

## O TRATADO DO PRAZER NA *ÉTICA A NICÔMACO*

MARIA DO CARMO BETTENCOURT DE FARIA

*Instituto de Filosofia e Teologia  
Universidade Santa Úrsula*

Nosso objetivo aqui é trabalhar com o conceito de prazer (*hedonê*) tal como aparece nos dois tratados da *Ética a Nicômaco* – Livro VII, 1152a30-1155b35 (A) e X, 1172a15-1176a30 (B), visando discutir as diferenças existentes entre as duas abordagens.

Pretendemos mostrar que tais diferenças decorrem não tanto ou não apenas de uma nova redação mais completa e abrangente do mesmo tema, mas da diferente perspectiva em que o problema é analisado em cada um dos tratados. Não só em vista do contexto em que as questões são tratadas, critério já contestado por Gauthier e Jolif, mas por aquilo que será predominantemente focalizado em cada um dos tratados, e pela mudança na ênfase dada aos diferentes aspectos do problema<sup>1</sup>.

Embora os textos assinalados, A e B, constituam classicamente o estudo do prazer no contexto da *Ética*, a relação prazer/bem/virtude/felicidade é apontada de forma recorrente em várias outras passagens das duas éticas de Aristóteles. Levaremos em conta, embora não de forma exaustiva, estas referências, sempre que ajudem a esclarecer as questões tratadas.

---

<sup>1</sup> “De fato, Aristóteles amplia muito mais em B do que em A o espaço dado à consideração das atividades buscadas em função do prazer que elas causam”. MANSION, S. *Plaisir et peine selon Aristote*. In: \_\_\_\_\_. *Études Aristotéliennes*: recueil d’articles. Louvain la Neuve: Ed. de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1984. p. 447-461. Ver p. 457, n. 44. “Aristóteles procura em A definir o prazer tomado no sentido de ‘aquilo de que gozamos’, ‘o que é agradável’, enquanto em B se interessa pelo prazer concebido como o ato de usufruir”. OWEN, 1971-72, p. 151 apud MANSION, 1984, p. 449 (a citação de Owen remete ao artigo: OWEN, G. E. *Aristotle Pleasures*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, New Series, v. 72, 1971-1972, de paginação não informada). “[Aristóteles] fará rebentar a noção de onde partiu [no tratado do prazer], pois chegará finalmente a descobrir a verdadeira vida de prazer na vida contemplativa. Tudo estará pronto então para abordar o estudo da vida contemplativa e mostrá-la como vida plenamente humana, o ponto culminante ao mesmo tempo da vida virtuosa e da vida prazerosa”. GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. (Éd.). *Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaires. Louvain: Publications Universitaires, 1970. t. 2. Ver p. 771.

No primeiro tratado, A, prazer e dor são analisados a partir do embate entre razão e paixão, um tema recorrente na filosofia socrático-platônica, com o foco na natureza do prazer e da dor e na atração ou repulsa que os objetos do prazer exercem sobre o homem levando-o muitas vezes a extrapolar os limites convenientes. Constituem os últimos capítulos do livro dedicado ao estudo da continência e da temperança. No Livro X, aqui designado B, a reflexão tem como objetivo esclarecer a complexa, mas evidente, articulação entre prazer e bem ou felicidade, resolvendo-a na medida em que toma como eixo a atividade geradora do prazer. Segundo Festugière essa relação *enérgeia/hedoné* constitui a contribuição original de Aristóteles não só à questão do prazer, como à própria ética. “Talvez seja no caso do prazer que se apreende melhor o espírito [desta ética]”<sup>2</sup>.

Embora essa segunda perspectiva já tivesse sido esboçada no primeiro tratado, não era ela que conduzia a reflexão nem constituía, aí, o eixo central das discussões.

Uma frase de A esclarece o nó da questão que nos interessa aqui: “é impossível ser ao mesmo tempo prudente [*phronimon*] e incapaz de dominar-se [*akratê*]”<sup>3</sup> e, sem ser prudente, impossível alcançar a ‘vida boa’, o ‘bem agir’ e a felicidade, objetivos finais da ética. Parece assim que, depois de examinar as virtudes intelectuais, Aristóteles (ou o seu editor)<sup>4</sup> julgou necessário retornar à questão do autodomínio e da temperança enquanto condição de possibilidade para o exercício da *phronêsis*. É, portanto, no quadro mais geral das discussões sobre a continência (*enkráteia*) e a temperança (*sophrosynê*) e seus contrários, a incontinência ou falta de autodomínio (*akrasia*)<sup>5</sup> e a devassidão (*akolasia*), que se coloca a reflexão levada a cabo sobre o prazer. Deste ponto de vista, ainda segundo Festugière, “não é possível exagerar tudo o que ele [Aristóteles] deve a seu mestre, sobretudo ao *Filebo* e às *Leis*”<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> FESTUGIÈRE, A. J. La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure. In: \_\_\_\_\_. *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin, 1971. p. 81-116. Ver p. 105.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152a5.

<sup>4</sup> A localização deste tratado é discutida: GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 778 transferem esses capítulos, que consideram uma ‘primeira redação’ do tratado sobre os prazeres (pertencente à *Ética a Eudemo*) para o início do Livro X, antes da redação definitiva. Também para eles não se justifica articular este primeiro tratado à questão da *enkráteia/akrasia* uma vez que o lugar original do tratado não seria este. No entanto, se, como observam, é verdade que o tratado do prazer começa de uma forma abrupta e que Aristóteles não volta a tratar do problema da *akrasia* em 11-15 – a não ser no último parágrafo – não é menos verdade que nas discussões contidas nos capítulos anteriores sobre a *akrasia* são inúmeras as referências ao prazer e à dor. Não retomaremos essa discussão que nos levaria para muito longe do escopo deste artigo.

