonista que ambos sustentam; mais especificamente, contra a opinião de que nenhum prazer, mesmo que todos sejam bons, poderia ser o bem supremo.

Isso significa que a afirmação de que certo prazer seria o bem supremo tem um efeito meramente refutativo, portanto, dialético. Certamente, Aristóteles não pretenderia se contradizer assumindo tal tese. Há algumas indicações linguísticas que apontam para esta interpretação, como o uso da forma verbal *seria* (*eiê an*: 1153b13) que atenua a atribuição do predicado (certo prazer: *tis hêdonê*) ao sujeito (bem supremo: *to ariston*) e do advérbio *em certo sentido* (*pôs*) contido na seguinte frase presente mais adiante no texto: “Que todos os animais e todos os seres humanos perseguem o prazer é um sinal de que ele, em certo sentido (*pôs*), é o bem supremo” (1153b25-28).

Outros comentadores, como Owen³¹ e Charles,³² pretendem solucionar tal dilema negando que o filósofo tenha definido o prazer como uma atividade. Owen, por exemplo, diz que o objeto do Tratado não é a atividade prazerosa, mas as coisas prazerosas; ou seja, não é o prazer, mas o prazeroso que deve ser entendido como uma atividade, pois são as atividades desimpedidas que nos dão prazer. Com essa interpretação, de fato, a contradição desapareceria, pois a felicidade é realmente uma atividade desimpedida que nos dá prazer, isto é, a felicidade não seria o prazer, mas o objeto de prazer. Afinal, a vida feliz “é prazerosa em si mesma” (*EN* 18: 1099a10-16). Certamente, dizer que a felicidade é prazerosa é bem distinto de dizer que ela é um tipo de prazer.

O problema é que Aristóteles, a meu ver, não está preocupado em definir simplesmente o objeto prazeroso, mas sim o próprio prazer. E este nada mais é do que as atividades prazerosas, isto é, as atividades ou atualizações de nossas capacidades anímicas e físicas, havendo ou não objeto externo que cause prazer. Com efeito, como a investigação do primeiro Tratado tem como objetivo apreender a natureza do prazer de modo a garantir que ela possa ser um bem, acreditamos que Aristóteles não esteja simplesmente definido o objeto prazeroso. Mesmo porque o valor moral do prazer não se reduz à natureza do seu objeto, visto que podemos ter bons objetos, mas desejá-los excessivamente, o que torna o prazer ruim.

31 OWEN, 1977.

32 CHARLES, 1986.

Charles, por sua vez, diz que o termo atividade (*energeia*) é ambíguo e pode querer dizer tanto o exercício como o resultado da atividade, sendo que o prazer deve ser entendido antes como resultado do que como o próprio exercício da atividade. Ora, a ambiguidade de um termo não poderia por si só sustentar uma interpretação ou refutar a sua contrária, mesmo que ela dê certos indícios a favor de uma e não de outra. A concepção de prazer como resultado da atividade, a meu ver, só foi formulada no segundo Tratado, não podendo, portanto, ser apropriada para a definição de prazer do primeiro Tratado.

Segundo Rapp, não há problema algum em identificar a felicidade com um tipo de prazer, visto que cada atividade tem o seu prazer próprio, como fica claro com a tese da diferença específica dos prazeres do livro X. Isso significa que tudo o que Aristóteles queria dizer é que um tipo de prazer é constitutivo da felicidade, mas não é a própria felicidade; pois há uma predicação extensional, mas não identitária entre os sujeitos: felicidade e prazer. O ponto problemático dessa interpretação é que, no primeiro Tratado, esta sofisticada condição de que o prazer é sempre uma atividade que acompanha outra não fora elaborada; logo, no primeiro Tratado, a predicação é sempre identitária com a atividade exercida, enquanto no segundo, é sempre extensional. Cabe fazer a ressalva que a identidade é apenas hipotética e não real. Podemos, inclusive, especular que tal condição foi elaborada no segundo Tratado justamente para dar conta desta armadilha que o filósofo coloca a si mesmo neste momento. Ademais, a pergunta que fica pendente, já que Rapp não responde, é a de saber qual é este tipo de prazer. Tomás de Aquino, como veremos, responde à nossa pergunta sem hesitação: tal prazer só pode ser o contemplativo.

Visto que algum prazer poderia até ser considerado o bem supremo, Aristóteles nos diz em seguida que, nesse sentido, nós podemos compreender por que todos “incluem o prazer na felicidade”: “é por essa razão que todos pensam que a vida feliz é prazerosa e incluem o prazer na felicidade, e com boas razões, já que nenhuma atividade impedida é perfeita, e a felicidade é perfeita” (*EN VII 13: 1153b14-17*). Essa opinião geralmente aceita e já referida em outras passagens da *Ética Nicomaqueia*³³ não postula a identificação da felicidade a um tipo de prazer, pois o que todos pensam é que a vida feliz é prazerosa (*hêdun*) e não que ela seja um tipo de prazer (*tina hêdonên*). Por isso, com boas razões, todos

33 Como, por exemplo, em I 9: 1098b25.

incluem (*emplekousi*) o prazer na vida feliz. Certamente, Aristóteles concorda com a inclusão do prazer na vida feliz, pois, para ele, a vida feliz é em si mesma prazerosa. Vejamos, em seguida, como e por que tal inclusão é necessária segundo o filósofo.

A razão pela qual a vida feliz é necessariamente prazerosa é que ela é uma atividade perfeita (*teleios*), portanto, desimpedida; e toda atividade desimpedida é prazerosa. Ou seja, como a felicidade é perfeita, a sua realização não poderia ser impedida pela falta de certos bens externos, pois um impedimento à sua realização implicaria a sua imperfeição. Afirmar que é preciso exercer de modo desimpedido a felicidade corrobora com a tese que nega a possibilidade de a disposição virtuosa ser, sob quaisquer circunstâncias, a causa suficiente da felicidade. Ora, mesmo o virtuoso certamente depende de bens externos para viver bem. A falta desses bens pode se constituir como fator impedor à realização da atividade perfeita. Os fatores impeditores que são extrínsecos à disposição e ao desejo do agente virtuoso podem ser entendidos, segundo o filósofo, como as adversidades corporais e materiais. Um exemplo extremo que costuma nos fornecer o filósofo é que não seria feliz aquele que, mesmo sendo bom, sofresse grandes e intensas vicissitudes. Porém, não estando em falta os bens do corpo e os da fortuna, a atividade é exercida desimpedidamente.

Ademais, com relação à boa fortuna (*eutuchia*), podemos compreender como sendo tanto bens externos materiais, como a riqueza, o poder político, os amigos e os filhos, como também a boa sorte, pois é matéria de sorte (*tuchê*) ser herdeiro de riquezas, ter boa estirpe, beleza etc.³⁴ O filósofo ressalta que, apesar de a boa fortuna ser necessária para a felicidade, não se poderia identificá-la com a felicidade, mas antes a primeira deve ser definida em relação à segunda. Tanto a ausência como o excesso de fortuna, conclui Aristóteles, são impeditores da felicidade. Isso significa que a fortuna moderada é necessária, mas, quando excessiva, pode atrapalhar por induzir aquele que a possui em excesso à insensatez e arrogância.³⁵

34 Cf. EN I 8: 1099a29-b8. Ver também *Ret.* II 12: 1389a1. Em *Retórica* I 5, boa fortuna consiste em “obter e manter as boas coisas, cuja causa é a sorte (*tuchê*), senão todas, a maioria ou as mais importantes” (1361b39-1362a1).

35 Parece ser evidente que a ausência de fortuna ou sorte (*tuchê*) impede a realização das atividades desimpedidas, portanto, da própria felicidade (*eudaimonia*), como vemos em EN I 9 (1099b9-1100a9). Quanto ao excesso de fortuna, poderíamos supor que ele possa ser prejudicial se nos induzir à negligenciar a aquisição e a preservação da virtude. Agora, se de fato ela seria prejudicial

Em seguida, Aristóteles fornece seu segundo argumento quanto à possibilidade de um prazer ser o bem supremo (1153b25-32). O argumento, à primeira vista, parece ser dialético, entendendo dialético como um argumento que assume a opinião da maioria ou dos mais sábios como um objeto a ser examinado, pois que ele guardaria algo de verdadeiro. O argumento se justifica a partir da tese de que aquilo com o qual todos concordam não pode ser inteiramente falso, a saber: “Que todos os animais e todos os seres humanos perseguem o prazer é um sinal de que ele é, em certo sentido (*pôs*), o bem supremo” (*EN* VII 13: 1153b25-28). Trata-se de um consenso, como parece indicar a citação de Hesíodo que o filósofo estagirita utiliza para mostrar que há algo de verdadeiro no argumento, a saber: “a voz de muitos não é inteiramente insignificante” (*Trabalhos e Dias*: 173). A passagem análoga a esta, presente no livro X, cujo objetivo é refutar o anti-hedonismo de Espeusipo, parece ser ainda mais explicativa:

Aqueles que negam que aquilo que todos buscam (*ephietai*) seja um bem, certamente falam coisas sem sentido. Isso porque dizemos que aquilo que todos pensam assim é. E aquele que se contrapõe a esta crença, dificilmente nos persuadirá de sua própria crença. Se apenas seres irracionais desajassem obter o que é prazeroso, haveria algum sentido no que dizem; mas na medida em que seres inteligentes também o fazem, que sentido teria tal objeção? Talvez até mesmo animais inferiores possuam algo natural mais forte do que eles mesmos que busca o seu bem próprio (*ephietai toû oikeiouagathou*) (*EN* X 2: 1172b36-1173a5).

não é claro e o filósofo não desenvolve essa questão. Todavia, é razoável supor que aquela pessoa que não passasse por nenhuma adversidade não poderia desenvolver certas disposições necessárias para ser um homem bom e, conseqüentemente, feliz. É possível que o excesso de riqueza o impeça de saber lidar com as dores adequadamente, na medida em que não lança o agente em circunstâncias desfavoráveis que lhe obriguem a enfrentar certas dores em vista de agir virtuosamente. Em *Ret.* II 17: 1391a33-b1, o filósofo sinaliza tal dificuldade ao nos dizer que a maior parte daqueles que usufruem de boa fortuna é arrogante e insensata. Para o filósofo, o ideal é ter moderada fortuna: “Ainda que não se possa ser feliz sem bens exteriores, não devemos pensar que aquele que há de ser feliz precisará de muitas e grandes coisas; pois a autossuficiência e a ação moral não requerem tais bens em excesso. É possível realizar boas ações sem ter de dominar a terra e o mar. Com efeito, mesmo com recursos moderados, alguém pode agir virtuosamente (isso é manifesto, considerando-se que simples indivíduos levam a cabo ações valiosas tanto quanto os poderosos, ou até mais); basta dispor de bens exteriores nesta medida, pois será feliz a vida que atue de acordo com a virtude. Sólon também, provavelmente, compreendeu bem o homem feliz ao descrevê-lo, segundo o que pensava, como aquele que, moderadamente provido de bens exteriores, havia praticado as mais belas ações e vivido de modo temperante; porque se pode, com bens moderados, praticar o que se deve” (*EN* X 8: 1179a1-12).

Neste momento, no livro X, em que o mesmo argumento é usado para refutar o anti-hedonismo, ele não parece ser mais de cunho dialético, mas sim científico. Ou seja, a expressão de que todos os seres buscam o prazer não parece ser fruto apenas de um consenso, mas antes da observação do comportamento dos animais irracionais e racionais. Isso porque a busca de prazer se traduz pela busca natural do bem próprio e isso é comum a todos os seres por causa de um princípio interno natural que os impele a buscar o seu bem próprio. Tal princípio, que Aristóteles chama de divino no livro VII (1153b32), é o mesmo referido no livro X, como vimos na citação acima: “até mesmo animais inferiores possuem algo natural mais forte do que eles mesmos, que busca o seu bem próprio”. Certamente, o bem para cada ser varia conforme sua natureza, mas há algo em comum para todos os homens e animais, a saber: todos buscam o prazer na medida em que buscam o seu bem próprio. Seria contra intuitivo afirmar que aquilo a que todos buscam seja um mal para si, pois, se a natureza faz com que todos os animais persigam o prazer, então não poderíamos dizer que a natureza erra por inteiro ou na maior parte dos casos. Assim, a explicação do argumento parece ser antes de cunho biológico ou naturalista no livro X do que dialético, quando aparece no livro VII. Se todos os animais buscam o prazer, parece ser mais do que legítimo afirmar que o prazer possa ser necessariamente um bem, ou até mesmo o bem supremo em algum sentido.

Este segundo argumento seria decisivo para atribuir ao prazer o estatuto de bem supremo, se não fosse pela expressão adverbial “em certo sentido” (*pôs*: 1153b27), que atenua a afirmação identitária. É possível conceber dois sentidos para o advérbio *pôs*: um material e outro formal. Segundo a interpretação material do advérbio, nem todo prazer, mas somente um tipo seria o bem supremo, ou seja, “certo prazer é o bem supremo”. Como inferiu Tomás de Aquino, esse tipo de prazer só poderia ser o contemplativo. Segundo a interpretação formal, o prazer não é absolutamente o bem supremo, mas apenas em certo sentido, isto é, conforme certa inferência hipotética, a saber: se o prazer é uma atividade desimpedida, assim como a felicidade, isso significa que o prazer seria, enquanto atividade desimpedida, identificável à felicidade. Ou seja, o prazer seria um atributo próprio à natureza da felicidade e não a sua própria natureza, visto que esta não é a definição de felicidade. Isso indica que a atenuação não seja gratuita, e, mais ainda, que a interpretação formal do advérbio seja mais razoável, na medida em que a felicidade não é concebida como *um tipo* de prazer, isto é, como *um tipo* de atividade desimpedida do nosso estado natural, mas antes como uma

atividade segundo perfeita virtude que também possui o atributo de ser desimpedida, portanto prazerosa.

Com efeito, o atributo ser desimpedida e, conseqüentemente, prazerosa, por sua vez, não expressa a definição de felicidade, mas é antes uma propriedade que decorre de sua definição. Ou seja, é por ela ser uma atividade segundo perfeita virtude que ela é uma atividade desimpedida e prazerosa. O prazer é antes o efeito e não a causa do desimpedimento. Por isso, assim como interpreta Alexandre de Afrodisia, a felicidade é prazerosa porque ela é realizada conforme a virtude. Ser prazerosa é uma decorrência necessária de sua essência, é um atributo próprio da felicidade, mas não a define enquanto tal.

Segundo Alexandre de Afrodisia, não é o prazer, mas a virtude a principal causa de certa atividade ser desimpedida, pois viver conforme a virtude tem como consequência a ausência de certos impedimentos, pelo menos os impedimentos oriundos da disposição e do comportamento moral do agente. Como a vida feliz é aquela vivida segundo a virtude e não segundo o prazer, a virtude é, em grande parte, a causa de o homem realizar as atividades próprias à sua natureza e de realizá-las de modo desimpedido, visto que o vício ou a falta de regramento quanto aos próprios desejos e emoções impediriam a fruição de uma vida feliz.³⁶

Digo em grande parte, uma vez que a boa fortuna (*eutuchê*) também contribuirá para a livre fruição da felicidade. Há, como podemos notar, dois tipos de impedimento: um intrínseco à própria disposição moral do agente, isto é, se o mesmo é virtuoso ou não, pois está no poder do agente vir a ser ou deixar de ser virtuoso conforme as ações que pratica, e outro extrínseco ao agente, pois não está ou está parcialmente no poder do mesmo ter ou não ter boa fortuna. Se a boa fortuna deve ser entendida como bens do corpo, bens materiais e sorte, então, digamos que os bens do corpo estão parcialmente sob o poder do agente, uma vez que o mesmo pode se cuidar para manter a boa saúde física, mas também pode ocorrer o azar de ele contrair ou sofrer alguma doença imprevisível. Do mesmo modo, os bens materiais estão parcialmente no poder do agente, visto que é preciso trabalhar ou exercer alguma atividade remunerada para obtê-los, mas nem toda sociedade fornece oportunidade de trabalho igualmente para todos os seus membros. Quanto mais desigual for a sociedade, menos

36 Ver Alexandre de Afrodisias, *Problema 23*: 143,13-25, 1990, p. 57.

estará no poder do agente conquistar seus próprios bens materiais. Quanto à sorte, por sua natureza absolutamente contingente, o agente não tem poder algum sobre ela. É preciso, bem sabemos, contar com certa dose de boa fortuna para que não haja impedimento do bem viver.

Contrariamente ao que foi dito, Tomás de Aquino supõe que a identidade entre prazer e bem supremo se explica se interpretarmos que Aristóteles estaria se referindo a um tipo determinado de prazer e não a qualquer um que seja. Tomás entende que, a partir da frase - “talvez eles não persigam o prazer que eles pensam e dizem que perseguem, embora persigam o mesmo prazer (*tên autên*)” (1153b30-1) -, poder-se-ia concluir que todos, por natureza, buscam o mesmo prazer; ainda que, por ignorância ou julgamento incorreto, pensem e digam que buscam outros prazeres. Isso porque, segundo Aquinate, a natureza nos colocou algo de divino, isto é, uma inclinação natural em desejar conhecer. Desse modo, todos estão inclinados por natureza a desejar o mesmo prazer enquanto o mais supremo, a saber, o prazer da contemplação.³⁷ O erro consiste em supor, como faz a maioria, que o prazer corporal é o bem supremo. Certamente, tal suposição se deve ao fato de ele ser o tipo de prazer mais compartilhado por todos, mais perceptível e conhecido, na medida em que envolve coisas necessárias da vida.

Há dois problemas evidentes na interpretação de Tomás de Aquino. O primeiro é que Aristóteles parece estar se referindo ao prazer que todos, incluindo os animais irracionais, perseguem (1153b26). Como os animais não são capazes de contemplar, o prazer contemplativo não poderia ser aquele que todos os seres buscam. O segundo problema é que a frase é ambígua, pois não sabemos ao que se refere o *mesmo* prazer (*tên autên*) que todos perseguem. Certamente, trata-se do mesmo tipo de prazer, mas não que este seja necessariamente o contemplativo, como interpretou o Aquinate.