<sup>5</sup> Carlo Natali traduz *akrasia* por ‘fraqueza do querer’. NATALI, Carlo. Por que Aristóteles escreveu o Livro III da *Ética a Nicômaco*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 47-76, 1993.

<sup>6</sup> FESTUGIÈRE, 1971, p.101.

Trata-se de encontrar a resposta para questões discutidas no âmbito da Academia: qual a relação entre prazer e bem? Por que alguns objetos são sempre desejáveis? Por que outros não o são nem sempre nem para todos, mas apenas em determinadas situações? Por que alguns prazeres levam o homem a perder o autodomínio e a tender para o excesso, enquanto outros não? Por que o mesmo objeto tanto é causa de prazer como de dor?

Aristóteles volta então a um tema que parecia liminarmente descartado no livro I das suas duas éticas, a Eudemo e a Nicômaco: o prazer como capaz de justificar a vida do homem. Na conhecida passagem em que, nos dois livros, examina os três tipos de vida que a opinião comum identifica à felicidade – “Uns julgam que é um bem evidente e visível tal como o prazer, a riqueza e as honras”<sup>7</sup> –, Aristóteles descarta a vida de prazeres atribuindo tal concepção aos “homens de tipo mais vulgar”<sup>8</sup> pois “a massa dos homens se revela como de verdadeiros escravos e a vida de sua escolha é a vida bestial”<sup>9</sup> e passa então a examinar os outros tipos de vida, acrescentando a promessa de que mais tarde tratará da vida da contemplação ou teórica.

No entanto, não há como negar que a felicidade seja algo de agradável, ou como excluir o prazer de uma vida perfeitamente feliz. “A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo e estes atributos não se acham separados”<sup>10</sup>. A questão, como já formulada na ética eudêmia, será de saber “se [os prazeres] conduzem ou não à felicidade e de que forma”<sup>11</sup>.

Na análise da ação humana, prazer e dor têm um importante papel. Tal papel não é, no entanto, próprio, específico da ação humana, mas antes inerente a todo animal. Tanto homens como animais buscam o prazer e fogem da dor – estamos aqui no plano puramente natural, o plano da *zōé*, em que prazer e dor têm por finalidade orientar as ações em vista da proteção, manutenção e reprodução da vida, ou seja, são simplesmente expressão das funções vitais.

O homem, no entanto, eleva-se acima da *zōé*. Não é regido apenas pelas leis naturais, mas também por *lógos* e *noûs*, o que o alça ao nível da *bíos* – a vida em comum com os outros homens, permeada pela cultura, a linguagem, as tradições e as leis<sup>12</sup>.

A capacidade de viver em harmonia com os outros numa sociedade

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1905a20; ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*, 1215a35.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1095b15.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1095b19.

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1099a20.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*, 1216a30.

<sup>12</sup> Sobre os conceitos de *zōé* e *bíos* cf. REEVE, C. D. C. *Practices of Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 150.

regida pela justiça e a lei não é dom inato; como Aristóteles repete, ninguém nasce com a virtude ou o vício, mas capaz de desenvolver uma coisa ou outra. Essa capacidade a ser desenvolvida dependerá de inúmeros fatores, entre os quais a capacidade de dominar os impulsos naturais comandados por prazer e dor e substituí-los, ou reorientá-los pelo desejo deliberado do bem.

*O par prazer/dor constitui um instrumento natural de medida e de escolha de nossos atos, mas, para servir de signo, de matéria genérica da vida moral e de regra para nossas disposições, deve estar articulado ao orthòs lógos que igualmente governa uma orthê paidéia. Aristóteles pode então concluir que o prazer e a dor constituem o principal objeto tanto da virtude como da política<sup>13</sup>.*

Por isso, “devemos tratar da incapacidade de controlar-se (*akrasía*), da moleza (*malakías*) e do luxo como do autocontrole (*enkráteia*) e da firmeza (*karterías*)”<sup>14</sup>.

Aristóteles propõe-se então a “estabelecer os fatos tal como aparecem e retomar a discussão expondo da maneira mais ampla a opinião comum”<sup>15</sup> que considera o autodomínio e a firmeza de caráter como atitudes louváveis enquanto a indolência, a fraqueza e a falta de autocontrole são censuradas. A opinião comum identifica assim “o homem mestre de si mesmo (*enkratés*) com aquele que segue exatamente as prescrições da razão, e o homem que não se controla (*akratés*) com aquele que se desvia do caminho da razão”<sup>16</sup>.

Já Platão assinalava no *Filebo* que o prazer, pertencendo ao gênero do ilimitado, articula-se à carência, à desordem, à desmedida, enfim. A causa do descontrole seria a incapacidade de resistir ao prazer ou à dor, e representa uma regressão à vida animal, uma demissão do nível ético. Por isso, a análise do prazer e da dor se impõe, como já assinala a *Ética a Eudemo*:

*a natureza, as qualidades e as fontes do prazer corporal e do gozo físico não são obscuras, de modo que não é preciso buscar sua natureza, mas sim se conduzem ou não à felicidade e de que forma*<sup>17</sup>.

A atitude diante do prazer e da dor exerce, evidentemente, influência

<sup>13</sup> GAUTHIER MUZELLE, M. H. *Aristote et la juste mesure*. Paris: PUF, 1998. p. 58.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1145a35.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1145a35.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1145b10.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*, 1215a30. A respeito da implicação moral do prazer e da dor, cf. MANSION, 1984 e GAUTHIER MUZELLE, 1998.

na formação do caráter, como também é o fator que desvia o homem do caminho e da medida justos.

Aristóteles rejeita a solução socrática para o problema da *akrasia*: “Sócrates combatia a idéia de que se possa, em pleno conhecimento de causa, mostrar-se incontinente, como se a falta de controle não existisse”, ora, “essa afirmação contradiz fatos que saltam aos olhos”<sup>18</sup>. Ou seja, é impossível atribuir apenas à ignorância do bem a busca desenfreada e desregrada dos prazeres. A grande questão é então: como o homem que conhece o bem, que sabe o que é justo e melhor, escolhe deliberadamente o mal? Essa possibilidade negada por Sócrates é enfrentada por Aristóteles. A tensão entre razão e paixão é um fato, e o próprio Platão já o reconhecia.

Como foi dito no início, as primeiras abordagens de Aristóteles sobre a questão do prazer voltam-se para a natureza do prazer e o seu objeto tentando explicar a atração que este exerce sobre o desejo, atração capaz de desviar o homem da medida estabelecida pela razão. Foi este o caminho percorrido nos capítulos de VII, anteriores a A: o prazer é agradável em si mesmo? Ou apenas relativamente à natureza de cada um? Que tipos de prazer perturbam o homem em seu caminho para a virtude?

No início da *Ética a Nicômaco*, o prazer é apresentado como um “estado da alma” provocado em cada indivíduo por objetos diferentes: “os cavalos para os que amam os cavalos, os espetáculos para quem ama os espetáculos, a justiça para quem ama a virtude”<sup>19</sup>; e para o mesmo homem o prazer provocado por um objeto pode em outro momento transformar-se em dor e sofrimento, sem falar ainda do conflito entre os diversos prazeres, no mesmo homem. Ou seja, desde o início da obra, ao tratar do conceito de felicidade e de bem Supremo, Aristóteles já assinala a relação necessária entre prazeres e disposições do sujeito, assim como chama a atenção para a diferença entre a disposição e o ato, a posse e o uso, distinções que se mostram fundamentais na solução do problema em B. “Mas há sem dúvida uma diferença que não pode ser negligenciada caso coloquemos o Bem Soberano na posse ou no uso, numa disposição ou numa atividade”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1145b25. Essa oposição não é radical, como assinalam DESTRIÉE, P. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 135-164, 1993, e WOODS, M.

<sup>19</sup> *Aristotle on Akrasia*. In: ALBERTI, A. (Ed.). *Studi sull'Etica de Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1990. p. 227-262.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1099a10.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1098b30.

*As coisas boas e nobres da vida tornam-se justamente a recompensa dos que agem. E a vida deles será em si mesma um prazer; pois que o sentimento do prazer se enquadra nos estados de alma e cada um sente prazer com relação ao objeto, qualquer que ele seja, que se diz que ele ama*<sup>21</sup>.

Antes de entrar diretamente na questão do prazer, Aristóteles prossegue sua análise das causas da *akerasia* e da *akolasia* entre as quais prazer e dor ocupavam um lugar de destaque: nem todos os prazeres são condenados ou considerados vergonhosos, nem todos desviam o homem do caminho da razão, por exemplo, o prazer da vitória, das honras, do lucro. Condenáveis e vergonhosos são aqueles ligados aos prazeres da mesa e da cama (*aphrodisiôn*). É no campo dos prazeres corporais que se coloca de forma mais evidente a questão do autodomínio ou da falta dele; da temperança (*sôphrosýnê*) e da devassidão (*akolasia*). Não só porque estes prazeres são comuns a homens e animais, como os objetos que provocam tais prazeres são considerados menos dignos.

“Devemos estabelecer com relação a que alguém se mostra capaz de controlar-se [*enkratê*] ou incontinente [*akratê*]: se com relação a qualquer prazer ou dor ou se relativamente a certos prazeres ou certas dores determinadas”<sup>22</sup>.

O que supõe que há prazeres mais nobres/mais dignos, mais próprios do homem cujo gozo não seria vergonhoso, mas cuja atração, ao contrário, pode ser considerada benéfica e/ou indício de caráter virtuoso. Há objetos “naturalmente desejáveis, enquanto outros tem caráter oposto”<sup>23</sup>; e os homens, no caso, não são censurados por buscá-los, “mas por amá-los de uma certa maneira e se exceder na sua busca”<sup>24</sup>. O que é condenável, no caso, não é o prazer em si, nem o objeto desejado que o causa, mas a desmedida, o exagero com que tais prazeres são buscados.

Aristóteles fará uma distinção entre os que são agradáveis em si mesmos – por sua própria natureza – e os que nos parecem agradáveis devido ao hábito, ou mesmo devido a uma aberração, doença, ou loucura. E, neste último caso, saímos do campo da ética para o campo da medicina<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1099a10; grifo meu. As passagens citadas da *Ética a Nicômaco I* são muito mais compatíveis com a abordagem que será retomada em B do que com as considerações constantes de A, o que confirma a posição de Gauthier e Jolif, que consideram A como interpolação de um tratado anterior pertencente originalmente à *Ética a Eudemo*. GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 778.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1146b10.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1148a20.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1148a25.