O tipo de prazer que seria o mesmo para todos, a meu ver, é justamente aquele que é bom em absoluto (*haplôs*) ou por natureza (*phusei*). É justamente aquele que todo animal sente ao realizar o seu bem próprio. O bem próprio varia conforme cada espécie, mas o prazer que lhe acompanha é essencialmente o

37 A interpretação de Tomás de Aquino (1993, § 1511) poderia ser reforçada se fosse assumidamente uma tese aristotélica a de que a vida feliz é a vida contemplativa. Não examinaremos em detalhe esse ponto, mesmo assim, gostaríamos apenas de ressaltar que, em *EN X 7*, não se afirma a identidade entre o prazer contemplativo e a felicidade, mas entre a atividade contemplativa e um tipo de felicidade, a saber, a mais perfeita. Logo, a identidade se produz entre a atividade contemplativa e a felicidade perfeita, e não entre o prazer da atividade contemplativa e a felicidade em geral.

mesmo, a saber: um prazer natural, isto é, uma atividade desimpedida conforme a natureza de cada ser. Ademais, se o prazer contemplativo fosse o bem supremo, Aristóteles não poderia ter afirmado linhas acima que até mesmo a contemplação (*theôrein*) pode ser nociva se excessiva (1153a19-21).

Por fim, depois de ter formulado a hipótese de que certo prazer poderia até ser o bem supremo, Aristóteles conclui o capítulo demonstrando, mais uma vez, que o prazer é um bem, visto que a negação desta concepção produz inconsistências (1154a1-7). Assim, por via negativa, chega-se à conclusão de que a vida feliz é necessariamente prazerosa. O argumento se sustenta a partir da refutação de três inconsistências. A primeira delas é a seguinte: (i) se o prazer, ou seja, a atividade prazerosa, não for um bem, então (ii) o homem feliz não viverá prazerosamente, o que é incongruente. A segunda mostra que (i) se o prazer não fosse bom, tampouco ele seria necessário ao homem feliz; porém, (ii) como o prazer é necessário à felicidade, então ele deve ser um bem. A terceira refutação consiste em dizer que (i) se o prazer não fosse nem bom, nem mau, (ii) também a dor, sendo o seu contrário, não seria nem boa, nem má, e não teria porque evitá-la; logo, (iii) a vida do homem feliz poderia ser penosa, ou não seria mais prazerosa do que a dos outros homens, o que é evidentemente falso. Desse modo, o Estagirita conclui o capítulo 13 com a tese de que o prazer pode necessariamente ser um bem, caso contrário, a vida virtuosa não seria em si mesma prazerosa e poderia ser evitada como se fosse penosa.

Depois do exame sobre o prazer em geral, Aristóteles, no capítulo 14, continua a empreitada para provar não mais que a sua natureza em geral pode ser boa – isso ele já fez no capítulo precedente –, mas que a do prazer corporal pode ser boa. A prova se faz por meio da refutação da opinião certamente platônica³⁸ que diz que alguns prazeres podem ser bons – os belos (*kalai*) e desejáveis (*hairetai*) –, embora a maioria dos prazeres, que são os corporais, seja ruim. O intuito do capítulo é mostrar que eles não são ruins neles mesmos, mas que podem se tornar ruins se desejados em excesso.

O argumento inicial para refutar tal opinião anti-hedonista não é em nada sofisticado (1154a8-21). Vejamos: se o prazer corporal fosse ruim, a dor, que lhe é oposta, seria boa. Como não é verdade que a dor seja boa, o seu oposto é o que é bom, ou seja, o prazer; logo, o prazer corporal também pode ser bom. A

38 Cf. *Filebo* 36c-50e.

explicação de que o prazer é bom simplesmente por ser oposto à dor não parece ser tão persuasiva. Se fosse assim, todo prazer seria bom e toda dor ruim, o que não é o caso.

Porém, adiante, acresce o filósofo que, se o prazer corporal é necessário, de duas uma: “ou os prazeres necessários são bons no sentido de que o que não é ruim é bom; ou eles são bons até certo ponto” (1154a13-14). O refinamento da argumentação aparece quando o filósofo opta pela segunda alternativa em detrimento da primeira e nos fornece as condições pelas quais o prazer corporal pode ser “até certo ponto (*mechri*)” bom ou ruim. Com efeito, como o prazer corporal é aquele que sentimos quando suprimos nossas necessidades físicas, ele não poderia ser ruim em si mesmo, mas seu excesso sim.

A explicação consiste em dizer que, do mesmo modo em que há disposições (*hexeis*) e movimentos (*kinêseis*) que não comportam excesso, como a disposição virtuosa, tampouco os seus respectivos prazeres poderiam ser excessivos. Por outro lado, há também aquelas que são excessivas, como a disposição intemperante, cujo prazer também será excessivo. Em suma, o prazer, a depender da disposição a qual ele esteja vinculado, poderá ser ou não excessivo.³⁹ Se for assim, conclui o filósofo:

É possível haver excesso nos bens corporais, e o homem vil é vil por persegui os excessivos e não os necessários; pois todos se deleitam de algum modo com comidas saborosas, vinhos e prazeres sexuais, mas nem todos como se deve (*hôs dei*) (EN VII 13: 1154a16-19).

Isso significa que o prazer corporal é necessário e bom quando não excessivo e que o modo excessivo de senti-lo o torna ruim não em si mesmo, mas relativamente a quem assim o sente. Há, neste caso, não um desvio no objeto, mas no modo de buscá-lo. Uma coisa é ter prazer com o que não se deve, com objetos indevidos; outra coisa é ter prazer como não se deve, isto é, excessivamente.⁴⁰ Aristóteles, portanto, quer mostrar que de fato há objetos corporalmente prazerosos que são necessários, mas que podem promover uma sensação prazerosa

39 Vemos aqui o que poderíamos chamar de um prenúncio da tese, elaborada no segundo Tratado, em que a natureza moral do prazer é determinada pela atividade que ele acompanha. No caso, não será mais a disposição virtuosa, mas sim a atividade virtuosa oriunda da disposição correspondente que o bom prazer acompanhará.

40 Sobre esse ponto ver EN VII 4 e III 11.

ruim. A comida, a bebida e o sexo são tais tipos de objetos que, se desejados excessivamente, tornam o prazer nocivo. Até mesmo a contemplação pode ser nociva se excessiva, mas isso não significa que ela passe a ser em si mesma ou em absoluto ruim.⁴¹

A pergunta que o filósofo estagirita se coloca agora é a seguinte: se os prazeres corporais excessivos, próprios do intemperante, são ruins, o seu contrário, a dor, deveria ser boa? Para o temperante, a ausência de prazeres excessivos não é dolorosa, mas para o intemperante sim. Este persegue o prazer excessivamente e evita não apenas a dor excessiva, mas qualquer dor. Como a ausência de prazer é penosa para o intemperante, ele procura suprir tal ausência ou falta dolorosa perseguindo incessantemente o prazer. É desse modo que ele se torna escravo da sua necessidade de ter prazer. Isso significa que nem toda dor deve ser considerada ruim simplesmente por ser oposta ao prazer; talvez, inclusive, seja preciso sentir a dor da falta de prazer quando este é impróprio ou é desejado excessivamente. Assim, se nem todo prazer é bom, tampouco toda dor seria ruim em termos absolutos (*haplôs*).

Em seguida (1154a22-b21), Aristóteles pretende demonstrar por que os prazeres do corpo são reputados como os mais desejáveis para muitos, embora, como já foi dito no início do capítulo, eles não possam ser considerados bons em absoluto, mas apenas em certo sentido. A argumentação é estrategicamente persuasiva, pois consiste em mostrar que as causas desta reputação se aplicam para alguns casos, mas não podem ser tomadas como verdadeira sem absoluto (1154a24). Ou seja, não é verdade que o prazer corporal seja o mais desejável dentre os prazeres, mas é verdade que assim ocorra em alguns casos. Isso não significa que ele seja ruim e tenha que ser recusado por ser o mais desejável para algumas pessoas, a não ser que ele seja prejudicial. Mais uma vez, tudo o que Aristóteles pretende é refutar a opinião que nega a possibilidade de o prazer corporal ser bom. Para o filósofo, como veremos, o prazer corporal pode ser dito um bem quando ele não for excessivo e prejudicial (*blaberaí*).

As razões pelas quais os prazeres corporais parecem ser os mais desejáveis são duas. A primeira delas é que eles expulsam a dor (1154a26-b1). Em geral, os prazeres corporais servem como remédios restauradores (*iatreiai*) de um estado débil ou em falta. A segunda é a sua intensidade. Com efeito, para a dor intensa,

41 Ver EN VII 12: 1153a18-21. Ao contrário do que diz Tomás de Aquino (1993, § 1519), pois, para ele, a contemplação, por ser um bem em si mesmo, não admitiria excesso.

o prazer corporal intenso (*sphodrai*) é buscado como se fosse uma droga para aliviar a dor. Justamente por isso, a tendência é que ele seja buscado excessivamente e, se assim o for, ele se tornará um prazer ruim.

Tais características atribuídas ao prazer corporal justificam a opinião sustentada por Platão e Espeusipo de que este tipo de prazer seria em si mesmo ruim. Porém, devemos fazer jus aos matizes propostos por Aristóteles compreendendo que, apesar de alguns prazeres corporais serem considerados ruins e outros prazerosos apenas acidentalmente, ainda assim é possível haver aqueles que sejam bons, e que, portanto, a natureza do prazer corporal não poderia ser considerada absolutamente (*haplôs*) ruim.

Os prazeres absolutamente ruins são próprios daquelas ações de uma natureza vil (*phaulês phuseôs*). Já aqueles que são usados como remédios para restaurarem um estado debilitado são acidentalmente prazerosos. Podemos dizer que, no primeiro caso, o intemperante busca o prazer pelo prazer; enquanto que, no segundo caso, o convalescente busca o prazer não por ele mesmo, mas para compensar uma dor. Um deve ser dito moralmente condenável, e o outro pode ser dito acidentalmente bom.⁴²

Neste momento, Aristóteles retoma a distinção entre prazer natural e prazer acidental feita em *EN* VII 12, sobretudo em 1152b34. O prazer que acompanha um processo de retorno ao estado natural, portanto, de aperfeiçoamento (*teleoumenôn*) (1154b2),⁴³ pode ser, enquanto acompanhante, considerado acidentalmente bom. Ele não pode ser dito bom por natureza, pois ele não é próprio a um estado natural que em nada carece. Tampouco ele seria necessariamente ruim por acompanhar tal restauração. Todavia, ele pode ser considerado bom apenas por acidente, já que ele é dito prazeroso não nele mesmo, mas por acompanhar um retorno ao nosso perfeito estado de natureza. Diferentemente, o prazer natural é dito prazeroso nele mesmo, pois é próprio da atividade de nosso estado natural preservado ou da parte que permaneceu saudável.

42 Como a característica essencial do prazer indevido é a de ser excessivo e a do prazer acidental é a de ser um compensador da dor ou restaurador da saúde, Aubry (2005, p. 242) os distingue em duas classes: o primeiro seria excessivo e perverso, na medida em que é buscado por alguém vil segundo a lógica do máximo prazer e o mínimo de dor; enquanto o segundo seria apenas patológico, na medida em que é buscado por alguém doente ou debilitado segundo a lógica da compensação ou alívio da dor excessiva.

43 O mesmo termo é atribuído para a definição do processo acompanhado de prazer acidental em 1153a10-14.

Isso explica que o processo de convalescença seja sentido como prazeroso, porém, ele é apenas *acidentalmente* prazeroso, e tal prazer é apenas *acidentalmente* bom (1154b2); visto que é a atividade da parte saudável que é *naturalmente* prazerosa. Como define o filósofo mais adiante:

Os prazeres sem dor não admitem excesso. E tais prazeres são por natureza e não por acidente. Chamo de prazeres por acidente aqueles que são restauradores (*ta iatreuonta*). Isso porque o ato de restaurar ocorre por meio da ação do que permaneceu saudável; por isso <o processo> parece ser prazeroso. Assim, o prazer por natureza é aquele que produz uma ação de uma natureza <saudável> (1154b16-21).

Além da distinção entre prazer natural e accidental, Aristóteles nos fornece outra distinção, a saber, aquela entre prazer natural (*hêdea phusei*) e, o que poderíamos chamar de prazer “antinatural”⁴⁴. O prazer natural não envolve dor (1154b15), pois não é excessivo, o que é evidente se tomarmos como exemplo a ação virtuosa. Tal ação é prazerosa por natureza, portanto, não envolve dor psíquica, embora possa envolver dor física, como é tipicamente o caso da ação corajosa. Como diz o filósofo, “a ação segundo a virtude é prazerosa ou sem dor – certamente não é penosa” (*EN* IV 1: 1120a26-7). Já o prazer “antinatural” ou contrário à natureza envolve dor. A dor aqui referida é o sofrimento causado pela ausência ou falta do prazer, visto que não ter prazer é doloroso para quem o busca excessivamente (1154a20-21). É patente que, neste momento, Aristóteles usa o mesmo critério que Platão para distinguir o prazer bom e puro, isto é, não misturado com a dor, do prazer falso e impuro, isto é, misturado com a dor.⁴⁵

Em poucas linhas, podemos dizer que o prazer natural é conforme o estado perfeito de natureza, que pode ser entendido como um estado de saúde, enquanto o prazer antinatural é contrário a tal estado e se constitui como espécie de doença moral. Já o accidental é concomitante ao estado de debilidade da saúde, portanto, de doença física ou psíquica.

Também em *EN* VII 4: 1148a22-b5, o Estagirita estabelece a distinção entre prazer por natureza (*phusei haireta*), contrário à natureza (*enantia*) e intermediário

44 Além do prazer excessivo, próprio da disposição intemperante ou *acrática*, o prazer bestial também é considerado antinatural; porém, o primeiro se encontra no campo moral, enquanto o segundo o extrapola. Sobre o prazer bestial, ver *EN* VII 5: 1148b15-20.

45 Cf. *Filebo* 36c-53c.

ou neutro (*metaxu*). Aqueles que são desejados (*haireta*) por natureza, e não de modo excessivo, são belos e bons, como “a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas prazerosas do mesmo tipo” (1147b30). Os neutros são os prazeres necessários corporais que, em si mesmos, não são nem bons nem ruins, mas, se desejados excessivamente, tornam-se ruins, e, moderadamente, tornam-se bons. Já os contrários à natureza são todos aqueles cuja fonte é ruim e/ou o modo de desejar é excessivo, portanto, são contrários à razão (*para ton logon*). Por isso, o critério que determina a qualidade moral do prazer, além do seu objeto ser correto, é a forma moderada de desejá-lo. Assim, o prazer corporal, quando incide sobre um bom objeto e é fruído moderadamente, é naturalmente prazeroso.

Isso significa que o prazer corporal não precisa estar reduzido ao estatuto de ser acidentalmente prazeroso, como se fosse somente um compensador da dor; nem poderia ser inteiramente ou em todos os casos eticamente reprovável, como se fosse somente um tipo de prazer desejado pelo intemperante (*akolastos*) ou descontrolado (*acrático*).⁴⁶ Ele pode ser, segundo Aristóteles, um bem, se o seu objeto e o modo de desejá-lo forem bons, isto é, se forem conforme a disposição temperante.

Além de sua característica de compensar ou aliviar a dor, a segunda razão pela qual o prazer corporal parece ser o mais desejável é a de que ele é perseguido devido a sua intensidade (*sphodrai*) por algumas pessoas que são incapazes de desfrutar de outros tipos de prazeres (1154b3-16). Conforme nos diz o filósofo, embora a necessidade de se ter prazer intenso seja causada pela dor de certas condições fisiológicas específicas de algumas pessoas, se tal prazer não for excessivo e prejudicial, não seria problemático desejá-lo (1154b4-5).

Ele nos fornece alguns casos que exemplificam essa situação de necessidade fisiológica em que o prazer corporal é usado como um supressor da dor. Em primeiro lugar, ele nos diz que muitos, por certa constituição física, não têm outra fonte de prazer, senão o corporal. Há pessoas, por exemplo, em que o estado de neutralidade de sua natureza é penoso, pois, segundo os fisiólogos,⁴⁷ os movi-

46 Que o acrático busca prazeres corporais excessivos sem ter escolhido deliberadamente, ver *EN* VII 4: 1148a6-7; quanto ao intemperante buscar tais tipos de prazer deliberadamente, ver VII 7: 1150a19-20 e 12: 1153a33-4.

47 Dos fisiólogos (*phusiologoi*) a que se refere Aristóteles, pelo menos um é reconhecidamente Anaxágoras, que diz que “toda sensação é acompanhada de dor (*meta lupês*)” (frag. A 92); ao contrário do que pensa o Estagirita, que diz que “para toda sensação há um prazer correspondente” (*EN* X 4: 1174b20-1).

mentos e as atividades sensíveis, como os atos de ver e ouvir exigem um esforço penoso e contínuo que precisa ser compensado com prazeres corporais intensos. Os jovens, por sua vez, vivem em uma espécie de estado de intoxicação, como uma embriaguez, pois a própria juventude é prazerosa (*hêdu hê neotês*), porém, por estarem em fase de crescimento e de alterações fisiológicas contínuas e dolorosas, eles necessitam sentir prazeres corporais intensos.⁴⁸ Por fim, no caso do melancólico (*melancholikos*), por ele ter certa disposição natural que produz um constante estado de irritação e desejos sempre violentos, ele precisa dos prazeres corporais igualmente violentos ou intensos (*sphodrai*) que funcionem como atenuadores ou apacadores da dor. Ou seja, não basta que o prazer seja restaurador, ele deve ser tão intenso quanto for a dor que o melancólico estiver sentindo.⁴⁹ Nesses três casos, como as pessoas que se encontram nessas condições têm necessidade de sentir prazeres corporais intensos, há uma tendência para que elas se tornem intemperantes (*akolastoi*) e viciosas (*phaûloi*).

Como vimos, há prazeres corporais acidentais, excessivos e intensos, por um lado, e, por outro, os necessários e naturais. Os excessivos são ruins, portanto, contrários à natureza. Os acidentais são aqueles que acompanham um processo de restauração da natureza, e podem ser bons ou ruins apenas acidentalmente. Os intensos são aqueles que funcionam como um remédio (*iatreias*) que alivia a dor intensa de certos estados, como o estado melancólico. Tais prazeres intensos podem ser ruins se também forem excessivos e prejudiciais.

48 Também em *Ret.* II 12: 1389a3 e ss, Aristóteles descreve o jovem como aquele que prontamente dá vazão aos seus apetites e, dos prazeres corporais, o sexual é o que ele mais obedece e menos tem controle sobre. Isso porque o prazer afrodisíaco é dito, em *Probl.* XXX: 955a34, como aquele que alivia o excesso. A comparação entre a embriaguez e a juventude também é feita em *Probl.* XXX, pois o vinho aquece a região onde pensamos e temos esperança, tornando-nos eufímicos (palavra derivada dos termos *eu*, de bem, e *timia* de *thumos*, ânimo): “é por isto que todos têm o desejo de beber até a embriaguez, pois o vinho, excessivo, torna-nos, a todos, esperançosos, como a juventude aos meninos: pois, se a velhice é desesperançada, a juventude é, por sua vez, plena de esperança” (955a1-4) (Tradução de Elisabete Thamer).