<sup>25</sup> Aristóteles assinala que a *enkrateia* e a *sôphrosýnê*, bem como a devassidão (*akolasia*) e a incapacidade de controlar-se (*akerasia*) pertencem ao mesmo campo e lidam com os mesmos objetos, mas acentua a diferença entre o devasso (*akolastos*), que escolhe deliberadamente o mal, não se arrepende e é por isso,

O que é agradável em si mesmo supõe, da parte do sujeito, algum tipo de deliberação ou julgamento e a desmedida é muitas vezes induzida pela imaginação ou por um juízo apressado, como é o caso, por exemplo, da ira que reage ao que percebe como ofensa, ultraje ou desprezo. Creio que podemos inferir daí que o agradável por si mesmo (*kath' autó; haplós*) afetaria mais o *thymós*, a parte emotiva, afetiva da alma, aquela que participa do *lógos*, à diferença dos prazeres, que são objeto da *epithymía*, ligada ao tato e ao paladar, desejo 'cego' que independe de deliberação. Aristóteles considera que, no primeiro caso, é mais difícil manter o autocontrole (talvez porque o que está em jogo é mais importante?), e a falta dele, se momentânea ou ocasional, não indica necessariamente uma falta de virtude, ou frouxidão do caráter. Ao contrário, os objetos cobiçados pelo apetite (*epithymía*) exercem uma atração imediata e 'cega'. A razão não estando envolvida na atração sofrida, é mais fácil o controle, e, portanto, a falta de medida, mais condenável. "O incontinente, na cólera, é, num sentido, vencido pela razão, enquanto o outro [que busca os prazeres do corpo] o é pelo apetite e não pela razão"<sup>26</sup>. Ou seja, a *epithymía* atrai o homem sem encontrar apoio e reforço da razão, e, por isso, o homem, ao valer-se desta, contrabalança a atração sofrida e pode mais facilmente controlar-se. O homem encolerizado não é pérfido, e "a ira age de cara limpa", ao contrário do apetite. E Aristóteles refere-se à simbologia da faixa dourada de Afrodite e afirma que "o desejo busca enganar"<sup>27</sup>. No caso, o poder de sedução daquilo que atrai a *epithymía* é de tal ordem que engana até um deus. "Um conselho pérfido que se apossava do espírito do sábio, por mais sensato que fosse"<sup>28</sup>.

Nos impulsos acompanhados de deliberação há uma convergência, um reforço mútuo entre o pensamento e o desejo, emoção e deliberação, por isso é mais difícil a resistência, no caso, deliberação equivocada; a razão se deixa levar pela imaginação e emoção.

É o que acontece no caso da devassidão (*akolasía*), pois há aí uma escolha deliberada do mal, e a razão coloca-se do lado dos impulsos e dos

---

incurável, do *ákrates*, que cede ao prazer por fraqueza, ocasionalmente, e se arrepende; as implicações éticas sendo diferentes nos dois casos.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1149b1.

<sup>27</sup> "Κεντὸς ἡμᾶς onde se pegam todas as blandícias, embrulham todos os desejos e se recolhem as enganosas armadilhas que até aos mais sensatos transtornam a cabeça" (HOMERO. *Iliada*, XIV, 214-217). É a faixa que Afrodite traz junto ao seio e empresta a Hera para que esta seduza Zeus e o distraia de sua atenção. O desejo envolve e engana a atenção do próprio deus.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1149b15.

prazeres, reforçando-os e indicando uma “corrupção da parte superior”<sup>29</sup>. A questão da resistência aos desejos nem se coloca e, nesse caso, assinala Aristóteles, “um homem mau pode causar mais mal que o mais feroz animal”<sup>30</sup>.

O *akólastos* é incurável: não se trata aqui de fraqueza ou frouxidão de caráter diante dos prazeres; ele não ‘cede’ propriamente ao desejo, mas escolhe deliberadamente o mal. Encontra prazer no vício, e sofre com a virtude. “A virtude salvaguarda o princípio que a perversidade corrompe”<sup>31</sup>. É o depravado, o devasso.

Ceder aos apetites e paixões, entregar-se sem medida aos prazeres – quando é um fato apenas episódico e ocasional – não é, por si só, indicativo de corrupção. O problema ocorre quando a repetição dos mesmos atos, ou a reiteração das mesmas escolhas erradas cria no homem disposições viciosas e viciadas como se estas passassem a constituir uma segunda natureza – citando Eveno, afirma “Digo que o hábito, meu caro, não é senão uma longa prática que acaba por fazer-se natureza”<sup>32</sup>.

A citação de Eveno praticamente fecha o estudo sobre a *enkráteia/akerasia* e a *sophrosyne/akolasia* e sua relação com os prazeres, sobretudo os prazeres do corpo.

Mas a questão do prazer ainda permanece em aberto, uma vez que há prazeres que não são ‘do corpo’<sup>33</sup> e mesmo alguns prazeres do corpo não têm relação, ou não suscitam o descontrole ou a perversão.

Inicia-se então o que se convencionou chamar de primeiro tratado sobre os prazeres (A). Aristóteles propõe-se a ‘estudar a fundo a questão’ e afirma que “o estudo científico do prazer e da dor incumbe ao filósofo político pois é ele, com efeito, cuja arte arquitetônica determina o fim para o qual olhamos para proclamar, de forma absoluta, se uma coisa é boa ou má”<sup>34</sup>. A este respeito Gauthier Muzellec esclarece: “a eficácia política é medida por sua capacidade efetiva de produzir o ‘devenir’ moral dos indivíduos; é isso, aliás, que distingue a boa constituição da má” e ainda “no que se refere à eficiência, há uma dependência da ética com referência à política; aparentemente nenhuma moral pode ser produzida fora do quadro político de sua aquisição e realização”<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1150a1.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1150a5.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1151a15.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152a30.

<sup>33</sup> Na realidade, estritamente falando, todos os prazeres são ‘da alma’ pois nela reside a sensibilidade. Do corpo, são os prazeres que têm sua origem nele.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152b1.

<sup>35</sup> GAUTHIER MUZELLEC, 1998, p. 39.

Não nos esqueçamos também que a falta de virtude de um cidadão pode repercutir de forma trágica sobre a Cidade; “o homem mau pode causar mais mal do que o animal mais feroz” – e que a lembrança dos desastres políticos provocados pela incontinência de Alcibiades ainda era certamente bem vívida<sup>36</sup>. A questão do prazer extrapola, portanto, a esfera individual e deve ser vista também como uma questão política.

“Todas as virtudes éticas (*aretên ... tèn ethikèn*) têm relação com prazeres e dores”<sup>37</sup>. E Aristóteles propõe-se a enfrentar as teses opostas sobre o prazer, já anteriormente sustentadas de um lado por cínicos<sup>38</sup>, de outro pelos cirenaicos, e posteriormente, nas discussões no âmbito da própria Academia, entre Eudoxo e Espeusipo.

Analisando os argumentos de cada uma das posições, Aristóteles assinala que a ‘maioria’ concebe o prazer unido à felicidade, e o próprio nome *makários* – feliz – derivado de *khaírein* – sentir prazer, já o indica. Por outro lado, não faltam aqueles que afirmam o contrário: o prazer não é um bem, nem em si mesmo, nem acidentalmente.

Entre as duas posições radicais, existem os que consideram que alguns prazeres (a minoria) são bons, enquanto outros afirmam que, mesmo que isto seja verdade, o bem supremo (*tò áriston*) não poderia ser o prazer.

Os argumentos que sustentam a condenação ao prazer afirmam que ele não é um fim, mas um processo, um vir a ser, portanto não pode ser o bem visado pela ação; de outro lado, tanto as crianças como os seres selvagens buscam o prazer – como aquilo que satisfaz seres inferiores poderia ser considerado superior? Além disso, existem claramente prazeres que são vergonhosos, nocivos, prejudiciais à saúde; por fim, o prazer bloqueia o pensamento e, quanto mais intenso, maior é esse bloqueio. Por isso o homem temperante foge dos prazeres e o prudente, que foge da dor, não busca o prazer.

Ao examinar esses argumentos, Aristóteles considera-os fracos e, como foi dito no início deste artigo, procura a resposta na própria natureza dos objetos que suscitam o desejo e provocam o prazer, e que, segundo alguns, coincidem com o bem e, segundo outros, não fazem jus a essa identificação. Em que medi-

<sup>36</sup> Cf. ROMILLY, J. *Alcibiades*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152b5. Cf., a respeito, artigo de MANSION, 1984.

<sup>38</sup> “Se eu me apoderasse de Afrodite, eu a varejaria com flechas...o amor é um vício da natureza”. (ANTÍSTENES, Fr. 35 DIELS apud FESTUGIÈRE, 1971, p. 91) e “Preferiria ser louco a experimentar o prazer. O prazer não merece sequer que se estenda para ele o dedo” (ANTÍSTENES, Fr. 65, apud GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 775).

da, portanto, o prazer é ou não um bem?

Em primeiro lugar, há que distinguir-se o bem em si (*haplôs*) do bem ‘para alguém’ (*tò dê timî*)<sup>39</sup>. Com o mal ocorre o mesmo. Há prazeres maus em si mesmos, enquanto outros o são em momentos e circunstâncias determinadas.

Em seguida, Aristóteles assinala o tópico que será aprofundado e explorado no tratado B: a articulação entre prazeres e as atividades (*enérgeia*) – “Digamos ainda que o bem consiste em parte no exercício [*enérgeia*] em parte na disposição [*héxis*]; e os prazeres que nos devolvem às nossas disposições naturais são agradáveis”<sup>40</sup>. Aqui, o prazer ainda não é visto como um reforço da atividade que contribui efetivamente para o desenvolvimento de determinadas disposições, como será visto em B. Limita-se a ‘nos devolver à condição natural’, ou, como é dito adiante, a uma decorrência natural de ‘uma atividade sem entraves’.

Logo a seguir o texto volta ao foco no objeto agradável em si ou por acidente. O que é em si mesmo prazeroso – e, portanto, sempre capaz de provocar o prazer – não é determinado em função de uma carência e continua agradável mesmo depois de satisfeito o desejo<sup>41</sup>, ou seja, os prazeres que não têm origem numa carência, numa falta, nem se transmutam em objeto de dor, passado o momento da satisfação. Correspondem à noção platônica de “prazeres puros”, que nunca se articulam à dor, seja como carência, seja como excesso.

Discorda também que o prazer seja um vir a ser, um processo: os prazeres são antes “atividades e fins” e estão ligados “ao uso que fazemos das coisas”. O prazer pode então ser definido como “a atividade de uma disposição conforme à natureza” (*enérgeian tês katà phýsin héxeos*)<sup>42</sup> e que não é freada ou atrapalhada por nada (perspectiva que receberá ênfase muito maior em B)<sup>43</sup>.

O fato de serem prejudiciais à saúde também não é argumento – coisas boas em si mesmas também podem sê-lo, tal como o próprio estudo.

Concluindo a análise dos argumentos contrários aos prazeres, Aristóteles concorda que, de fato, alguns prazeres não são bons e são exatamente estes que mais atraem os entes inferiores (as crianças e as bestas) – os prazeres ‘do corpo’; e é contra o exagero deles que o homem temperante e prudente se protege.

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152b25.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152b30.

<sup>41</sup> MANSION, 1984, p. 455, n. 35 assinala o artificialismo da tentativa de separar o objeto do prazer da atividade que o gera.

<sup>42</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1153a10.