49 O termo melancolia significa, literalmente, bÍlis negra, e, origina-se da composição de dois termos: *melaina*, que vem de *melas* (negra) e *cholê* (bÍlis). Em *Probl.* XXX, o desequilíbrio na constituição física do melancólico, tanto por enfermidade como por natureza, é explicado em termos fisiológicos como uma mistura da bÍlis negra quente e fria. Conforme cada mistura há um tipo específico de melancolia (954a1-b5). Cabe ressaltar que o fenômeno também é descrito como a alteração entre depressão e euforia, e, não como costumamos compreender, isto é, como um tipo de tristeza profunda (953a33).

Diferentemente desses últimos, os prazeres corporais necessários, quando desejados moderadamente, são naturalmente bons.

Pelo que foi dito, vemos que os prazeres corporais não são, em absoluto, os mais desejáveis, mas assim parecem ser relativamente a algumas pessoas que se encontram em certas situações de debilidade de ordem fisiológica ou moral. Isso significa que são duas as justificativas para que os prazeres corporais não apenas parecem ser mais desejáveis, mas sejam de fato desejados acima dos outros: uma moral, como no caso do intemperante, que deseja o prazer excessivo em vista dele mesmo; e outra fisiológica, pois os jovens, os melancólicos, os adoentados e outros em estado de debilidade natural desejam tais prazeres não em vista deles mesmos, mas para aliviarem as suas dores. Por essas duas justificativas, podemos compreender por que o prazer corporal é o mais desejado para algumas pessoas, mas isso não implica que ele deva ser condenado e excluído da vida moral, como gostariam Platão e Espeusipo.

O último parágrafo (1154b22-32) parece ser um tanto digressivo, mas acrescenta dois pontos importantes para a análise do prazer. O primeiro ponto é que nossa natureza, por ser complexa, sempre buscará o prazer, visto que este nunca será uma atividade indefinidamente contínua, como não o é nenhuma atividade que realizamos. O segundo ponto é que o prazer é antes repouso do que movimento justamente por ser uma atividade e não um movimento e a natureza da atividade está mais próxima da natureza do repouso do que a do movimento.

A explicação desses dois pontos merece ser mais explorada. Em primeiro lugar, Aristóteles nos explica por que a constituição de nossa natureza nos leva a buscar incessantemente o prazer. A nossa natureza, por ser complexa e não simples como a divina, contém nela mesma a causa da mudança (*metabolê*) e, por causa desta “segunda natureza que nos faz perecer” (1154b22), nenhum prazer pode ser contínuo eternamente. Como estamos em constante transformação, também estão os prazeres que sentimos. Por essa razão, buscamos sempre ter prazer, já que nenhum prazer pode ser indefinidamente contínuo. Este segundo elemento natural ou esta segunda natureza pode ser entendida como sendo o nosso corpo ou nossa matéria, isto é, aquilo que em nós é potencialmente mutável e princípio de morte, mas que a natureza divina não possui.

Em *Metafísica* XII 6-7, o prazer humano e divino também são comparados. Enquanto nós nos deleitamos às vezes e por pouco tempo, deus (*theos*) sempre se deleita (1072b15-25). Segundo o filósofo, deus é o princípio motor imóvel de toda mudança. A sua natureza é pura atualidade ou puro ato (*ousia energeia*)

(1071b20), visto que se estivesse em potência nada garantiria que ele viria se atualizar. Tal substância é imaterial, visto que eterna, pois toda materialidade é princípio de mudança de toda natureza. Sendo eterna, doutro modo o mundo também não seria eterno, certamente é imóvel ou imutável, portanto simples (1072a32). A sua atividade é o prazer, já que o seu prazer é a realização plena e contínua de si mesma, isto é, a sua própria atualização. É possível identificar o primeiro motor com o melhor tipo de vida e o melhor tipo de atividade: o puro pensamento. Deus pensa continua e eternamente, enquanto nós só o fazemos por um breve período de tempo (*mikron chronon*). Deste modo, a atividade contemplativa é a melhor e a mais prazerosa (1072b25). Também em *Ética Nicomaqueia* X, 7, a atividade do pensamento ou contemplativa é dita como sendo a mais contínua, mais do que qualquer outra atividade, “já que podemos contemplar mais continuamente do que podemos fazer qualquer outra coisa” (1177a21).

Como a natureza divina é imaterial, ela não comporta potência (*dunamis*) de mudança e corrupção; por isso, ela é imóvel e eterna (1071b5). A mudança em nós, por sua vez, é oriunda de alguma degeneração (*ponêrian*), pois “assim como o homem que muda é degenerado, também é degenerada a natureza que necessita mudar” (*EN* VII 14: 1154b30). Portanto, como não podemos exercer a mesma atividade continuamente, também não teremos o mesmo prazer indefinidamente. Exercemos variadas atividades e juntamente com essas sentimos variados e descontínuos prazeres.

Em segundo lugar, quando Aristóteles diz que o prazer consiste mais no repouso (*êremia*) do que no movimento (*kinêsis*), Festugière⁵⁰ acredita que esta tese funcionaria como uma razão para mostrar porque o prazer corporal não é o mais desejável, uma vez que os prazeres da alma são um repouso ativo e os corporais são movimentos que permitem excesso. Todavia, não nos parece que essa interpretação seja completamente plausível, pois Aristóteles afirma⁵¹ que alguns prazeres da alma também permitem excesso, como amar ouvir e narrar histórias, passar dias contando fofocas ou mesmo contemplar em excesso.

A nosso ver, seguindo a ordem argumentativa do primeiro Tratado, a afirmação de que o prazer consiste mais no repouso se explica por sua natureza ser

50 FESTUGIERE, 1946.

51 Cf. *EN* III 10: 1117b34-1118a2.

antes uma atividade (*energeia*) do que um movimento (*kinêsis*) ou processo (*genesis*),⁵² ou seja, o prazer consiste mais na atualização de uma potência anímica do que simplesmente no movimento que padece o corpo. Agora, como a nossa natureza é mutável, visto ser composta de matéria, não podemos sentir prazer continuamente. Se o prazer não pode ser contínuo para nós é por causa da constituição de nossa natureza e não da natureza do prazer.

Tendo em vista que o movimento é de natureza processual e inacabada, se a própria natureza do prazer fosse movimento, não poderíamos compreender como que um tipo de substância imóvel, a divina, teria sempre e continuamente prazer. Em suma, mesmo o parágrafo sendo difícil e passível de diversas conjecturas, a concepção de que o prazer é mais próprio ao repouso apenas reafirma que a sua natureza é uma atividade, cuja forma (*eidos*) é acabada ou perfeita desde seu aparecimento, isto é, sua forma é plenamente atualizada desde sempre, portanto não tende para um fim outro que não seja a sua própria realização.

Como veremos adiante, em *Metafísica* IX, 6, 1048b18-35, o movimento é uma ação (*praxis*) que não é fim nela mesma, que necessariamente tende para um fim outro que não a sua própria realização, que é inacabada, imperfeita e limitada; já a atividade é uma ação que é fim nela mesma, que necessariamente tende a ser contínua, que é acabada, perfeita e ilimitada. A característica de não ter limite (*peras*) fornece à atividade a capacidade de ser indefinidamente contínua, ou seja, ao contrário do movimento cuja necessidade de terminar está inscrita em sua natureza (como o movimento de construir uma casa), a atividade não possui em si mesma qualquer necessidade de término (como a atividade de perceber e de pensar). Esta é exatamente a característica que possui o prazer, por ser ele uma atividade. Ele só não é contínuo indefinidamente porque não somos deuses, porque nossa natureza é também material e mutável. Essa concepção certamente reforça a refutação da definição platônica de prazer como sendo um processo sensível, definição esta cujo paradigma é o prazer corporal.

Podemos, resumidamente, concluir o seguinte da análise do primeiro Tratado. Em primeiro lugar, ele parece ser antes refutativo do que propositivo, ou seja, Aristóteles está antes preocupado em mostrar o quão inconsistentes são as opiniões anti-hedonistas, sobretudo as de Espeusipo e de Platão, que pouco se coloca afirmativamente no intuito de definir a natureza e a função moral do

52 Neste ponto, compartilhamos da mesma interpretação de Aubry (2005, p. 261).

prazer. Quanto ao seu aspecto propositivo, os ganhos que podemos retirar são os que se seguem:

1. a definição de prazer como uma atividade desimpedida de nosso estado natural;
2. o prazer não é nem o bem supremo nem o mal em absoluto, mas certamente pode ser um bem;
3. os prazeres corporais não são intrinsecamente ruins, mas apenas quando excessivos, portanto eles podem ser bons sob certas condições; e
4. o critério que determina a qualidade moral do prazer, além de seu objeto ser correto, é o modo moderado de desejá-lo.

Ademais, ao criticar a visão anti-hedonista, Aristóteles, por um lado, concorda com Eudoxo de que tudo o que parece ser prazeroso também parece ser bom (*phainomenon agathon*), mas, por outro lado, como nem tudo o que parece ser bom é bom e como nem todo prazer é bom, ele discorda de que o prazer ou mesmo um tipo de prazer poderia ser o bem supremo. A felicidade é prazerosa por ser necessariamente uma atividade desimpedida, pois que a sua perfeição não admitiria qualquer impedimento, interno ou externo; portanto, ser prazerosa constitui um de seus atributos necessários, mas não poderia ser suficiente para esgotar a sua definição.

Por fim, a conclusão a que chegamos é a de que o prazer, embora não seja o bem supremo, é necessariamente um bem quando for a realização de uma atividade desimpedida de nosso estado natural. Desse modo, fica evidente que Aristóteles compreende que o prazer não deve ser considerado em si mesmo bom ou mau, mas como possivelmente um bem, a depender do caráter moral e do estado de natureza em que se encontra aquele que sente prazer. Distancia-se, com isso, de uma interpretação essencialista do valor moral do prazer, pois o bom prazer é determinado conforme a retitude racional e desiderativa de quem o sente, como será mais bem explicitado adiante.

Análise do segundo Tratado do prazer

O segundo Tratado inicia-se, assim como o primeiro, com a apresentação das razões para se estudar o prazer (1172a19-25), a saber: como o prazer nos é

congenito e dura por toda a vida, e como todos escolhem (*proairoûntai*) o prazer e evitam (*pheugousin*) a dor, é preciso educar os jovens de modo que eles bem administrem a busca do prazer, pois gostar e desgostar do que se deve é fundamental para a formação do caráter virtuoso. Se as nossas ações e emoções são acompanhadas de prazer e dor, se o prazer é um fator motivador determinante de nossas ações, então ser educado para aprender a regular os próprios apetites e, conseqüentemente, ter prazer com o que é de fato bom é moralmente essencial.⁵³

Similarmente ao primeiro Tratado, aqui também as opiniões divergentes sobre o prazer são elencadas, mas de modo resumido, expondo-se apenas a oposição entre o radicalismo hedonista de Eudoxo, para o qual o prazer é o bem (*tagathon*), e o anti-hedonismo de Espeusipo, para o qual o prazer é o mal (1172a26-34).

Quanto à opinião anti-hedonista, Aristóteles nos diz que uns a sustentavam porque de fato acreditavam nela; outros, mesmo não acreditando, assim a afirmavam, pois julgavam ser mais conveniente. Aqueles que não acreditavam, mas afirmavam que o prazer é um mal, têm como estratégia convencer a grande maioria naturalmente inclinada aos prazeres a se afastar deles. O intuito é conduzir os homens para o sentido contrário até que alcancem o meio termo ou a moderação com relação ao uso dos prazeres.

Essa estratégia, porém, mostra-se ineficiente, pois são ineficazes as palavras (*logoi*) quando estas não correspondem aos fatos (*erga*). Aqueles que dizem que o prazer é um mal e são flagrados buscando sentir prazer são imediatamente desacreditados e o efeito contrário se produz, ou seja, quem os vê não apenas desacredita que todo prazer é ruim, como passa a acreditar que todo prazer é bom. Em outros termos, quando as palavras se contrapõem aos fatos percebidos, elas perdem seu valor de verdade. Como não é verdade que todo prazer seja ruim, já que isso não se apresenta na prática, fazer uso de tal argumento é ineficaz, “pois os argumentos sobre as emoções e ações são menos confiáveis (*pistoi*) do que os fatos; e quando eles divergem do que é percebido (*toîs kata aisthêsin*), eles são depreciados, bem como a verdade é desacreditada” (1172a34-b1).

Disto podemos inferir que a verdade, do ponto vista da moral, é prática, isto é, o valor do discurso moral se fundamenta nos fatos percebidos, pois se o

53 É tese bem estabelecida na *Ética Nicomaqueia* que a formação do caráter virtuoso depende do tipo de ação que se faz e sentimento que se tem com relação ao prazer e a dor. Essa relação será mais bem examinada na seção “Problema II: Prazer e virtude”, do próximo capítulo.

discurso não corresponder aos fatos, não será nem crível, nem útil. Ao contrário, todo discurso que se harmonizar aos fatos será verdadeiro e de grande utilidade para o conhecimento e para a vida:

Discursos verdadeiros parecem, portanto, ser de grande utilidade não apenas para o conhecimento, senão também para a vida, pois como se harmonizam com os fatos, eles são críveis (*sunoidoi gar ontes tois ergois pisteuontai*) e assim estimulam aqueles que os compreendem a viver de acordo com eles (1172b4-7).

Em suma, se os discursos e as opiniões, no âmbito ético, estiverem em desarmonia com os fatos, eles não serão apenas falsos, como também ineficazes, pois não cumpriram a finalidade prática de persuadir, incitar e orientar os homens a se tornarem bons, como bem explica Aristóteles ao comentar as opiniões de Sólon e de Anaxágoras sobre a doutrina da mediedade com relação aos bens externos:

As opiniões (*doxai*) dos sábios parecem, portanto, se harmonizarem com os nossos argumentos (*tois logois*). Porém, mesmo que elas sejam um tanto convincentes (*echei tina pistin*), a verdade, nas questões práticas, é discernida dos fatos e da vida (*ek ton ergon kai tou biou krinetai*). Isso porque eles são decisivos (*kurion*) nas questões práticas. É preciso, portanto, examinar o que já foi dito levando em conta os fatos e a vida, e aceitá-lo se estiver em harmonia com os fatos, mas considerá-lo meramente supositivo (*hupolêpton*) se diferirem deles (EN X 8: 1179a17-23).

Por isso, um discurso não pode ter a sua verdade garantida por outro discurso, nem sua capacidade persuasiva se sustentará se não encontrar respaldo na discriminação (*krinein*) dos fatos.

No segundo capítulo do livro X (1172b9-1173a13), o filósofo passa a criticar a concepção hedonista extremada, segundo a qual o prazer é concebido como o bem supremo. Os argumentos que a sustentam são refutados em parte, pois, mesmo que a conclusão seja falsa, é possível preservar o que neles há de verdadeiro. Enfim, o que Aristóteles pretende mostrar é que os argumentos de Eudoxo não garantem a verdade da conclusão, a saber, de que o prazer é o bem; porém, contribuem para a verdade da tese que o próprio Aristóteles defende, qual seja: a de que o prazer é *um* bem. Ou seja, se os argumentos hedonistas são verdadeiros é porque deles se conclui que o prazer é *um* bem, e não que ele seja o bem.

Primeiramente, ele apresenta os quatro argumentos de Eudoxo para identificar o prazer com o bem supremo (*tagathos*) (1172b9-25). O primeiro argumento se constitui do seguinte modo: (i) como todos os seres, racionais e irracionais, desejam obter o prazer; e (ii) aquilo que cada ser busca é um bem para si (*to autôi agathon*); (iii) então aquilo que todos os seres buscam deve ser o bem supremo (*ariston*). O segundo argumento é pela prova negativa, a saber: (i) como a dor é evitada por todos; (ii) o prazer, por ser oposto da dor, é desejado por todos, e se ele é desejado por todos, então ele deve ser o bem supremo. O terceiro argumento consiste em dizer que (i) aquilo que não se deseja como meio para outra coisa nem em vista de outra coisa é mais desejado; e (ii) o prazer é algo desejado em vista de si mesmo (*kath'hautên hairetên*); então (iii) o prazer deve ser o bem supremo; com efeito, isso parece ser evidente porque ninguém se pergunta com qual finalidade desejamos ter prazer. Por fim, o quarto argumento diz que (i) a adição de prazer a qualquer bem (como a conduta justa ou temperante) torna o bem mais desejável; pois (ii) só o bem pode aumentar o próprio bem; logo, (iii) o prazer deve ser um bem.

Quanto a este último argumento, Aristóteles o refutará dizendo que dele não se conclui que o prazer seja o bem supremo, embora possa se concluir que o prazer seja um bem (1172b26-33).⁵⁴ O argumento, todavia, parece contar contra a conclusão a qual Eudoxo pretende chegar. Isso porque um bem pode ser aumentado por outro bem, mas não o bem supremo, que já é maximamente bom. Ou seja, o prazer, se fosse o bem supremo, não poderia se tornar melhor ao ser acrescido a outro bem. Possivelmente, o outro bem, uma ação boa, por exemplo, se tornaria melhor ao ser realizada com prazer, isto é, ao ser acrescida de prazer. Segundo Aristóteles, o bem supremo não pode se tornar melhor com o acréscimo de outro bem, visto que ele é autossuficiente e maximamente bom. Isso significa que o prazer acrescido à felicidade não a tornaria melhor.

Ademais, o prazer, quando acrescentado de prudência, torna-se melhor, por isso ele não poderia ser considerado o bem supremo. Este argumento refutativo fundamenta-se no argumento em que Platão⁵⁵ nega a possibilidade de o prazer

54 Tomás de Aquino (1993, § 1970) comenta esta passagem dizendo que, segundo Aristóteles, Eudoxo apenas prova que o prazer se encontra sob a categoria do bem, mas não que ele seja melhor do que qualquer outro bem. Isso porque também é verdadeiro de qualquer bem que, quando acrescido a outro, torna-se um bem maior do que se estivesse sozinho.