<sup>43</sup> O prazer sendo um fim, não é objeto de escolha, mas de desejo, tal desejo decorrendo da própria natureza do homem enquanto *zô(i)on*. Pode-se escolher, e nisto está implicada a ética, os meios através dos quais se obtém o prazer.

Ao analisar os argumentos a favor dos prazeres, a argumentação se aproxima do enfoque que será adotado em B.

Em primeiro lugar, encontramos um argumento ‘lógico’: a dor é um mal e devemos evitá-la; ora, o contrário do mal é o bem. Se o prazer é o oposto da dor, é também o oposto do mal, logo, é um bem. “É, portanto necessário que o prazer seja um certo bem” (*anánke oîn tèn hēdonēn agathón ti eînai*)<sup>44</sup>.

O prazer não é sempre um excesso tal como supõe Espeusipo. Não é verdade que “o prazer tem como contrários a dor e a justa medida”<sup>45</sup>. Só os prazeres excessivos e exagerados têm como contrário a justa medida. Para Aristóteles, como se evidencia em B, a justa medida é fonte e sinal de harmonia e é, em si mesma, prazerosa<sup>46</sup>.

Ele pode, sim, estar associado ao bem soberano e estar dissociado de qualquer medida (como o são as virtudes intelectuais) – uma ciência pode ser excelente enquanto outras podem ser más.

*A partir do momento em que, para cada disposição, existem atividades sem entraves, esta talvez seja uma consequência necessária: que as atividades de todas essas disposições ou uma dentre elas, seja a felicidade. Digo que, se esta atividade é livre, é a mais desejável e o prazer seria isto*<sup>47</sup>.

Aflora neste texto a concepção de *eudaimonía* já antecipada no Livro I, 1102a5 como uma ‘atividade completa’ (*teleíon*), que, portanto, não dispensa os bens exteriores, os bens corporais, da saúde, nem o apoio da fortuna: “pretender que o homem torturado na roda é feliz se for virtuoso, é falar ao vento, voluntária ou involuntariamente”<sup>48</sup>.

Além do mais, o fato de que todos buscam o prazer, tanto os homens como as crianças e os animais, fala antes a favor, do que contra o prazer. Todos perseguem o prazer, embora não o mesmo prazer e mesmo alguns nem sabem ao certo que prazer buscam: “talvez sequer persigam o prazer que julgam buscar”<sup>49</sup>.

A associação do termo prazer aos prazeres ‘do corpo’ é, de certa maneira, a fonte da condenação aos prazeres: mas isto seria antes sinal de igno-

<sup>44</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1153b1.

<sup>45</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1153b1.

<sup>46</sup> Para GAUTHIER MUZELLE, 1998, p. 118, o prazer estaria na origem mesma da noção de ‘justa medida’.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1153b10.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1153b20.

rância, pois o homem não é só corpo, e portanto, não tem apenas acesso aos prazeres do corpo: “Tudo tem, por natureza, algo de divino”<sup>50</sup> e, em decorrência disto, acesso a prazeres superiores e bons em si mesmos. Mesmo entre os seres irracionais, pode-se conceber um princípio da própria natureza que os impulsiona em direção à perfeição própria e ao prazer que daí decorre. Fica claro, desta forma, que o prazer se articula, de alguma forma, ao bem: “Se o prazer e a atividade não fossem bens seria impossível ao homem feliz viver de forma agradável”<sup>51</sup>, o que é, evidentemente, um contra-senso.

A questão estaria mais na medida ou falta dela, com que os prazeres são usufruídos:

*Os bens do corpo admitem excessos e é a busca desse excesso que perverte o homem e não a dos prazeres necessários; pois se todos os homens se deleitam de alguma forma com as comidas, os vinhos e os prazeres sexuais, nem todos o fazem na medida conveniente*<sup>52</sup>.

A redução do prazer ao prazer corporal deve ser explicada, e o foco se volta novamente para aquilo que é objeto do prazer; o que faz com que algo seja desejado e perseguido, ou que se torne fonte de prazer.

“Os prazeres do corpo parecem ser mais desejáveis que os outros”<sup>53</sup> e Aristóteles explica isso em primeiro lugar como uma espécie de compensação às dores e tensões sofridas, “pois o prazer suprime a dor”<sup>54</sup>. Isto não é condenável, a não ser que haja algum risco no prazer perseguido, e é compreensível em quem não tem conhecimento/acesso a outros prazeres. Como a maioria dos homens só conhece os prazeres do corpo, é neles que busca consolo ou compensação às dores que são, de certa forma, inerentes à sua natureza, uma vez que a própria vida implica em tensões: “com efeito, o ser vivo vive em estado de contínuo esforço”<sup>55</sup>. Estas tensões são mais visíveis nos jovens ou naqueles que têm um temperamento muito facilmente excitável. E é sobre eles que os objetos de prazer exercem uma atração maior.

De outro lado, existem prazeres que não supõem nem se acompanham das dores e não estão, portanto, submetidos a uma medida: são agradáveis

<sup>49</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1153b30.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1153b30.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1154a1.

<sup>52</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1154a15.

<sup>53</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1154a25.

<sup>54</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1154a25.

<sup>55</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1154b5.

em si mesmos e as “coisas agradáveis por si mesmas são as que estimulam a atividade de uma natureza dada”<sup>56</sup>, aquelas que reforçam ou restauram a própria natureza. Estas últimas abordagens já relacionam o prazer a uma determinada disposição no indivíduo – juventude, impulsividade – e às atividades que estimulam; dois aspectos que ganharão importância decisiva em B.

No entanto, em função da natureza complexa e composta dos homens, nada há que seja sempre agradável, pois o que é agradável de um ponto de vista é desagradável por outro<sup>57</sup>. Só uma natureza simples poderia encontrar sempre o prazer na mesma atividade. “É por isto que Deus usufrui perpetuamente de um prazer uno e simples”<sup>58</sup>.

Resumindo, parece-nos que, neste texto, ao tratar da questão do prazer no âmbito das reflexões sobre o embate entre razão e paixão e a capacidade de controlar as próprias paixões, que caracterizam tanto a *enkrateía* quanto a *saprosýnē*, Aristóteles retoma teses platônicas expostas no *Filebo* e nas *Leis*, focalizando mais a relação entre o prazer e o desejo, mas já aponta para o papel da *enérgeia*, que ocupará um lugar central e muito mais efetivo nas análises de B. Enquanto aqui o prazer está ligado às atividades determinadas pela natureza, que fluem sem entraves, lá o papel da *enérgeia* no desenvolvimento das próprias disposições ultrapassa o nível puramente natural. O prazer não apenas nos devolve à situação natural, de cujo afastamento a dor é o sinal, mas age como reforço e estímulo para que a atividade se mantenha e, em função disto, uma *héxis* seja desenvolvida.

A questão central é esclarecer o paradoxo: o prazer é claramente um obstáculo à conquista de um caráter virtuoso, uma vez que desvia o homem do caminho traçado pela razão, mas, ao mesmo tempo, é indissociável da *eudaimonía* e, portanto, de alguma forma, um bem.

Em A, a resposta parece estar na ampliação da noção de prazer e na recusa de reduzir a questão do prazer aos prazeres “do corpo”, ou, mais especificamente ainda, aos relativos à comida, à bebida e ao sexo, seguindo a opinião comum, pois é quanto a estes prazeres que a falta de controle se manifesta. Neste plano, a questão se resolve pela medida. Estes prazeres não são em si mesmos bons nem maus, e tudo dependerá do uso, excessivo e descontrolado, ou na medida certa e controlada, que se fará deles. Ao mesmo tempo Aristóteles reco-

<sup>56</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1154b20.

<sup>57</sup> Solução que fica superada pela análise da articulação *enérgeia/hēdonē* em B, graças à hierarquia entre as diversas atividades.

<sup>58</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1154b25.

nhece que alguns prazeres – também atinentes ao corpo – são vergonhosos; já por si mesmos estão fora de qualquer regra ou medida e agradam apenas a quem tenha um caráter corrompido pela devassidão ou doentio.

A noção de prazer deve ser ampliada: outros prazeres ‘do corpo’, tais como os que advêm da audição ou da visão, assim como os que ‘não são do corpo’, não derivam de uma carência anterior nem têm o poder de causar o sofrimento a partir da desmedida, ou de desviar o homem do bom caminho e, portanto, não se colocam no âmbito da questão do autocontrole ou da falta dele. Por isso mesmo, não há nenhum paradoxo em considerá-los inerentes à *eudaimonía*.

Em B o desafio do paradoxo indicado volta. Ao abordar a questão da *eudaimonía*, fechando assim o trabalho, Aristóteles rearticula a relação entre o prazer e a felicidade/bem. Desta feita, no entanto, a análise se dá a partir de outra perspectiva: a partir da atividade geradora do prazer. A *enérgeia* é, neste texto, um conceito central e por ela Aristóteles finalmente consegue equacionar a questão. Pois, como afirma, já ao final do texto, os prazeres estão muito mais estreitamente articulados às atividades do que aos desejos, pois enquanto o prazer é inerente à atividade, está separado do desejo tanto pelo tempo como pela natureza<sup>59</sup>.

A hierarquia então se estabelece não entre os objetos (agradáveis em si, agradáveis por acidente), mas entre as potencialidades, disposições e atividades humanas que levam ao prazer.

Vejamos então o texto do Livro X 1-5 (B).

Como assinalam numerosos intérpretes, esse segundo tratado é mais elaborado e as questões são mais profundamente analisadas. Mas este fato, incontestável, não nega a diversidade de perspectivas e ênfases assinalada.

O livro X trata especificamente da questão da *eudaimonía* que indubitavelmente se articula ao prazer, como fica evidente na passagem já citada<sup>60</sup>. Festugière assinala também que ele está mais estreitamente articulado ao contexto da Metafísica, em especial à teleologia aristotélica<sup>61</sup>.

O percurso feito é, à primeira vista, paralelo ao desenvolvido em A. Partindo das teses discutidas na Academia e confrontando os argumentos de Eudoxo<sup>62</sup> e Espeusipo, a favor ou contra o prazer, Aristóteles vai construindo

<sup>59</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1175b30.

<sup>60</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1154a1.

<sup>61</sup> FESTUGIÈRE, 1971, p. 101.

<sup>62</sup> GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 779 chamam a atenção de que, neste segundo tratado, o pensamento de Eudoxo já não é mais assumido pelo próprio Aristóteles, mas figura entre as opiniões que devem ser discutidas.

sua própria argumentação até chegar à articulação entre a *enérgεια* e o prazer, para enfim desdobrar a articulação existente entre a *eudaimonía* e o prazer.

O tratado inicia-se pela retomada de uma afirmação de Platão<sup>63</sup>: “Admite-se, com efeito, que nada toca mais de perto a natureza humana que o prazer; e é por isso que, na educação dos jovens, nos servimos dos prazeres e das dores como leme”<sup>64</sup>.