55 Cf. *Filebo*, 60a-61b.

ser o bem supremo, pois o bem supremo não se torna mais desejável por adição de algo e o prazer se torna mais desejável com prudência (*phronêsis*), pois sem prudência, pensamento, memória e opinião verdadeira não seria possível ter uma opinião verdadeira de que se está tendo prazer, nem se poderia reconhecer que afecção está sendo experimentada, nem conservar alguma memória da referida afecção. Ou seja, sem pensamento não é possível saber se está tendo prazer e, muito menos, se este é o bom prazer. Sendo assim, o prazer não poderia ser o bem supremo.

Aristóteles, como vimos, refuta apenas o último argumento de Eudoxo, o que nos leva a supor que os outros argumentos ou são em parte verdadeiros ou já foram refutados anteriormente, visto que o filósofo estagirita não sustenta o hedonismo eudoxiano. O terceiro argumento, de que o prazer é o bem supremo por ser algo desejado em vista de si mesmo, já foi refutado em *EN* I 7. Neste capítulo, o prazer deve ser entendido, juntamente com outros bens como a riqueza, a inteligência e a virtude, como um bem a ser buscado em vista dele mesmo e também como um meio para a felicidade; pois apenas a felicidade é um fim desejado em vista de si mesmo (1097b1-6).

O primeiro argumento parece ser, em parte, verdadeiro, pois se todos os seres, inclusive os racionais, buscam o prazer, não poderíamos afirmar que todos buscam um mal para si; ao contrário, como todos buscam seu bem próprio, o prazer deve contar como um bem. O argumento, neste sentido, é verdadeiro; o que não implica que dele se possa concluir verdadeiramente que o prazer seja o bem, embora certamente seja *um* bem. Como diz o filósofo, provavelmente se dirigindo a Espeusipo: “aqueles que negam que aquilo a que todos buscam é um bem, falam sem sentido” (1172b36-1173a1). O prazer é um bem tanto porque todos pensam e dizem que ele é bom (1173a1), como também pelo fato de todos os seres naturalmente o procurarem: “talvez mesmo em seres inferiores, há algo natural mais forte do que eles mesmos que busca o seu bem próprio” (1173a3-5). O argumento de que o prazer é um bem é verdadeiro, pois é impossível, como diz Tomás de Aquino, que a natureza falhasse em todos os casos.⁵⁶

Em seguida, Aristóteles conclui o capítulo mostrando em que sentido o segundo argumento é verdadeiro (1173a6-13). Já vimos que o prazer, por ser perseguido por todos, deve ser um bem, como foi constatado pelo primeiro

56 AQUINO, 1993, § 1975.

argumento. Porém, aqueles que, como Espeusipo,⁵⁷ negam tal argumento afirmando o contrário não dizem a verdade. O argumento contrário é o seguinte: (i) que a dor seja um mal, não se segue que seu oposto, o prazer, seja um bem, pois (ii) o oposto de um mal pode ser tanto um mal como algo neutro; logo, o prazer, mesmo oposto a um mal, à dor, também poderia ser ele mesmo um mal. Aristóteles nos mostra que este argumento, de natureza lógica, pode ser rapidamente desfeito por outro de natureza prática, conforme o que se constata na realidade: (i) daquilo que os homens se afastam é um mal, e da dor todos se afastam, assim como (ii) aquilo que os homens perseguem é um bem e o prazer todos perseguem; logo, (iii) prazer e dor se opõem enquanto bem e mal.

Mesmo sendo refutado por Aristóteles, o argumento de Espeusipo parece se basear no fato de haver males que se opõem entre si. Um exemplo que, certamente, contaria a favor de Espeusipo, é o fato de que algo ruim pode se opor a algo ruim como o excesso se opõe à falta, pois os extremos em relação ao meio termo são ruins e se opõem entre si. Assim, a covardia, que é um mal, se opõe a temeridade, que é também um mal. Aristóteles não poderia deixar de assumir a verdade de tal exemplo. Porém, a dor não se opõe ao prazer como um mal se opõe a outro mal. Como diz o filósofo: “com efeito, se ambos, prazer e dor, fossem males, ambos teriam de ser evitados; agora, se ambos fossem neutros, nenhum seria evitado ou eles teriam de ser igualmente evitados” (1173a10-12). Contudo, o que vemos é que todos os homens evitam a dor como um mal e procuram o prazer como um bem; por isso, prazer e dor não são opostos como dois extremos maléficos se opõem. Desse modo, ao refutar o argumento de Espeusipo, Aristóteles preserva o que há de verdadeiro no argumento eudoxiano, a saber, que o prazer é buscado enquanto um bem, ao contrário da dor que é evitada enquanto um mal.

No capítulo 3 (1173a13-1174a12), Aristóteles faz o exame crítico das opiniões sobre o prazer de modo muito semelhante ao livro VII, capítulo 12 (1152b33-1153a2), que já examinamos. Desta maneira, não pretendemos fazer aqui a análise do capítulo por completo, mas apenas salientar alguns pontos. Em continuidade com o capítulo anterior, ele expõe e refuta quatro argumentos que defendem que o prazer não seria um bem, tampouco o bem supremo.

57 A atribuição é explícita em *EN* VII 13: 1153b1-7, em que o mesmo argumento é exposto e refutado por Aristóteles.

O primeiro argumento é o da qualidade, pois diz que o bem é uma qualidade, e dizer que algo é bom é dizer da qualidade de algo (1173a13-15). Todavia, como o prazer não é uma qualidade, então ele não seria bom. A refutação aristotélica consiste em simplesmente dizer que a ação virtuosa e a felicidade são atividades e não são qualidades (*poiotêtes*), mas são boas.⁵⁸ Portanto, é falso dizer que o bem se predica apenas da categoria qualidade, pois ele se predica de todas as categorias.⁵⁹ Desse modo, mesmo que o prazer não seja uma qualidade, isso não significa que ele não possa ser um bem.

O segundo argumento é o da natureza determinada e consiste em dizer que o prazer não pode ser bom, já que o bem é determinado (*hôristhai*) e o prazer é indeterminado (*aoriston*), pois admite mais e menos (1173a16-29). Todavia, se o prazer não fosse bom por ser indeterminado, então não deveriam ser boas as atividades virtuosas, pois, mesmo que a virtude não possa ser mais ou menos virtude, a atividade pode ser mais ou menos virtuosa, visto que aquele que a possui pode ser mais ou menos virtuoso. Sabemos que, para Aristóteles, é possível ser mais ou menos virtuoso e agir mais ou menos de acordo com a virtude (1173a19). Neste sentido, é preciso fazer a seguinte distinção: algo pode ser mais ou menos prazeroso e alguém pode sentir mais ou menos prazer; mas o prazer, ele mesmo, a sua natureza, não é mais ou menos prazer. Do mesmo modo, uma vida pode ser mais ou menos feliz e um indivíduo pode ser mais ou menos feliz; mas a felicidade não é mais ou menos felicidade. Se admitir graus fosse a razão pela qual não se pudesse dizer que algo é bom, então não apenas a sensação prazerosa, mas a atividade virtuosa e a felicidade estariam excluídas da categoria do bem.

Com efeito, como este parece ser um argumento de Platão, presente no diálogo *Filebo* (27e), o Estagirita acusa-o de se contradizer ao assumir que todo prazer é indeterminado. Isso porque, segundo Platão, apenas os prazeres misturados são indeterminados, admitindo variação em graus, e não os puros; nesses não há mistura com a dor (52a-d). Ora, se todos os prazeres fossem indeterminados, não poderia haver prazer puro, tampouco haveria uma distinção em dois tipos: misturados e sem mistura.

58 Em *EN VII 12*, Aristóteles diz que o bem pode ser dito da disposição, que é uma qualidade e da atividade, que não é uma qualidade (1152b33).

59 Cf. *EN I 4*: 1096a23-24.

Por fim, fazendo uso da saúde como paradigma, Aristóteles conclui a refutação dizendo que “ser determinado” e “variar em grau de mais ou menos” não são predicados contraditórios, podendo ser atribuídos a um mesmo sujeito, como a saúde. Ou seja, a natureza da saúde é determinada, pois é uma determinada proporção harmônica que pode ser considerada como um estado saudável, mas tal proporção varia conforme cada organismo. Em outros termos, a natureza da saúde é determinada, mas varia em graus, pois não existe na mesma proporção para cada indivíduo saudável. Isso não quer dizer que a natureza da saúde não seja determinada, mas que ela, assim como a beleza, varia conforme o objeto ao qual se predica, isto é, conforme aquele que compartilha da saúde a tenha em maior ou menor grau. Do mesmo modo, a natureza do prazer é determinada e, ainda assim, alguém pode senti-lo em maior ou menor grau.

O terceiro argumento é o da perfeição e consiste em dizer que o bem supremo é perfeito (*teleion*), mas o movimento (*kinesis*) e o processo de geração (*genesis*) são imperfeitos ou incompletos (*ateleis*), e, se o prazer é um movimento, então ele deve ser incompleto, portanto não poderia ser o bem supremo (1173a29-b21). Esse argumento também é de Platão e está presente no diálogo *Filebo* (53c-55b). Aristóteles refuta tal argumento ao negar que o prazer seja um movimento ou processo, como ele já fizera em *EN* VII 12. As razões, porém, que ele fornece são distintas daquelas fornecidas no livro VII. Como vimos, no livro VII, o prazer não é um processo, porque ele é um fim em si mesmo, isto é, uma atividade. Agora, a justificativa é que ele não é um movimento por não possuir velocidade, seja em absoluto, seja relativamente a um corpo. Isso porque podemos chegar ao prazer mais ou menos rapidamente, mas não podemos sentir prazer mais ou menos rapidamente. O fato mesmo de sentir prazer (*hêdesthai*) não comporta velocidade, nem se compararmos duas pessoas que estão, ao mesmo tempo, sentindo prazer. Nas palavras do filósofo:

É possível ter chegado rapidamente ao prazer, do mesmo modo com o ter tido raiva, mas estar tendo prazer rapidamente não, nem mais do que outra pessoa, assim como é possível com o andar, crescer e todas as coisas do tipo. É possível passar a ter prazer rápida ou lentamente, mas não atualizar (*energein*) o próprio prazer rapidamente, isto é, ter prazer (*hêdesthai*) (1173b1-5).

Sabemos que o movimento, ao contrário da sensação prazerosa, comporta velocidade. Um movimento lento é um pequeno deslocamento em um longo

tempo e um movimento rápido é um grande deslocamento em um curto tempo. Apesar de podermos alcançar o prazer a partir de alguns movimentos, como andar, nadar, jogar, o próprio prazer não é movimento, pois sua natureza é completa desde sempre e não processual. Adiante, no quarto capítulo do livro dez, veremos que o filósofo retomará este argumento de modo mais detalhado, pois a determinação da natureza do prazer como um todo acabado implica que ela não seja processual, mas que exista enquanto uma atualização completa e acabada desde o momento em que ele surge. Neste sentido, a realização da natureza ou forma do prazer é pontual, como o ato de ver ou pensar. Alguém pode chegar mais ou menos rapidamente ao ato de ver ou pensar, mas o próprio ato de ver ou pensar é pontual e não processual. O mesmo ocorre com o prazer.

A refutação continua com a negação de que o prazer seja um processo de geração (*genesis*) (1173b5-20). Segundo o filósofo estagirita, o acaso (*tuchon*) não é gerado do acaso, nem mesmo qualquer coisa é gerada de qualquer coisa, mas tudo padece retornando para onde foi gerado. Se o prazer for a geração do que a dor corrompe, deve-se concluir que “a dor é a falta (*endeian*) do estado natural e o prazer o seu restabelecimento (*anaplêrôsis*)” (1173b8-9). Como já vimos também no livro VII, capítulo 12, Aristóteles atribui a Platão a definição do prazer como uma reparação de um equilíbrio ou preenchimento de uma falta dolorosa, pois, se a dor é a privação do que é conforme a natureza, então o prazer seria o restabelecimento.⁶⁰ Ademais, se o prazer for o processo de restabelecimento, então ele será apenas corporal, pois se trata aqui da restauração ao estado natural como sendo um processo que ocorre no corpo. Depois de ter exposto o argumento de Platão, ele passa a explicar por que Platão teria chegado a esta conclusão e pouco se detém para refutá-la. Na verdade, seria mais correto dizer que ele apenas a nega em X 3, uma vez que ela já teria sido refutada em VII 12. Por isso, se a refutação já foi devidamente explicitada no primeiro Tratado, podemos supor, mais uma vez, que há um vínculo conceitual entre ambos os Tratados.

A opinião de que o prazer é um processo de restauração se fundamenta nos prazeres e dores ligados a estados físicos de privação, por exemplo, a fome e a

60 A definição do prazer como um mero preenchimento de uma falta dolorosa ou reparação do equilíbrio encontra-se no diálogo *Górgias* (496c-e) e no *Filebo* (31d-32a). Os exemplos que Platão costuma usar são os processos de saciação da fome e da sede. Tomás de Aquino (1993), por sua vez, explica este argumento de Aristóteles do seguinte modo: a dor se segue quando se está privado do que lhe pertencia naturalmente, já o prazer se segue quando algo que pertence naturalmente ao homem é restabelecido àquele que estava privado.

sede (1173b14). O exemplo da comida é paradigmático, pois, quando alguém se alimenta, a dor da falta de alimento é suprimida; portanto o prazer que acompanha tal processo é, de fato, precedido pela dor da falta. Desse modo, este tipo de prazer acompanha um processo de restauração. Porém, enquanto concomitante ao processo, ele deve ser dito prazer por acidente ou por concomitância; embora o filósofo não se refira aqui ao prazer accidental, visto que isto já foi bem estabelecido no primeiro Tratado. Com efeito, Platão se baseia em uma explicação puramente fisiológica em que o prazer e a dor são meramente processos corporais de falta e preenchimento das necessidades físicas.⁶¹ Contudo, isto não ocorre sempre com os prazeres corporais, mas apenas quando eles acompanham processos de reabilitação e são antecidos pela dor da falta. Ademais, alguns prazeres como o da sensação olfativa, auditiva e visual, do conhecimento, das memórias e das esperanças não são precedidos por dor.⁶² Desse modo, conclui o filósofo, “o prazer não é um processo de restabelecimento, embora possa acompanhá-lo, assim como a dor pode acompanhar um corte (*temnomenos*)”⁶³ (1173b12-13), ou seja, assim como um corte não é uma dor, mas pode ser acompanhado de dor, um processo de restabelecimento ou convalescença não é o próprio prazer, embora possamos sentir prazer durante tal processo. Desse modo, a saciação da fome não é prazer, embora seja acompanhada do mesmo.

Quanto ao quarto argumento, o dos prazeres reprováveis, não é fácil vislumbrar o que o Estagirita pretende com ele (1173b21-1174a8). Aristóteles, de fato, não nega que haja prazeres reprováveis. Ele se preocupa, porém, em determinar quais são os critérios para estabelecer o valor moral do prazer, já que não há apenas prazeres reprováveis. Afinal, o prazer não pode ser por natureza reprovável, senão ele não poderia ser de modo algum um bem. A tese da diferença

61 Em *Filebo*, 31e-33e, Sócrates, ao iniciar o exame da natureza do prazer, começa pelos que são reconhecidamente prazeres, ou seja, aqueles que sentimos ao comer e beber. Porém, tampouco para Platão os prazeres se reduzem aos corporais. Há aqueles que são puros, como o prazer contemplativo. Desse modo, a crítica de Aristóteles não parece ser de todo aceitável; ao menos, não parece ser esta a definição de prazer puro que propõe Platão, pois o prazer que temos com o estudo, as lembranças e as esperanças não são preenchimentos de uma falta física que envolve dor (51b-52b). Para a comparação entre a concepção de prazer para Platão e Aristóteles, ver Riel (2000, cap. 1 “Two paradigms: Plato and Aristotle”).

62 Também em *EN IX 4*: 1166a25-30, memórias e esperanças agradáveis, diz-nos Aristóteles, são prazerosas.

63 O termo *temnomenos* pode ser entendido tanto sendo como uma cirurgia ou como um corte. Acreditamos que este último seja o caso, juntamente com Gauthier, Stewart e Riel.

específica entre os prazeres é a resposta que Aristóteles dá à suposição de que a natureza do prazer seja reprovável.⁶⁴ O argumento, por sua vez, pode ser refutado de muitas maneiras, como Aristóteles mostrará em seguida.

Em primeiro lugar, é possível dizer que tais prazeres não são realmente prazeres, mas apenas para aqueles que são viciosos ou que estão em estados alterados ou em circunstâncias que provoquem alterações; ou seja, certas coisas parecem ser prazerosas relativamente a algumas pessoas que se encontram em certas situações de debilidade natural ou moral. Neste caso, algo que não seja absolutamente prazeroso pode ser tomado por alguém como prazeroso. As faculdades discriminativas certamente se alteram em estados de doença ou de fortes emoções.⁶⁵ Além do caso do vicioso, o filósofo estagirita nos fornece os seguintes exemplos: o doente não pode ser parâmetro para o que é saudável, pois algo pode parecer saudável ao doente, mas não sê-lo realmente. Do mesmo modo, no caso da percepção, uma alteração que debilite o percipiente impedirá que o objeto seja apreendido corretamente; por exemplo, um daltônico não verá o vermelho de um objeto que seja realmente vermelho. Com relação à discriminação do que é prazeroso não poderia ser diferente, ou seja, aquilo que de fato é prazeroso é o que é percebido por alguém que não esteja debilitado natural ou moralmente, a saber, uma pessoa que esteja em perfeito estado natural.⁶⁶

Em segundo lugar, também é possível refutar tal opinião a partir do que podemos chamar de critério objetivo, pois, além do sujeito que sente prazer, o próprio objeto prazeroso deve servir como um critério de referência. A refutação consiste em considerar a diferença específica que há entre os prazeres a partir de suas fontes. Há belas (*kalôn*) fontes, mas há também as vergonhosas (*aischrôn*). Por isso, não são todos os prazeres reprováveis, mas apenas aqueles cuja fonte é vergonhosa. Por esta mesma razão, Aristóteles nos diz que o prazer produzido pelo amigo e pelo bajulador diferem em espécie, pois o bajulador visa somente dar prazer ao outro e não o seu bem, enquanto o amigo visa o bem do outro e não simplesmente dar prazer. Neste sentido, é reprovável o prazer cuja fonte é a bajulação, mas

64 Gauthier (2002), seguindo Burnet, compreende que Aristóteles, uma vez tendo refutado a opinião de Espeusipo de que nenhum prazer é bom, passa agora a refutar a opinião de Platão, expressa em 1152b10 e 20-22, de que a maioria dos prazeres, a saber, os corporais, é ruim, embora alguns prazeres, a saber, os puros, sejam bons.

65 Sobre este ponto, ver o *Tratado do Sonho* ou *De Insomniis*, de Aristóteles.

66 Este ponto já foi mais bem explicado em EN VII 12. Cf. EE VII 2 1235b31-1236a1.

elogiável se a fonte for a amizade. Outro exemplo são os prazeres infantis, que diferem dos prazeres dos adultos, pois nenhum adulto, a princípio, escolheria viver como uma criança por toda a vida para maximamente desfrutar de prazeres infantis. Um adulto que assim escolhesse, fruiria de prazeres reprováveis e seria, de modo censurável, um adulto infantil. Do mesmo modo, ninguém, a princípio, desejaria sentir prazer em fazer atos extremamente infames, mesmo sem quaisquer consequências punitivas, pois este seria um prazer reprovável. Ao contrário, são prazeres louváveis aqueles que provêm de bela fonte e de um bom caráter, isto é, de ações que escolheríamos fazer e nos dedicaríamos a fazê-las, mesmo se não nos dessem prazer, como ver, lembrar, saber e possuir virtudes. O fato de, supostamente, estas atividades não implicarem prazer traduz a tese defendida pelo filósofo de que uma ação boa não é boa por ser prazerosa, ou seja, de que uma ação boa não é necessariamente prazerosa e que não precisaria ser prazerosa para ser desejada. Ou seja, o bem é desejado por si mesmo, independentemente do prazer que possa dele resultar. Há, portanto, primazia do bem sobre o prazer; não que o bem exclua o prazer, mas, antes do que o prazer, o bem é o que deve mover nossos desejos e ações. Por isso, mesmo se não nos desse prazer, desejaríamos o que é bom⁶⁷. Desse modo, o que é de fato bom é naturalmente e por princípio desejável, mesmo que não seja apazível.

Em suma, os prazeres diferem seja com relação à qualidade moral do objeto prazeroso, seja com relação à qualidade moral daquele que o sente. Em alguma medida, vemos aqui um prenúncio da tese da diferença específica entre os prazeres, que será mais bem desenvolvida no capítulo 5 do livro X. Por enquanto, podemos constatar que a diferença entre os prazeres não faz uso de um critério puramente accidental. Com efeito, veremos que há certos prazeres que necessariamente acompanham certas atividades por lhes pertencerem e não porque eles acontecem casualmente de acompanhá-las. Há prazeres que são próprios das atividades virtuosas e outros próprios das viciosas, o que explica o fato de que o temperante jamais encontraria prazer nas atividades que costuma realizar o intemperante. Por isso, na mesma medida em que as atividades do intemperante devem ser evitadas, também devem ser os prazeres que lhes são próprios.⁶⁸

67 Cf. EN X 3: 1174a4-8. Sobre esse ponto ver seção “Problema II: Prazer e virtude”, do próximo capítulo.

68 Sobre esse ponto, é interessante ver o “Problema 2: que os prazeres não são os mesmos em tipo” de Alexandre de Afrodísia, em *Problemas Éticos* (1990).

No capítulo 2, Aristóteles pretendeu mostrar em que sentido Eudoxo estava errado, embora não estivesse totalmente. Por um lado, a sua concepção do prazer como sendo o bem supremo não se verifica na realidade, pois nem seus argumentos, nem o fato de haver prazeres reprováveis sustentam tal hedonismo extremo. Por outro, mesmo que o prazer não seja o bem supremo, não poderia ser excluída a possibilidade de que ele seja um bem sob certas condições criteriosas já anunciadas no capítulo 3, mas que serão mais bem desenvolvidas no capítulo 5. Esta parece ser a solução dada a partir dos argumentos que refutam tanto a opinião de que o prazer é um mal em absoluto, como a de que ele seria o bem em absoluto.⁶⁹ O capítulo 3, portanto, conclui o que foi investigado do início do Tratado até aqui com a seguinte afirmação: “Parece, portanto, estar claro que nem o prazer é o bem supremo (*tagathon*), nem todo prazer é desejável (*hairesetê*), e que alguns prazeres são desejáveis neles mesmos (*hairesetai kath’hautas*), diferindo os prazeres especificamente ou por suas fontes” (1174a9-11). Ou seja, o prazer não é o bem supremo porque há prazeres reprováveis; e, justamente por haver prazeres reprováveis, nem todo prazer deve ser desejado. Porém, aqueles cuja fonte é boa, como a sabedoria e a virtude, estes não apenas são desejáveis por si mesmos, como também devem ser desejados, ou seja, devemos aprender a desejá-los.

Para finalizarmos a análise do segundo Tratado, passemos da parte crítica (do capítulo primeiro ao terceiro) para a parte positiva (1174a14-1176a29: dos capítulos 4 e 5). Depois de examinar as divergências das opiniões, as suas contradições e insuficiências, o filósofo diz que começará por um novo início para explicar com mais clareza o que é (*ti estin*) o prazer ou qual é a sua qualidade essencial (*poion ti*).⁷⁰ Será sobre esta definição que iremos nos deter.

69 Irwin (2007, p. 169) sintetiza bem essa trajetória argumentativa: “Ele [Aristóteles] simpatiza com alguns dos argumentos que Aristipo e Eudoxo usam para defender o hedonismo (EN 1172b9-25), mas não acredita que eles possam sustentar o hedonismo. Acredita que ajudam a responder a tese exagerada de que o prazer não é um bem de modo algum. Ele concorda com os hedonistas ao acreditar que o prazer é *um* bem, mas rejeita a afirmação mais forte de que o prazer é o bem” (1172b26-35).

70 Aristóteles procede da mesma maneira no *De Anima*. Todo o primeiro livro é dedicado ao exame crítico (*historia*) das opiniões sobre a alma e o início do segundo livro à sua própria definição de alma, no qual ele diz “começar novamente” para determinar a natureza de seu objeto, a alma, com mais precisão e clareza (DA II 1: 412a2).

A definição é formulada tanto em contraposição à natureza do movimento e da geração, como em comparação com o ato de ver (1174b33-35). Aristóteles nos fornece gradativamente os atributos do prazer até chegar à definição propriamente dita. O primeiro atributo é ser um todo completo. Trata-se de dizer que o prazer não é um processo de geração, nem um movimento, pois tanto um quanto o outro são de naturezas inacabadas, ao contrário do prazer, que é um todo acabado indivisível. Dizer que ele é um todo completo significa dizer que, ao contrário do que Platão afirmava, o prazer pode pertencer à categoria do bem, isto é, ele pode ser um bem, tendo em vista que ele não é um movimento e nenhum movimento, para Platão, poderia estar na categoria do bem. Ser um bem é ser um fim ou perfeição e não algo imperfeito e inacabado, que visa um fim, mas que não é ele mesmo um fim. Pois bem, o prazer é um certo fim ou perfeição (*ti telos*), o que garante a possibilidade de ele ser um bem. Se é um todo completo, ele é, como o ato de ver, um certo fim ou perfeição. Tudo o que o filósofo quer é garantir como este argumento é a possibilidade de o prazer ser um bem, o que implica refutar a tese platônica de que ele é movimento. Garantir que ele possa ser um bem não nos garante que ele o seja de fato; para tanto, como veremos, o filósofo lança mão de outros dois atributos: ele pertence (*oikeia*) a uma atividade e ele aperfeiçoa (*teleioi*) esta atividade a qual pertence. Pertencer a uma atividade significa ter sua natureza determinada pela natureza da atividade, o que implica afirmar que a qualidade moral do prazer depende da qualidade moral da atividade que ele acompanha. Eis a garantia de que um prazer é de fato bom: quando ele pertence a uma boa atividade. Eis a função do prazer: aperfeiçoar tal atividade. Passemos a análise de cada um desses atributos: ser um todo completo, ser certo fim ou perfeição, pertencer a uma atividade e aperfeiçoar tal atividade.

A argumentação para se chegar à definição de prazer não é clara, tampouco é fácil de compreender. O filósofo inicia a argumentação fornecendo o primeiro atributo do prazer ao compará-lo com o ato de ver. Ora, se ele é um todo completo, então é porque ele é como o ato de ver, que não necessita de nada que venha a completar a atualização de sua forma ou essência (*eidos*). Este primeiro argumento prova que o prazer não é um movimento, pois diz que todo movimento, por ser um meio para um fim, é incompleto (*ateleios*) até que seja finalizado, e o prazer, por ser um fim em si mesmo, é completo desde o início (1174a19-b9). Sabemos que todo processo de mudança, portanto todo movimento e toda geração, só acaba quando chega ao seu término e quando a consideramos a partir da totalidade de sua duração. Como diz Aristóteles:

Todo movimento envolve tempo (*en chronôi*) e existe em vista de um fim, como a construção; ele é completo (*teleia*) quando produziu o que visava produzir. Portanto, ele é completo apenas no inteiro tempo ou no término. Em suas partes e nos tempos que ocupam, todos os movimentos são inacabados e diferentes em espécie entre si e do todo (1174a19-22).

O movimento, cuja natureza é processual e divisível, não pode ser dito em si mesmo como um todo completo, mas apenas se considerado em sua inteira duração e a partir de sua finalização. Por exemplo, só dizemos que o processo de construir uma casa se completa com a construção da casa, que é a finalidade de tal processo. As partes do processo de construção são movimentos inacabados que ocorrem em períodos de tempo distintos, como as ações de fazer a fundação, preparar o cimento, colocar os blocos, as colunas etc. Essas partes são distintas entre si e do processo de construir considerado como um todo ao qual pertencem. Como as suas partes são distintas e inacabadas, o movimento, enquanto um todo, não pode ser considerado pelas suas partes, e sim em sua inteira duração e em sua finalização ou atualização completa de sua forma (*eîdos*). O prazer, ao contrário, é acabado, pois sua forma é completamente atualizada desde sempre ao surgir e não existe senão em vista de si mesmo; ou seja, ele não tem nenhuma outra finalidade senão a sua própria existência.

Se o prazer não é um movimento, então resta apenas que ele seja, assim como o é a atividade de ver e pensar, uma atualização completa ou perfeita de sua natureza. Como o capítulo 4 é um tanto lacunar quanto às explicações dos conceitos, parece ser adequado recorrermos às definições de movimento (*kinêsis*) e de atualização ou atividade (*energeia*) fornecidas no sexto capítulo do livro IX da *Metafísica* (1048a35-b9); capítulo no qual Aristóteles distingue, por analogia, atualidade e potencialidade.

Segundo o filósofo, *kinêsis* e *energeia* são tipos de ações (*praxeis*) e toda ação é uma atualização de uma potência, isto é, uma *energeia* – termo que, por sua vez, significa tanto atualização como atividade. Sabe-se que toda mudança ou movimento é atualização de potência, mas nem toda atualização de potência é uma mudança, pois há um tipo de atualização que é completa e esta o Estagirita denomina de atividade (*energeia*). O movimento (*kinêsis*), por sua vez, é uma ação com limite (*peras*), ou seja, uma ação ou atualização incompleta (*energeia atelês*)⁷¹ que

71 Cf. também DA II 5: 417a16.

cessa ao atingir o seu fim. Já a atividade é uma ação completa, cujo fim lhe é intrínseco e que não cessa por si mesmo, sendo por natureza interminável.

Há, portanto, ações que têm limite e outras que não têm. As que têm limite não são fins (*telos*) nelas mesmas, mas existem em vista de um fim a ser obtido ao término da ação. Esta ação não é completa ou perfeita e Aristóteles a denomina de movimento. Há ações que são ilimitadas e estas são as que o fim é a sua própria realização. Esta ação é completa ou perfeita e Aristóteles a denomina de atividade (*energeia*). No caso da atividade, a atualização de sua natureza é completa desde o seu surgimento, ou seja, é igualmente plena em qualquer período do tempo, ao contrário do movimento, cuja atualização da natureza ou forma (*eidos*) se efetiva no decorrer do tempo.

Akrill (1997, p. 145), em seu belo artigo “Energeia and Kinêsis”, expõe com clareza as três características que definem a atividade distinguindo-a de movimento: (i) ausência de limite; (ii) continuidade indefinida; e (iii) atualização por completo em qualquer período do tempo. A continuidade indefinida e ilimitada, sem outro propósito primeiro senão a realização de si mesmo, permite que a atividade seja realizada sem cessar, como é o caso do primeiro motor, divino e sem matéria, capaz de pensar e ter prazer sem cessar; ao contrário de nós, seres materiais, complexos e mutáveis, que não realizamos a mesma atividade sem cessar por sermos incapazes, pois constantemente mudamos e assim nos exige nossa matéria corporal, caso contrário, seríamos deuses e pensaríamos e teríamos prazer *ad infinitum*, como nos mostrou o filósofo em *EN VII*, 14, 1154b22-32. Disto podemos inferir que a necessidade de parar de ser realizada não é própria à natureza da atividade, enquanto o movimento tem que parar ao chegar ao fim por uma necessidade própria à sua natureza.

Sabemos que a ação moral, diferentemente da produtiva, possui fim em si mesma.⁷² A produção de uma casa é um movimento, cujo fim, a casa, lhe é extrínseco (1174a20). A ação produtiva, portanto, é uma atualização que se completa com o seu próprio término. Já as atividades como pensar, sentir e agir moralmente são completas em si mesmas e o fim primeiro⁷³ é a sua própria realização; como diz o filósofo, “a completude (*teleia*) está contida nelas”

72 Ver *EN I* e *VI*.

73 Denomino fim primeiro aquele em vista do qual algo primeiramente existe. O ter prazer, assim como o perceber e o pensar, existem primeiramente em vista deles mesmos, mas, secundariamente, em vista da sobrevivência e do bem viver ou *eudaimonia*.

(*Met.* IX 6: 1048b22). Por isso, em *EN X 4*, ele diz: “o ato de ver parece ser completo (*teleia*) em qualquer momento de sua duração. Nada lhe falta que irá mais tarde completar a sua natureza (*teleiôthêsetai to eîdos*)” (1174a15-16). Do mesmo modo com prazer: “ele é um todo (*holon*), não haveria momento algum em que se pudesse tomar um prazer cuja essência (*eîdos*) viria a se completar ao longo do tempo” (1174a17-18). Isso não significa que essas atividades não ocorram no tempo, mas que a atualização de sua forma é instantânea, isto é, sua forma é completa desde o início do exercício da atividade. Não há necessidade da passagem do tempo para que ela venha a ser o que ela é, como ocorre com o movimento.

Com relação à atualização completa, Aristóteles também a explica como a ocorrência de uma atividade que se expressa segundo dois aspectos verbais em grego: o *infectum* e o *perfectum*. O primeiro aspecto retrata a continuidade da ação e o segundo, o estado resultativo da ação. Ou seja, quando realizamos a atividade de ver, como exemplifica o filósofo, estamos vendo e nos encontramos em um estado resultante da ação de ver, isto é, vemos e acabamos por ver ao mesmo tempo. Estamos vendo e nos encontramos em estado de afecção visual provocada pelo objeto visível. Da mesma maneira, exercitamos o pensamento e nos encontramos em estado cognitivo. Em outros termos, poderíamos dizer que quando vemos já vimos. Trata-se de um presente acabado. Por isso, nem o presente (*eu vejo*), nem o pretérito perfeito (*eu vi*) traduziriam o aspecto verbal contido no gerúndio composto: *tendo visto*. O aspecto verbal matizado por esta locução da língua portuguesa é o do presente acabado, isto é, nem presente, nem passado, mas algo intermediário. Quando estamos vendo, poderíamos dizer que vemos e já vimos ao mesmo tempo, portanto, vemos tendo visto. Nas palavras do filósofo:

Ao mesmo tempo, nós estamos vendo (*horâi*) e vimos (*heôrake*), estamos compreendendo e compreendemos, estamos pensando e pensamos (enquanto não é verdade que, ao mesmo tempo, estamos aprendendo e já aprendemos, ou, estamos sendo curados e já fomos curados) (*Met.* IX 6: 1048b23-25).

O mesmo é dito nas *Refutações Sofísticas*, quando Aristóteles procura mostrar que ver difere de fazer ou produzir: “É possível ao mesmo tempo fazer e ter feito a mesma coisa? Não. Mas é possível ver algo e ao mesmo tempo ter visto a mesma coisa” (178^a9).

Aristóteles nos fornece outro exemplo: “estamos vivendo e vivemos” ou “eu vivo e tenho vivido”. Não se trata, neste caso, de um processo de geração, pois o processo é um movimento que se completará e cessará com o seu término. Por isso, não podemos dizer que alguém caminha e que já caminhou enquanto esta pessoa estiver caminhando; da mesma maneira, para aquele que está construindo, se curando, vindo a ser, mudando ou se movendo (1048b30-3). Por outro lado, podemos dizer que alguém está vendo e já viu, está pensando e já pensou ao mesmo tempo. Daí conclui o filósofo que este último caso é uma atividade (*energeia*) e o primeiro, um movimento (*kinesis*) (1048b35).

Em suma, ao vermos, o ato mesmo de ver já está completo e a sua forma perfeitamente atualizada. Não passamos gradativamente da cegueira à visão a cada ato de ver. O prazer, seguindo esta analogia, é uma atualização completa, ou seja, enquanto sinto prazer já me encontro em estado de fruição. É este aspecto de completude que parece indicar o que é ver ou ter prazer. Desse modo, não poderíamos dizer que o ato de ter prazer não existe no tempo. Ele é antes um ato que acontece agora e pontualmente do que um vir a ser que se desenrola ao longo do tempo. Não há, portanto, a necessidade de tempo para que a sua atualização se complete, pois que ela já é completa desde o instante em que passou a existir. Tomás de Aquino comenta de modo esclarecedor esta passagem ao dizer que um espaço de tempo não pode ser acrescentado à realização do prazer, pois o prazer não necessita de um tempo a mais para completar a sua forma, como necessitam aquelas atualizações que são processuais. Por exemplo, o momento de geração de um ser humano requer uma quantidade de tempo para que a forma humana esteja perfeita, já o prazer é uma atualização de uma forma acabada, que não precisa ser aperfeiçoada ou completada⁷⁴. Assim, conclui Aristóteles o seu primeiro argumento ao dizer que “a essência (*eîdos*) do prazer é completa em qualquer instante do tempo. Por isso, é evidente que o prazer não é o mesmo que o movimento, sendo um certo todo e algo completo (*holôn ti kai teleiôn*)” (1174b6-8). Dizer que sua atualização é completa desde que passou a existir implica dizer que o prazer é antes uma *energeia*, no sentido de atualização completa, do que um movimento, no sentido de atualização incompleta, como bem distingue o filósofo em *Metafísica* IX 6:

74 AQUINO, 1993, § 2007.

Todo movimento é incompleto (*atelês*), como o estar diminuindo, aprendendo, andando, construindo: esses são movimentos e são incompletos. Não é, pois, a mesma coisa que, ao mesmo tempo, está andando e andou, ou está construindo e construiu, ou está se gerando e se gerou, ou está se movendo e se moveu: são coisas distintas. Também são distintos o que move e o que moveu. Mas a mesma coisa, ao mesmo tempo, está vendo (*horâi*) e viu (*heôrake*), está pensando (*noei*) e pensou (*nenoeke*). Denomino este de atividade (*energeia*) e aquele de movimento (*kinêsis*) (1048b28-35).

Por fim, se o prazer certamente é uma atualização completa (*energeia teleia*),⁷⁵ então podemos inferir que ele é uma atividade e que, a partir de uma passagem do *De Anima*, ele deve ser entendido como uma atividade sensível de fruição. Como atesta o filósofo, temos a sensação de prazer quando, por meio da faculdade perceptiva, percebemos algo como sendo bom:

A sensação é, então, como a simples asserção ou simples pensamento (*noein*) e quando há algo prazeroso ou doloroso, a sensação, como que afirmando ou negando, busca ou evita. Com efeito, sentir prazer e dor é exercer uma atividade, por meio da faculdade perceptiva, em direção ao bem ou ao mal enquanto tais (*kai esti to êdesthai kai lypeisthai to energein tēi aisthêtikēi mesotēti pros to agathon ē kakon*) (DA III 7: 431a8-13).

É preciso ter em mente que, na *Ética Nicomacheia*, o filósofo estabeleceu uma analogia entre prazer e ver e não uma identificação. Ele mesmo insiste na distinção entre sensação e prazer no segundo Tratado.⁷⁶ No *De Anima*, esta identificação tampouco ocorreria. Trata-se de compreender que o prazer não é idêntico, por exemplo, à sensação de ver, mas que pode ser entendido como uma atividade em direção ao bem ou ao que percebemos como sendo bom, portanto, uma atividade que depende deste tipo particular de percepção. Ou seja, se aquilo que vemos também o percebemos como sendo bom, então temos simultaneamente a sensação de ver algo e ter prazer com o que vemos. Como se pode notar, há duas atividades simultâneas: a de ver algo e a de sentir prazer ao estar vendo algo. Em termos gerais, podemos traduzir do seguinte modo: há,

75 Assim também concebem Gosling e Taylor (1982), cap. "Kinesis and Energeia", paragrafo 16.2.6, p. 312.

76 Cf. EN X 5: 1175b30-36

simultaneamente, a atividade de apreender algo como sendo bom e a atividade de sentir prazer com isto que parece ser bom. O prazer, portanto, é uma atividade perceptível, pois nós o percebemos quando o sentimos. Não haveria prazer se ele nos passasse despercebido. Assim, o prazer é uma atividade perceptível de fruição que ocorre necessariamente quando algo nos parece ser bom, isto é, quando se nos manifesta um bem aparente (*phainomenon agathon*). É importante enfatizar que o prazer, mesmo que ele seja uma atividade dependente da percepção, também pode ocorrer quando imaginamos, lembramos ou pensamos em algo bom; enfim, quando simplesmente algo nos aparece como sendo bom.

Visto que o prazer é um tipo atualização completa (*teleios*), devemos esclarecer mais detidamente este atributo. Sabemos que *teleios* se diz, ao menos, de três modos, como atesta *Metafísica* V 16. Será, pois, esclarecedor compreender em que sentido o filósofo atribui ao prazer tal predicado. O primeiro e o segundo sentidos nos interessam mais do que o terceiro. O terceiro sentido diz que consumado ou acabado é aquilo que foi finalizado. Neste sentido, algo é *teleios* quando está finalizado, acabado ou consumado, como o movimento, por exemplo. Como vimos em 1174a19-b6, ele seria completo apenas quando finalizado e poderia ser considerado um todo unicamente a partir de seu fim. O prazer, porém, não pode ser dito completo neste sentido, mas no primeiro, a saber: completo *per se*, do qual parte alguma pode ser retirada, mesmo porque ele não é um todo completo, cujo fim lhe é extrínseco, mas é ele próprio um fim ou completude em si mesmo.⁷⁷ Ao primeiro sentido, portanto, cabe bem a tradução por *completo*, a saber: “algo fora do qual não se pode tomar parte alguma, por exemplo, o tempo completo (*teleios*) de cada coisa é aquele fora do qual não se pode tomar nenhuma parte de tempo” (1021b13-15). Ao segundo sentido é mais adequada a tradução por *perfeito*, a saber: “aquilo que, quanto à excelência (*aretê*) e ao bem (*eu*), não se pode ser superado em seu gênero; como um médico e um músico são perfeitos quando nada falta em relação à forma (*eidos*) de sua excelência própria” (1021b15-18).⁷⁸

77 Sobre os três sentidos de *teleios*, ver comentário de Ross (1924).

78 Cito em inglês uma tradução que me parece conveniente: “We call *complete*, in our sense, that outside which not even one portion is to be found, as for instance the complete time of each thing is that outside which there is no time to be found which is part of that time: also, that which in respect of excellence and goodness cannot be surpassed relative to its genus, as for instance a doctor is

Enquanto o *completo* parece concernir a um atributo que existe por natureza, o *perfeito* concerne a um atributo que vem a ser adquirido por prática, como a virtude moral ou a excelência técnica. Por um lado, a completude é constituidora da natureza da coisa desde que a coisa passou a existir, como o prazer que é completo desde o instante em que passou a existir. Já a perfeição, por outro lado, constitui a natureza não primária, mas secundária, ou seja, ela se atribui a uma “segunda natureza” que se adquiriu por aperfeiçoamento, como a virtude moral e qualquer outra disposição (*hexis*) que seja adquirida ou aprendida. Ora, assim como o ato de ver, o prazer não pode ser adquirido e aperfeiçoado pela prática, por isso, o sentido de perfeito não parece ser o mais adequado. Sendo assim, o atributo *teleios*, quando referido ao prazer, deve ser entendido como completo. E quando referido à atividade virtuosa, perfeito. Agora, em qual sentido o prazer aperfeiçoa (*teleioi*) uma atividade (1174b33), veremos no decorrer desta análise.⁷⁹

Com efeito, certamente não se poderia aperfeiçoar, no sentido de aprimorar, o ato de ver *stricto sensu*. Não parece fazer sentido dizer que vemos melhor ou que a nossa visão se tornou perfeita por ter sido exercitada, como dizemos quanto ao pensamento. Pensamos mais e melhor quanto mais exercitamos o pensamento. Em outras palavras, quanto mais pensamos, mais somos capazes de pensar objetos inferiores. Por isso, a aquisição de conhecimento consiste no aperfeiçoamento da capacidade de conhecer, que se dá no seu exercício ou atualização.⁸⁰ Ao percebemos, porém, não adquirimos mais capacidade de perceber, nem percebemos melhor ou destruímos a nossa capacidade perceptiva. Não existe aquisição de percepção, mas de conhecimento sim.⁸¹ Sendo assim,

complete and a flautist is *complete* when they are without deficiency in respect of the form of their proper excellence” (1021b12-18). A tradução de Christopher Kirwan (*Aristotle: metaphysics Books 4, 5 e 6*. 2003) é bastante clara, porém, a mesma palavra, *teleios*, apresenta dois sentidos distintos e deveriam, como propus, receber duas traduções distintas. Por isso, discordamos da tradução de *teleios* por completo em seu segundo sentido. Conforme o comentário do tradutor, há três sentidos e, portanto, três traduções possíveis do termo: “entire, perfect and complete”. Apesar de apontar tais sentidos, Kirwan não explicita o significado, nem faz uso deles em sua tradução.

79 Ver mais adiante, da seção “Problema I: a função do prazer”.

80 Ver DA: 417b12-16. Quanto a este ponto, ver Burnyeat (2002) e Zingano (1998, p. 87-98).

81 “É, pois, pelo exercício do conhecimento que aquele que possui conhecimento torna-se tal em ato: e isso ou não é uma mudança qualitativa (pois há desenvolvimento para a própria natureza e atualidade), ou ainda é uma mudança qualitativa de outro tipo” (DA II 5: 417b5-15). Em *De Anima* II 5, Aristóteles parece sustentar a tese de que a aquisição e o uso do conhecimento adquirido se traduzem

não há uma excelência no ato de perceber e, analogamente, tampouco no ato de ter prazer; logo, não há como atribuir perfeição à fruição de prazer, como se sua natureza fosse aperfeiçoável. Em suma, do que foi dito, resta-nos a certeza de que o prazer é *teleios* no sentido de ser completo.

Voltando à análise de *EN X 4*, é preciso esclarecer que Aristóteles, ao atribuir à natureza do prazer a característica de ser “um todo completo” (1174b8), não quer dizer que o ato de prazer não se realiza ao longo do tempo, mas que a completude a que se refere diz respeito à atualização da essência (*eîdos*) do prazer no instante mesmo em que ele passou a ocorrer. Devemos compreender que a atualização da essência do prazer, por ser completa a todo instante de sua duração, não precisa de tempo para ser atualizada e, por isso mesmo, não pode ser dita processual. Todavia, não podemos negar que haja certa duração na qual transcorre o ato de ter prazer. Mesmo porque a fruição ou sensação⁸² de prazer perdura o tempo que durar a atividade prazerosa, como a atividade ver ou pensar. Por isso que tanto a sensação de prazer, como o próprio prazer, ocorrem no tempo. O que, porém, deve ficar claro é que o prazer não é um movimento, pois a atualização de todo movimento ocupa um espaço de tempo, enquanto a atualização de natureza do prazer não ocupa um espaço no tempo. Como diz Aristóteles: “não é possível se mover senão ao longo do tempo, mas é possível sentir prazer (*hêdesthai*), pois aquilo que existe no agora é certo todo (*to gar en toi nun holon ti*)” (1174b9). Seria erigir um paradoxo se disséssemos que não é possível sentir prazer durante o tempo em que esteja ocorrendo a atividade prazerosa, mas também – e é isto que pretende defender Aristóteles – não é porque o prazer ocorre por certo tempo que ele deva ser considerado um movimento ou um processo de geração, pois, uma vez que haja prazer, ele existe enquanto um todo completo imediatamente.

Como argumento suplementar, ao dizer que o prazer, por ser um todo, é indivisível, ou seja, que ele não é composto de partes que vão se atualizando no decorrer do tempo, o filósofo nega, mais uma vez, que o prazer seja um movimento ou um processo de geração, pois apenas coisas divisíveis são movimentos ou

por um aperfeiçoamento, isto é, “a coisa se desenvolve em direção à sua própria natureza e atualidade” ou “em direção às disposições e à natureza”. Parece-nos, como foi dito, que há aperfeiçoamento de uma natureza que permita ser aperfeiçoada, como ocorre com toda função cognitiva. O prazer, por sua vez, não é do mesmo tipo de natureza que a da função cognitiva.

82 Refiro-me à sensação de prazer simplesmente pelo fato de que somos capazes de perceber que estamos tendo prazer quando ele ocorre.

processos (1174b10-14). Portanto, mesmo que o prazer ocorra no tempo, isso não significa que sua natureza possa ser dividida em espaços de tempos. Esse argumento esclarece o anterior, pois como o prazer é um todo indivisível quanto à sua essência, mesmo que o tempo possa ser dividido espacialmente, a atualização do prazer não se faz ao longo dos espaços de tempo. Em suma, apesar de a nossa sensação de prazer transcorrer no tempo, a realização de sua natureza é desde sempre completa e não se dá ao longo do tempo, mas imediatamente.

Depois de ter fornecido o primeiro atributo do prazer, a saber, que ele é um todo completo indivisível, Aristóteles finalmente chega à tão esperada definição de prazer (*EN* X 4, 1174b33-35). Em verdade, a definição não é fornecida de modo claro e contundente, mas por acréscimo de atributos no decorrer dos capítulos 4 e 5. Dizer que o prazer é um todo completo indivisível apenas garante que a sua natureza não seja processual e que, portanto, ele possa ser um bem. Todavia, ainda é preciso dizer em que sentido e sob quais critérios podemos efetivamente considerá-lo um bem, pois dizer que ele é um todo completo indivisível certamente não nos fornece critérios mais precisos de valoração moral sobre a natureza do prazer; apenas garante que ele possa ser um bem por não ser um processo. O critério, como veremos em *EN* X 5, dependerá da natureza da atividade à qual ele pertence. Passemos a definição propriamente dita.

O prazer é definido como um fim ou perfeição que sobrevém e retroage sobre a própria atividade à qual pertence. Tal definição fora obtida da análise dos capítulos 4 e 5 como um todo, mas, sobretudo, das linhas 1174b33-35: “O prazer aperfeiçoa a atividade, não como uma disposição que reside no agente, mas como uma perfeição que sobrevém, como a flor da idade na vida”. Devemos, primeiramente, entender em que sentido o prazer é próprio ou pertence (*oikeia*) a uma atividade e em que sentido ele é capaz de aperfeiçoá-la (*teleioi*). Em seguida, devemos examinar o que significa dizer que o prazer é um fim ou perfeição que sobrevém à atividade (*epigignomenon ti telos*) (1174b33). Ao definir o prazer deste modo, Aristóteles continuará a explicitar a definição mostrando o que é uma atividade perfeita e como o prazer a aperfeiçoa. Passemos agora à análise dos atributos “aperfeiçoar” (*teleioi*) e ser “próprio” ou “pertencer” (*oikeia*) a uma atividade.

Em primeiro lugar, podemos dizer que *oikeia* significa “pertencer” ou “ser próprio a”. No caso, o prazer que pertence a uma atividade é aquele que vem a ser em virtude da natureza da própria atividade, ao contrário do alheio, que pertence a outra atividade que não aquela que o agente está atualmente realizando (*EN* X 5, 1175b21-22).

Em segundo lugar, não poderíamos dizer que o sentido de *teleioi* é completar, pois a atividade, como vimos, é uma atualização completa, um todo completo indivisível, cujo fim é ela mesma; por isso, ela não poderia ser completada pelo prazer, ou seja, a realização da natureza da atividade não depende do prazer para se completar. Assim, se o prazer é capaz de aperfeiçoar a atividade, é porque ela deve possuir uma natureza aperfeiçoável. Sabemos que toda atividade cognitiva é aperfeiçoável; pois podemos perceber e pensar com mais discernimento se tivermos prazer em conhecer. Certamente temos prazer em conhecer, uma vez que o desejo de conhecer nos é natural e isto nos diz o filósofo no célebre início da *Metafísica*: “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer. Uma indicação disto é o prazer que temos com os nossos sentidos” (*Met.* I 1: 980a21-3). Dizer que o prazer próprio ou apropriado ao conhecimento aperfeiçoa a atividade cognitiva significa dizer que, ao estarmos exercitando prazerosamente a atividade de conhecer, o prazer sobrevém como uma perfeição por acréscimo que nos faz conhecer mais e melhor, isto é, de modo perfeito. Que fique claro que ter prazer não aperfeiçoa a capacidade cognitiva no sentido de produzir aquisição de conhecimento. Ou seja, não é porque estamos tendo prazer que nós adquirimos conhecimento, mas, ao contrário: é porque estamos adquirindo conhecimento que nós sentimos prazer. Por isso, o prazer, em hipótese alguma, pode ser responsável pela aquisição de conhecimento. O que ele faz é favorecer tal aquisição. E favorece na medida em que altera o estado daquele que conhece, isto é, aquele que conhece com prazer tem mais discernimento, mais concentração, mais acuidade e, portanto, mais capacidade de prolongar-se na realização da atividade cognitiva no decorrer do processo de aprendizado, ou seja, de dedicar mais tempo aos estudos.

O ato mesmo de ver não é e não pode ser aperfeiçoado. Ele é completo imediatamente, tal qual a natureza do prazer, como vimos. Mas a visão que serve ao conhecimento, ou seja, a percepção enquanto atividade cognitiva auxiliadora da aquisição de conhecimento pode ser aperfeiçoada. Em suma, devemos entender aqui percepção não como o ato simples de perceber, como a passividade de ser afetado pelo objeto sensível, mas enquanto uma atividade que, em conjunção com o pensamento, exerce função cognitiva. Não pretendemos nos aprofundar na questão do aperfeiçoamento enquanto um desenvolvimento da própria natureza, tal como foi formulada no *De Anima* II, 5.⁸³

83 Sobre este ponto, ver também Burnyeat (2002) e Aggio (2006) O que é percepção segundo Aristóteles em “Conhecimento perceptivo segundo Aristóteles”, dissertação de mestrado apresentada

Queremos apenas ressaltar a possibilidade das faculdades cognitivas, perceptiva e intelectual, serem aperfeiçoadas. Por isso, a percepção deve ser entendida de duas maneiras neste contexto: como afecção receptiva e como atividade cognitiva. Ambos são paradigmáticos: o ato de perceber é paradigmático para a compreensão da natureza do prazer enquanto um todo imediatamente completo (1174a15-16) e a atividade perceptiva discriminativa (1175a1-2) para a compreensão de atividade realizada perfeitamente. Em termos gerais, toda atividade cognitiva é completa enquanto atualização imediata de sua forma e aperfeiçoável enquanto uma atividade que pode atingir o máximo de sua excelência, a saber, conhecer maximamente.

Uma vez tendo mostrado que a atividade pode ser aperfeiçoada, devemos entender quais atividades e como elas podem ser aperfeiçoadas. Quanto ao tipo de atividade, Aristóteles nos diz que é aquela em que o objeto e a faculdade se encontram em bom estado. Com efeito, o prazer não é necessário para que ocorram as boas condições de realização da atividade, mas é necessário para que tal realização seja perfeita, pois, ao termos prazer, a realizamos com mais empenho. Tendo prazer, desejamos mais fazer o que estamos fazendo e, neste sentido, o prazer é um efeito da atividade que retroage sobre ela revigorando-a, tornando-a perfeita em sua realização.

A condição adequada necessária e suficiente para que a atividade se realize, mesmo que não perfeitamente, é a excelência da faculdade e de seu objeto. Uma vez que haja excelência tanto no objeto como no sujeito e estes se encontram, então necessariamente decorrerá o prazer (1174b31). Como disse, a causa que faz com que a atividade seja bem realizada é que ambos, faculdade e objeto, estejam em condições adequadas. Quanto melhor for tal realização, mais prazerosa será realizá-la, e quando mais prazerosa, mais perfeita será a atividade.

Em suma, o aperfeiçoamento ocorre na medida em que o agente, ao estar realizando a atividade com prazer, realiza-a com mais discernimento (*krinousi*) e exatidão (*akribeia*), fazendo com que ela seja mais exata (*exakriboi*), mais bem feita (*beltious poiêi*) e mais prolongada (*chroniôteras*) (1175a30-b16). O argumento inicia-se com essa constatação empírica, a saber: os efeitos benéficos do prazer sobre a realização da atividade. Antes de prosseguirmos, vale a pena reiterar a seguinte ressalva: a atividade não é bem realizada por causa do prazer

que lhe acompanha, mas por causa das condições maximamente adequadas em que se encontram tanto o agente quanto o objeto de sua ação (seja o objeto noético ou sensível). A lógica é inversa do que comumente se pressupõe, ou seja, não é por ser prazerosa que realizamos bem a atividade, mas por a realizarmos bem é que a atividade é prazerosa. Nas palavras do filósofo: “na medida em que ambos o objeto inteligível (*noêton*) ou perceptível (*aisthêton*) e a discriminação (*to krinon*) ou contemplação (*theoroun*) são como se deve, haverá prazer na atividade” (1174b36-1175a2). Mais claramente, a boa realização da atividade é a causa do prazer e o prazer, consequentemente, aperfeiçoa a sua realização, “pois não há prazer sem atividade; e o prazer aperfeiçoa toda atividade” (1175a21-22). Se Aristóteles pensasse o contrário, a realização da atividade seria boa por ser prazerosa e não prazerosa por ser boa. Com efeito, a realização é perfeita se e somente se é prazerosa.

Vimos até o momento que tipo de atividade pode ser aperfeiçoada pelo prazer, a saber, a boa atividade no sentido de bem realizada. Cabe fazermos a seguinte ressalva: dizemos que a atividade é boa não no sentido moral, mas técnico, isto é, a boa atividade é a atividade bem feita ou bem realizada, que, por sua vez, torna-se perfeita por ser perfeitamente realizada; neste último caso, ela necessariamente é feita com prazer. Com efeito, Aristóteles não forneceu, até o momento, nenhum exemplo de atividade moral. Em seguida, devemos procurar compreender como ocorre tal aperfeiçoamento, pois não será do mesmo modo em que a faculdade e seu respectivo objeto, quando em boas condições, aperfeiçoam a atividade (1174b24-25).⁸⁴ Para explicar essa questão, o filósofo lança mão da seguinte comparação: a saúde e o médico não são causas da cura do mesmo modo que o prazer e a faculdade/objeto o são da atividade perfeita (1174b26). Dessa comparação, podemos interpretar que o prazer é antes como a saúde que vem adquirindo o convalescente do que a ação médica.⁸⁵ Para ser curado, o paciente deve estar com o seu organismo em condições adequadas para receber o tratamento e o tratamento também deve ser tal que seja adequado para aquele

84 Esta questão, devido à sua complexidade, será retomada mais adiante, na seção do próximo capítulo: “Problema I: a função do prazer”.

85 Stewart (1892, *ad loc.*), interpreta a comparação da mesma maneira, porém, assim como a saúde é a causa formal e a ação médica a eficiente, o prazer seria a causa formal da perfeição da atividade, enquanto a faculdade e o objeto seriam a causa eficiente. Como veremos adiante, não parece ser adequado compreender o prazer como causa formal ou final.

paciente em particular. Eis as duas condições essenciais para a cura: o organismo do paciente e o tratamento médico. Ou seja, o paciente e a ação médica devem estar em boas condições para que ocorra bem a cura, assim como a faculdade e seu respectivo objeto devem estar em boas condições para que ocorra bem a atividade. Se o paciente, que ainda for curável, receber o tratamento adequado, provavelmente se seguirá a cura. Todavia, para que a cura se realize da melhor maneira possível, o paciente deve ir adquirindo saúde durante o processo: este parece ser o acréscimo estimado para que a cura seja perfeita. Da mesma maneira, o prazer que o agente sente enquanto está agindo é o acréscimo necessário para que a atividade seja realizada perfeitamente ou da melhor maneira possível.

Em resumo, temos o seguinte quadro: a primeira condição consiste no tratamento adequado e na reação adequada do paciente, o que equivale à atualização adequada da faculdade pelo seu respectivo objeto em circunstâncias favoráveis. Sem essa condição essencial, não há cura; analogamente, não há uma boa percepção. Contudo, o ideal é que o paciente passe a adquirir saúde durante a convalescença, pois isso potencializará a própria cura, no sentido de que assim o paciente reagirá melhor ao tratamento e convalescerá mais rapidamente ou do melhor modo possível. Do mesmo modo, o percipiente que tem prazer durante a discriminação perceptiva otimiza a sua execução, isto é, percebe melhor e com mais acuidade. Enfim, ao estar sendo curado, o paciente vai retomando a sua saúde, e ao ir retomando a sua saúde, mais perfeitamente ele será curado. Em analogia, ao estar realizando certa atividade em condições adequadas, o agente sente prazer e, ao estar sentindo prazer, mais perfeitamente ele executa tal atividade.

Desse modo, o prazer aperfeiçoa não como uma disposição inerente (*hêxis enuparchousa*) ao agente, mas como uma perfeição (*telos*) por acréscimo (*epiginomenon*) à boa realização da atividade (1174b31-32). Por isso, o prazer pode ser compreendido como uma espécie de *epifenômeno* da atividade, isto é, um fenômeno que sobrevém ou que se segue como um efeito à realização da atividade.⁸⁶ Ele é a *pedra de toque* para a boa atividade, como a *flor da idade* o é para

86 Também em EN II 3, Aristóteles diz que “nós devemos tomar como um sinal (*sêmeion*) das disposições o prazer e a dor que sobrevém (*epiginomenên*) aos atos” (1104b3). O particípio *epiginomenên* deriva-se do verbo *epigignomai*, que significa nascer depois, vir depois, posteriormente ou em seguida; e que em latim se traduz por *supervenire*. Por isso, o prazer parece ser compreendido como uma espécie de *epifenômeno* da atividade.

a juventude (*hoion tois akmaiois hê hôra*).⁸⁷ A metáfora “flor da idade” se aproxima do que entendemos por “apogeu da primavera” e pode ser interpretada do seguinte modo: se o prazer está para o apogeu, a atividade está para a primavera. Ora, quando algo bom, como a primavera ou a juventude, está em seu melhor momento ou estágio de perfeição, dizemos: “Eis o apogeu da primavera!” Do mesmo modo, a perfeição é como o apogeu da boa atividade, por isso, no que diz respeito à atividade virtuosa, a sua perfeição é quando ela é realizada virtuosamente, isto é, por alguém que seja virtuoso e que sinta prazer em realizá-la em vista dela mesma.

Compreender o prazer como uma perfeição que sobrevém (*epigignomenon ti telos*)⁸⁸ à boa atividade significa, por um lado, minimizar o efeito do prazer sobre as ações, mas, por outro, significa não relegá-lo ao mero estatuto de contingente. Ele não é um mero contingente, pois a sua regularidade é fruto de uma relação necessária entre causa e efeito, a saber: no mais das vezes, o agente sente prazer quando faz uma ação em condições adequadas. É apenas quando se realiza bem uma ação que o prazer pode sobrevir. Isso significa pressupor que o prazer não existe em separado da boa realização da atividade.

Até o momento, vimos que a definição de prazer como uma perfeição que sobrevém e aperfeiçoa a própria atividade à qual pertence nos permite inferir que a qualidade moral do prazer depende da qualidade moral desta atividade à qual ele pertence. Essa inferência, por sua vez, não é tão clara assim como gostaríamos. Neste capítulo 4, os exemplos para determinar o vínculo do prazer à atividade são sempre de atividades sensíveis ou noéticas. Apenas no capítulo 5, como veremos, com a tese da diferença específica entre os prazeres, Aristóteles fornece exemplos de atividades morais e faz o valor moral do prazer depender do valor atribuído à atividade à qual ele pertence. De qualquer maneira, parece

87 Cf. EN X 4: 1174b33-35. Os termos *akmaiois* e *hôra* são de difícil tradução. Ross e Broadie traduzem por “auge da juventude” (*bloom of youth*). Todavia, segundo Riel (2000, p. 57) e Gauthier (2002, *ad loc.*), a expressão “flor da idade” não se refere à juventude, mas ao vigor da idade, que comumente ocorre aos 30 anos quanto ao corpo e aos 45 quanto à alma (*Ret.* II 14: 1390b9-11).

88 Rowe (2002) e Ross (1980) traduzem *telos* por fim. Neste sentido, podemos dizer que Alexandre de Afrodísia afirma corretamente que o prazer é *de certo modo* o fim da atividade prazerosa (*Problemas Éticos: Problema 2*, 120, 11-16). As demais traduções costumam traduzi-lo por perfeição. Acredito que podemos entender de ambos os modos; mas nos é preferível perfeição, pois, certamente, *telos* pode significar preenchimento ou acabamento de algo, consumação, resultado, término, portanto, perfeição. Neste contexto, a própria função do prazer de aperfeiçoar a atividade, nos induz a conceber *telos* como uma perfeição que sobrevém à atividade prazerosa.

ser evidente que tudo o que Aristóteles pretende é fazer com que a escolha e a fruição do prazer dependam da escolha e da realização da atividade. Isso porque, se fosse o contrário, se a escolha de nossas atividades dependesse do prazer que se lhe segue, certamente a sua ética seria utilitarista e radicalmente hedonista, o que está longe de ser verdadeiro.

Como o prazer é aquilo que acompanha (*hepetai*) a atividade, então ele não existe em si e por si mesmo, mas para ou segundo certa atividade. Assim, o penúltimo parágrafo do capítulo (1175a4-11) mostra que, em primeiro lugar, se ele existe apenas conforme a realização da atividade, então o prazer não pode ser contínuo, uma vez que a faculdade humana é incapaz de exercer qualquer atividade ininterruptamente. Em segundo lugar, o filósofo nos diz que a intensidade do prazer varia conforme a intensidade da atividade. Isso é evidente quando se trata de uma novidade, pois a atividade do pensamento é mais intensa diante de uma novidade; o mesmo ocorre com o prazer que a acompanha. Em suma, a duração e a intensidade do prazer variam conforme a duração e a intensidade da atividade (1175a4-10).

Ademais, como a atividade é condição necessária para o prazer existir e o prazer o é para a perfeição na execução da atividade, então é evidente que prazer e atividade estão unidos e são inseparáveis, pois o prazer é em absoluto inseparável da atividade; e a atividade, quando realizada perfeitamente, é inseparável do prazer (1175a20-22). Assim o filósofo conclui o capítulo dizendo que é inegável que todos desejam (*oregesthai*) o prazer, pois ele aperfeiçoa o próprio viver (1175a11-22). Esta é a conclusão que devemos esperar, visto que o prazer e a atividade são inseparáveis e que a vida são as várias atividades que realizamos. Evidentemente, dizer que o prazer aperfeiçoa tais atividades significa dizer que o prazer aperfeiçoa o nosso modo de viver. Como a vida é desejável e o prazer a aperfeiçoa, temos boas razões para buscá-lo. Por isso, é inegável que todos desejam o prazer, mas disso não decorre que a máxima hedonista de Eudoxo esteja correta, ou seja, que o prazer seja a finalidade da vida.

Apesar de a questão ter sido deixada em aberto – se buscamos (*hairoumetha*) a vida em vista do prazer ou o prazer em vista da vida –, Aristóteles claramente opta pela segunda alternativa, pois, como foi dito no primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* (1097b1-7), o prazer é um bem que deve ser buscado em vista dele mesmo e também em vista do bem último, a finalidade da vida, o bem viver (*eudaimonia*). Assim, não devemos desejar a vida em vista do prazer, mas o prazer em vista da vida, ou seja, o prazer só deve ser desejado secundária e

condicionalmente. Devemos buscar o prazer para viver melhor e não para ter prazer simplesmente. Quem deseja a vida em vista do prazer, pois vive em função dele, é o intemperante. Vale ressaltar que não se trata de buscá-lo acima do bem, mas conforme o bem; por isso, o temperante não busca qualquer prazer e nem a qualquer preço. Mesmo porque, como o prazer é obtido por meio da atividade, é ela que deve ser o objeto de desejo e não o prazer.⁸⁹ Não podemos buscar o prazer por ele mesmo, senão como fruto de uma busca ilusória, de um engano. Afinal, não há prazer em absoluto. Há a sensação de prazer que acompanha a realização de certas atividades, como já vimos.

O capítulo 5, último capítulo do segundo Tratado do prazer, é dedicado a justificar e aprofundar a tese já apresentada em linhas gerais no capítulo anterior da diferença específica entre os prazeres (1175a22-1176a29). Tal tese se fundamenta na definição do prazer, tornando-a ainda mais evidente. Para defendê-la, Aristóteles fornece três argumentos.

A tese consiste em dizer que o que aperfeiçoa um tipo de atividade deve diferir em espécie do que aperfeiçoa outro tipo de atividade; logo, diferem os prazeres que aperfeiçoam as diferentes atividades (1175a22-28). O primeiro argumento diz que a evidência desta tese se apresenta pelo fato de coisas diferentes em espécie serem aperfeiçoadas por coisas também distintas, “como as coisas naturais e os produtos das artes, como os animais, as árvores, a pintura, a estátua, a casa, um móvel” (1175a23-25). Assim também diferem as atividades produtivas das atividades naturais e, como sabemos, das atividades morais; portanto, os prazeres que aperfeiçoam cada tipo de atividade também diferirão. Vê-se que este primeiro argumento se sustenta no fato de o prazer ser definido como aperfeiçoador da atividade.

O segundo argumento consiste em dizer que se a atividade é intensificada pelo prazer, então ele deve pertencer (*oikeia*) a esta atividade; logo, se os prazeres pertencem a atividades que diferem em espécie, então eles também devem diferir em espécie (1175a29-b1). É de se notar que este segundo argumento se fundamenta na definição do prazer como próprio (*oikeia*) à atividade. Ademais, dizer que a atividade é intensificada pelo prazer nada mais é do que dizer com mais clareza que ela é, desta maneira, aperfeiçoada pelo prazer. Os exemplos são de atividades teóricas, como o estudo de geometria e as atividades produtivas,

89 Cf. AQUINO, 1993, § 2038.

como a música e a arquitetura, pois aquele que as realiza com prazer progride em sua função (1175a35), já que elas são intensificadas pelo prazer.

O terceiro argumento afirma a diferença entre os prazeres ao distinguir os que são próprios dos que não são, ou seja, o prazer sempre pertence à atividade que ele aperfeiçoa, pois a atividade é intensificada por um prazer que lhe é próprio e impedida por aquele que lhe é alheio (1175b2-24). O exemplo fornecido é o de um amante de flauta que se distrai na conversa quando escuta alguém tocando, pois não consegue mais prestar atenção nos argumentos, já que ele gosta mais de música do que da atividade que está atualmente realizando. Assim, quando fazemos duas atividades distintas ao mesmo tempo, a mais prazerosa suprime a outra. Por isso, diz Aristóteles, “quando nós gostamos muito de algo, dificilmente podemos fazer outra coisa” (1175b10). Desse modo, devemos compreender os prazeres alheios à atual atividade como impedidores que produzem um efeito parecido com a dor própria da atividade, diferenciando-se apenas em grau, pois ambos, a dor própria e o prazer alheio, suprimem a atividade, mas de maneiras distintas. Ou seja, enquanto a dor é essencialmente capaz de suprimir a atividade correspondente, o prazer alheio a suprime por concomitância, isto é, apenas por estar sendo sentido, ao acompanhar outra atividade, em concomitância com a atividade que está sendo suprimida. O prazer próprio, ao contrário, aperfeiçoa a atividade, fazendo com que ela seja mais precisa (*exakriboi*), mais bem feita (*beltious poiêi*) e mais prolongada (*chroniôteras*) (1175b15-16). Nas palavras do filósofo: “A atividade, portanto, sofre efeitos contrários pelo prazer e a dor que lhe pertencem” (1175b21). O prazer aperfeiçoa a atividade, a dor a suprime. Desse modo, é evidente que os prazeres se distinguem em espécies conforme as atividades que eles acompanham.⁹⁰ Com estes três argumentos descritos acima, Aristóteles demonstra a sua tese da diferença específica entre os prazeres.

No fim do capítulo, uma vez tendo demonstrado que os prazeres diferem em espécie, Aristóteles passa a distingui-los conforme cada tipo de atividade (1175b25-1176a29). Tomemos as cinco distinções estabelecidas: (i) entre prazeres próprios e alheios à atividade que está sendo realizada, (ii) entre bons e maus (os bons são os que acompanham as boas atividades e os maus, as más), (iii) entre os mais e os menos puros (do inteligível ao sensível mais inferior), (iv)

90 Como diz Alexandre de Afrodisia (*Problema* 13, 133, 28-29), “pois se os prazeres fossem os mesmos, não seria o caso de um intensificar certa atividade e outro outra”.

os prazeres próprios de cada espécie animal (aqueles que acompanham as atividades da função própria (*ergon*) de cada espécie) diferem conforme a espécie e (v) os prazeres humanos em superiores e inferiores.

A distinção mais apropriada ao campo moral é aquela entre prazeres bons e maus, pois, se as atividades diferem segundo o seu valor moral, sendo umas boas (*epieikeiai*), outras más (*phaulotêti*) e algumas neutras (*oudeterôn*)⁹¹, então as primeiras devem ser escolhidas e as segundas, evitadas (1175b25-34). Assim sendo, conclui o filósofo, “o prazer de uma boa (*spoudaiai*) atividade é moralmente bom (*epikeikês*), aquele da má (*phaulêi*) atividade é moralmente mau (*mochthêra*)” (1175b28). Ou seja, como cada atividade tem seu prazer próprio, devemos admitir que seja realmente possível sentir prazer agindo de modo vil. Em suma, o prazer é bom quando acompanha uma atividade boa, e mau quando acompanha uma atividade má. Ademais, o prazer, sendo um próprio da atividade, não existe nem lógica nem ontologicamente em separado da atividade, o que se verifica pela tese da diferença específica dos prazeres. Ontologicamente, pois não há prazer sem atividade (1175a21); e, logicamente, pois não está nem no tempo, nem por natureza separado da atividade, ao contrário do desejo. De todo modo, ao concluir o parágrafo, o filósofo nos diz que, mesmo sendo estreitamente unidos, seria absurdo confundir o prazer com a atividade à qual ele pertence (1175b30-34).

Podemos concluir do que foi dito, que não há definição do valor moral do prazer senão a partir do valor moral atribuído à atividade. A partir desse argumento, não se poderia mais sustentar a máxima eudoxiana de que o prazer é um bem em absoluto, nem a máxima espeusipiana de que ele é um mal em absoluto. Aristóteles parece se mostrar, portanto, avesso a uma interpretação essencialista do valor moral do prazer. Afinal, com a tese da diferença qualitativa entre os prazeres e a sua definição como sendo absolutamente dependente da atividade à qual acompanha, faz-se evidente que a qualidade moral do prazer depende da

91 Segundo Tomás de Aquino (1993, §2050), as neutras ainda não estão na categoria da bondade ou da maldade, mas podem passar a estar. Aristóteles nada nos diz sobre o que seriam atividades neutras, mas podemos supor que o mesmo consideraria as atividades das crianças, que ainda não são propriamente morais e que não podem ser responsabilizadas na mesma medida que um adulto. No caso dos adultos, as atividades produtivas e teóricas não seriam *per se* morais, embora possam também ser morais, a depender da intenção daquele que produz um objeto técnico ou teórico, pois, se esta for moral, tal objeto estaria a serviço de uma ação moral. Todavia, não podemos dizer que a atividade produtiva ou teórica é essencialmente moral, embora possa assim ser por acidente ou concomitância.

qualidade moral da atividade à qual pertence, e o valor da atividade, por sua vez, depende do bom julgamento do agente moral.

Já a distinção entre graus de pureza do prazer pode ser compreendida a partir do grau de pureza do objeto ao qual se direciona a atividade (1175b35-1176a3). Aristóteles não nos fornece o porquê desta constatação, mas podemos supor, a partir do segundo livro do *De Anima*, que quanto maior a capacidade de apreender a forma sensível sem a matéria, mais puro é o sentido, e, consequentemente, o prazer que dele decorre; sendo o mais puro dos sentidos o da visão, em seguida, o da audição e o do olfato e, por último, o do tato e o do gosto. Assim, se compararmos os prazeres sensíveis e os inteligíveis, Aristóteles nos diz que são mais puros os inteligíveis e menos os sensíveis, pois estes últimos envolvem mais a matéria, isto é, o corpo do percipiente e o do percebido.

Quanto à distinção dos prazeres conforme a função própria⁹² de cada espécie, parece ser evidente que o prazer pode ser distinto, uma vez que é distinta a atividade que exerce a função própria de cada espécie (1176a4-29). Todavia, cabe fazermos a seguinte ressalva: em geral, por pertencerem a uma mesma espécie, os homens possuem prazeres em comum, porém, há também uma variedade de prazeres conforme as atividades que cada indivíduo realiza, já que “as mesmas coisas agradam uns e desagradam outros, e são penosas e odiosas para uns e prazerosas e amáveis para outros” (1176a11-12). Diante de tal variedade, Aristóteles estabelece que o critério qualitativo de distinção é o que o homem bom sente, pois,

Em todos esses casos, é-se da opinião que o que aparece ao virtuoso (*to phainomenon tōi spoudaiōi*) é o que é bom. E, se isto está correto como parece estar, a virtude e o homem bom enquanto tais são a medida (*metron*) de cada coisa. Portanto, as coisas que lhe aparecerem prazerosas são prazerosas e agradável é aquilo com o qual ele se deleita (1176a16-19).

Como foi dito, a medida de todas as coisas é a virtude e o homem bom *qua* bom. Ou seja, o homem bom é o critério para o que é prazeroso e penoso, pois seus prazeres são realmente ou por natureza prazerosos, isto é, são aqueles que acompanham as atividades que realizam a função própria do homem: a sua racionalidade. Logo, o que é considerado penoso para o homem bom, mas prazeroso

92 A função própria é aquilo que algo unicamente pode fazer ou o faz do melhor modo possível.

para alguns, assim o é por corrupções (*phthorai*) e por doenças (*lumi*), ou seja, por debilidade natural ou moral, como já foi dito no primeiro Tratado. Enfim,

Tais coisas não são realmente prazerosas, mas o são apenas para certas pessoas e nas condições em que se encontram. É evidente, portanto, que aqueles que são admitidamente vergonhosos (*aischras*) não deveriam ser ditos prazer, a não ser para os perversos (*diephtharmenoi*) (1176a22-24).

Isso significa dizer que o homem vil sente prazer com o que não é naturalmente prazeroso, todavia, não deixa de senti-lo. Porém, os prazeres próprios dos homens depravados são prazeres em um sentido secundário ou inferior, como foi dito no primeiro Tratado, eles são antinaturais ou contrários à nossa natureza; enquanto os do homem bom são prazeres superiores, pois são prazeres propriamente humanos, conforme a nossa natureza, ou seja, conforme a função própria do homem. Há, portanto, uma diferença de grau de qualidade entre os prazeres no caso do ser humano: o virtuoso sentiria prazeres superiores, propriamente humanos, enquanto o vicioso sentiria prazeres inferiores ou contrários à natureza humana.

Quanto à análise do segundo Tratado, podemos concluir que Aristóteles se preocupa menos em refutar o anti-hedonismo, como o fez no primeiro Tratado; por isso, a definição de prazer parece ser menos dependente da argumentação refutativa do que antes. Neste sentido, podemos inferir que a definição do prazer como uma atividade se constitui primordialmente em negação à definição platônica do prazer como um processo de geração ou movimento. Com essa refutação, abre-se a possibilidade de o prazer ser dito um bem. Já a definição do prazer como uma atividade sensível que aperfeiçoa a atividade à qual ele pertence, portanto, como sendo distinto da própria atividade que é prazerosa, permite que se possa estabelecer, com mais clareza, os critérios de valoração moral dos prazeres. A possibilidade de o prazer ser um bem, neste momento, é garantida pela natureza do prazer ser um todo completo, ao contrário do movimento, cuja natureza é inacabada.

Análise comparativa dos dois Tratados do prazer

Após termos feito a análise dos dois Tratados, parece ser natural apontarmos, em grandes linhas, as congruências e as divergências entre eles, de modo que fique mais clara a problemática tratada em cada um.

O segundo Tratado do prazer é composto pelo livro X, do primeiro ao quinto capítulo (1172a19-1176a29). A primeira pergunta que poderíamos fazer é por que Aristóteles escreveu este segundo Tratado que, à primeira vista, não parece fazer qualquer referência explícita ao primeiro. As respostas dos intérpretes variam enormemente, mas, em geral, a maior parte⁹³ diz que este segundo Tratado é mais propriamente aristotélico e, portanto, mais refinado filosoficamente; enquanto o primeiro, por fazer parte dos livros comuns às *Ética Eudêmia* e *Ética Nicomaqueia*, seria de um Aristóteles mais imaturo, ainda muito influenciado por Platão. De fato, a diferença entre os Tratados é considerável se tomarmos a definição do próprio objeto, o prazer, e verificarmos o quanto são distintas, mas há uma semelhança considerável: em ambos o prazer é dito ser uma atividade (*energeia*). Enquanto no primeiro, o prazer é simplesmente uma atividade, no segundo, ele é uma atividade que acompanha e aperfeiçoa outra atividade. Todavia, podemos supor que não há uma separação surda entre os Tratados e que, no segundo Tratado, Aristóteles revisaria e redefiniria com maior exatidão a noção de prazer, sem deixar de aproveitar os ganhos conceituais obtidos no primeiro Tratado.

Quanto a esta aparente inconsistência entre os Tratados, Owen⁹⁴ nos fornece uma solução engenhosa, a saber, que eles divergem por tratarem de questões distintas e, por divergirem em seus propósitos investigativos, ao serem comparados, não podem ser considerados inconsistentes. Segundo este autor, a pergunta sobre *o que é o prazer*, própria do primeiro Tratado, é distinta da pergunta do segundo sobre *o que é “ter prazer”*, portanto, os Tratados não são contraditórios se cotejarmos suas respostas, uma vez que elas serão distintas na medida em que respondem a perguntas distintas. Ou seja, elas são coerentemente distintas.

Segundo Gosling e Taylor,⁹⁵ os Tratados são díspares também por responderem a questões distintas, porém não às mesmas que estipula Owen: no primeiro, a pergunta é sobre se algum prazer é o bem e, no segundo, a pergunta é se o prazer é o bem. Diferentemente dos dois comentadores citados acima, Tomás

93 Como, por exemplo, Festugière (1946), Gauthier (2002), Owen (1986, p. 180-99) e Zingano (2007a, p. 297-330).

94 OWEN, 1965.

95 GOSLING; TAYLOR, 1982.

de Aquino⁹⁶ diz que a diferença entre o primeiro e o segundo é que o primeiro trata, sobretudo, dos prazeres corporais e o segundo trata do prazer enquanto um acréscimo à felicidade.

O ponto é que, a meu ver, não há duas perguntas diferentes. As perguntas são as mesmas: o que é o prazer e sob quais critérios ele seria um bem. Todavia, mesmo tratando das mesmas perguntas, as definições de prazer divergem essencialmente e isso é inegável. Se, no primeiro Tratado, o filósofo identifica o prazer com a atividade com vistas a refutar a concepção platônica de que o prazer é um movimento e não o fim do movimento, assim ele procede para garantir a possibilidade de que o prazer possa ser considerado um bem. O problema é que esta definição nos garante a possibilidade do prazer ser um bem, mas não nos fornece os exatos critérios para a valoração moral do prazer. Isso porque o único critério fornecido brevemente e sem desdobramentos posteriores é de que a qualidade moral do prazer depende da retitude de seu objeto e do modo moderado de desejá-lo, portanto, da retitude do caráter do agente. Digo brevemente, pois o filósofo não nos diz como se justificaria esta dependência, fundamentando a própria necessidade destes critérios.

Já no segundo Tratado, visto que a atividade é distinta do prazer, ela pode ser o objeto de julgamento do agente moral e não o prazer. Ou seja, a ação moral sobre a qual o agente é inteiramente responsável passa a ser determinante na qualificação do valor moral do prazer. Na verdade, com este segundo tratado, fica evidente a relação entre o bom objeto e o bom desejo para se obter o bom prazer. Se ter prazer nada mais é do que ter prazer com certa atividade, o objeto do prazer é a atividade. Assim, desejar ter prazer é desejar realizar certa atividade considerada prazerosa. Logo, o bom desejo incide sobre o bom objeto, isto é, a boa atividade e o bom prazer decorre da realização da boa atividade. Isso significa que o critério para o prazer ser bom é a boa atividade. E o critério para a boa atividade é o bom caráter, ou seja, razão e desejo retos. Evidentemente, se a ação for correta, ela incidirá sobre o objeto prazeroso correto e o agente saberá desejá-lo na justa medida.

Ademais, a definição do primeiro Tratado suscita a possibilidade de o prazer ser identificado ao bem supremo, já que ele é concebido como uma atividade desimpedida e a felicidade, por ser perfeita, também é necessariamente uma

96 AQUINO, 1993.

atividade desimpedida. Vimos, porém, que conceber tal possibilidade hipotética não é senão a título argumentativo, reforçar a refutação, e não de fato assumir a tese hedonista de que o prazer realmente seja o bem supremo.⁹⁷

Em suma, as definições divergem, pois os propósitos divergem. Aristóteles, no primeiro Tratado, parece querer provar que o prazer possa ser certo bem, e assim o fez identificando prazer e atividade. Já no segundo Tratado, ele pretende distinguir prazer e atividade prazerosa de modo a evitar a possível identidade entre prazer e felicidade, o que lhe obriga a fornecer com maior precisão os critérios de avaliação da natureza moral do prazer. Sendo assim, como o prazer é uma perfeição que sobrevém à atividade que ele pertence, a sua natureza e existência dependem inteiramente da natureza e da existência da atividade. Portanto, com esta nova definição, podemos compreender mais claramente que o prazer é distinto da atividade prazerosa e não poderia ser identificado à melhor e mais prazerosa atividade: a felicidade. Do mesmo modo, a qualidade moral do prazer será concebida conforme a qualidade moral da atividade à qual ele pertence e a sua função moral será a de poder aperfeiçoá-la. Vemos que a definição do segundo Tratado é nitidamente mais sofisticada e mais relevante para a armadura conceitual da ética.

Além dos propósitos e das definições serem distintos, evidentemente, também serão os caminhos argumentativos. No primeiro Tratado, Aristóteles faz uso de argumentos de Eudoxo, se aproximando assim do extremo hedonismo com vistas a refutar o anti-hedonismo de Platão e de Espeusipo, e, com essa estratégia refutativa, a única tese propositiva que ele formula é a de que o prazer pode ser um bem. Já no segundo Tratado, Aristóteles passa a criar as bases para sustentar o seu hedonismo moderado, distanciando-se, portanto, do radicalismo hedonista de Eudoxo ao mostrar que ele é, em parte, falso e, em parte, verdadeiro. A pergunta que se coloca é se o prazer pode ser o bem ou o mal em absoluto e a resposta, a partir da definição de prazer como um próprio da atividade, é negativa, pois ele deve depender da atividade para ganhar algum atributo moral.

É plausível, a meu ver, supor que, por causa da necessidade de se provar que o prazer é um bem, o filósofo teve que identificá-lo *tout court* à atividade, o que gerou a possível identificação com a felicidade. Como, evidentemente,

97 Como pretendi mostrar na seção “Análise do primeiro Tratado do prazer”.

Aristóteles não assumiria tal identificação, própria de um hedonismo exagerado, surge a necessidade de provar que o prazer não é a felicidade, mas é condição necessária para tanto. Sendo assim, podemos supor que a investigação do segundo Tratado é motivada por uma dificuldade posta pelo primeiro, o que parece indicar o vínculo lógico entre ambos os Tratados.

Ademais, o problema do primeiro Tratado de identificar prazer e atividade não se traduz apenas em ter que decidir se a felicidade consistiria em alguns prazeres ou em uma classe de prazeres, como argumenta Owen.⁹⁸ Os problemas que se sucederiam, a meu ver, seriam dois. O primeiro seria suscitar uma possível identificação inapropriada entre felicidade e prazer. O segundo seria cometer uma contradição lógica, que Aristóteles mesmo salienta no segundo Tratado, a saber: a identificação entre duas atividades de natureza distintas que, portanto, não podem ser coextensivas: a atividade perceptiva ou intelectiva e a atividade de sentir prazer. Ou seja, não se pode, sob pena de cair em contradição, identificar perceber ou pensar e ter prazer. Por isso, o coração da argumentação do segundo Tratado se encontra na tese de que o prazer e a atividade são inseparáveis, todavia, distintos. O prazer é uma atividade sensível que depende de outra atividade para existir, pois sentimos prazer (atividade 2) ao realizarmos certa atividade (atividade 1), como ver o pôr do sol, desvendar um problema de matemática, ser generoso com seu amigo, produzir uma bela música etc. A atividade 2 depende lógica e ontologicamente da atividade 1.

Deve-se, portanto, abandonar a definição de que o prazer é simplesmente uma atividade desimpedida conforme a nossa natureza. Ora, as atividades perceptiva e intelectiva são desimpedidas e conforme a nossa natureza quando a faculdade e objeto se encontram em boas condições, mas não são, elas mesmas, o próprio prazer que delas decorre. Mesmo que o prazer possa ser dito um tipo de atividade (*energeia*), enquanto atualização completa, ainda assim, ele não pode ser identificado ao perceber e ao pensar, que são atividades (*energeiai*) de outro tipo, de outra natureza, portanto, com definição distinta. Ter prazer não pode ser confundido com a própria apreensão da faculdade perceptiva de certo objeto sensível ou com a própria apreensão da faculdade intelectiva de certo objeto noético. Logo, o problema não estaria em ter de determinar qual prazer seria o

98 OWEN, 1965.

bem supremo, mas de assumir a contradição oriunda da identificação *tout court* entre prazer e atividade. Nas palavras do filósofo:

O desejo é, tanto no tempo como por natureza, distinto da atividade; já o prazer é extremamente vinculado à atividade, de fato tão inseparável da atividade, que surge a dúvida se o prazer e a atividade⁹⁹ não são a mesma coisa. Contudo, não devemos considerar que o prazer seja realmente uma sensação ou um pensamento, pois isso é absurdo; embora sejam inseparáveis, a alguns parece o mesmo (*EN* X 5: 1175b30-36).

Fica claro, pois, que, no segundo Tratado, o prazer é distinto da atividade à qual ele acompanha, ainda que seja ontologicamente inseparável, ou seja, a sensação ou o pensamento são distintos do prazer, mas podem vir acompanhados dele.

Por fim, a distinção entre os dois Tratados incide na definição de prazer, no propósito desta definição, bem como na trajetória argumentativa para obtê-la. Porém, apesar dessa diferença, há um vínculo lógico entre os Tratados, pois o segundo pretende resolver a possível e problemática identidade entre prazer e bem supremo legada pelo primeiro Tratado. Com efeito, alguns ganhos conceituais do primeiro são preservados e retomados no segundo Tratado, como (i) a refutação da concepção platônica de que o prazer não seria um bem por ser um processo sensível; (ii) a refutação da concepção de Espeusipo de que o prazer é em absoluto o mal; (iii) a distinção entre prazer natural e antinatural ou excessivo; (iv) a concepção de prazer por acidente; (v) a tese de que os prazeres próprios do pensar não o impedem, mas apenas os prazeres alheios; ao contrário, eles nos fazem pensar e aprender mais. Dizer, em VII 12 (1153a22), que os prazeres próprios do pensamento nos fazem pensar e aprender mais já é um prenúncio da definição de prazer do segundo Tratado como aquilo que é capaz de aperfeiçoar a atividade. Com efeito, a distinção entre prazer próprio e prazer alheio à atividade também será retomada no segundo Tratado, em X 5 (1175a30-b33). Por fim, o principal atributo da definição de prazer será retomado: o de que ele é uma atividade, um todo completo, portanto, de que ele não é um movimento, um todo incompleto. A diferença é que o prazer será uma

99 É preciso enfatizar que, neste momento, Aristóteles está se referindo à atividade de perceber ou de pensar, portanto, não se trataria de negar que o prazer seja uma atividade em termos absolutos, mas que ele não seja a atividade que ele acompanha.

atividade absolutamente dependente de outra, seja esta cognitiva, produtiva, artística ou moral. O tipo de prazer dependerá do tipo de atividade que gera o prazer e o tipo de atividade dependerá daquele que a realiza. Podemos concluir que não apenas há compartilhamento de certos conceitos, como o segundo Tratado resolve o problema da identificação entre prazer e felicidade legado pelo primeiro Tratado, o que desfavorece a interpretação de que não haveria continuidade alguma entre os dois Tratados.