A condenação dos prazeres feita por Espeusipo tem, a seu ver, sobretudo uma força apologética: face à tendência universal a buscar o prazer e face aos riscos de, nessa busca, afastar-se do caminho reto, a condenação dos prazeres teria um efeito preventivo, visando afastar os jovens de tais riscos. Tal expediente não é endossado por Aristóteles – “Os discursos inspiram menos confiança que os atos” –, e quando o comportamento de quem os sustenta não se coaduna com os discursos, eles perdem credibilidade e “contribuem para corroer a verdade”. Ao contrário, “as palavras verdadeiras são mais úteis tanto no plano teórico quanto no plano da vida prática (*bíon*)”<sup>65</sup>.

A favor dos prazeres, as teses de Eudoxo ganham credibilidade em virtude de sua virtude e comedimento. Eudoxo não pode ser visto nem como um homem “vulgar” nem “bestial”, muito ao contrário. Ora, ele afirma que “aquilo que é um bem visado por todos não pode deixar de ser o bem por excelência”<sup>66</sup>.

Aristóteles não concorda inteiramente com tal conclusão, mas de fato sua posição é bem mais próxima de Eudoxo que de Espeusipo. Após analisar os argumentos utilizados por este último, acaba por afirmar:

*Temo que aqueles que se recusam a ver um bem naquilo que é objeto do desejo de nós todos, falam para nada dizer, pois o que é admitido pelo consenso universal, isto para nós é a própria realidade*<sup>67</sup>.

Aristóteles admite que, se esta tendência natural para buscar o prazer e fugir da dor só fosse encontrada nos seres destituídos de razão, aquela posição faria algum sentido. Mas é evidente que os homens também compartilham tal impulso. Além disso, nada impede que a própria natureza impulse os entes

<sup>63</sup> PLATÃO. *Leis*, 732 e 733a.

<sup>64</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1172a15.

<sup>65</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1172a30.

<sup>66</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1172b10.

<sup>67</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1172b35.

irracionais a buscarem o seu próprio bem se servindo, para isto, do prazer e da dor. Em A, a este respeito, Aristóteles referira-se a um “elemento divino” presente em toda a natureza direcionando tudo à auto-realização. Aqui, ao se referir a “um princípio natural e bom, superior ao que estes entes são por si mesmos”<sup>68</sup>, parece mais que Aristóteles remete-se à visão teleológica expressa em sua *Metafísica* e à atração exercida pelo Motor, Ser Perfeito e Bem absoluto, sobre os entes compostos e imperfeitos da natureza. É esta, por exemplo, a leitura de Festugière<sup>69</sup>.

Aristóteles compara o bem à saúde, que varia de grau e intensidade em cada indivíduo de tal modo que o equilíbrio que a constitui também admite graus diversos. A mesma observação pode ser feita com relação ao prazer. Não há que se fechar numa concepção unívoca do prazer nem do bem. Só assim as dificuldades levantadas poderão ser resolvidas.

Analisa em seguida a tese de que o prazer é um vir-a-ser, um movimento (*kínēsis*), e se opõe a ela afirmando que o prazer só existe como presença; só existe enquanto sentido. Não se pode dizer que ele seja lento nem rápido, nem medir sua ‘velocidade’ relativamente a nada. “Mas o ato do prazer, quero dizer, o fato mesmo de sentir prazer não comporta nenhuma rapidez”<sup>70</sup>. O prazer é todo inteiro em cada um de seus momentos.

Também contesta a tese que reduz o prazer à satisfação de uma carência, embora, obviamente, quando passamos privações e sofrimentos o fim delas cause prazer. Isto no entanto não explica tudo: que carência anterior, que falta ou sofrimento explicariam o prazer de um perfume, de uma música, de uma lembrança ou um devaneio? Certamente estes são também prazeres e não podem reduzir-se à satisfação de uma falta.

Aristóteles defende ainda Eudoxo contra o argumento de que existem prazeres vergonhosos e infames. Estes “não são verdadeiramente agradáveis”<sup>71</sup>. Não exercem atração sobre todos os homens, antes supõem naquele que os procura certas disposições más. Há algo de errado, algo de corrompido ou até mesmo de doentio, no homem que se deixa atrair por tais prazeres.

Vemos, portanto, que a análise vai progressivamente se deslocando do objeto do prazer ou do próprio prazer para o caráter (as disposições boas ou más) do homem que procura tais prazeres. Este aspecto ganha cada vez mais relevância e leva visivelmente Aristóteles a se aproximar das teses de Eudoxo,

<sup>68</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1173a1.

<sup>69</sup> FESTUGIÈRE, 1971, p. 101.

<sup>70</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1173b1.

<sup>71</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1173b20.

frente às quais, no entanto, continua a guardar certa reserva.

O prazer é um bem, e nisto Eudoxo tem razão. Mas o bem não pode ser reduzido ao prazer e, mesmo, nem todo prazer pode ser identificado ao bem. O prazer seria antes um sintoma das disposições do indivíduo. E a analogia com a saúde revela mais uma vez sua pertinência. Sentir-se atraído pelos ‘bons’ prazeres é sintoma de um caráter marcado pela virtude, como o inverso o é com relação ao caráter vicioso ou deformado. O prazer está, portanto, articulado a determinadas disposições do indivíduo. É um ‘ato’ – um pôr-se-em-obra de determinada disposição existente no indivíduo. Tem uma feição positiva, afirmativa, ativa: não é apenas a supressão de uma carência ou o preenchimento de uma falta. Não apenas devolve ao estado natural, ou é sinal de que a natureza segue seu curso sem entraves, mas é um fator importante para o desenvolvimento de uma ‘segunda natureza’.

A análise do objeto causa do prazer pouco acrescenta à perspectiva propriamente ética: a riqueza é algo de agradável, bom em si mesmo; é normalmente fonte de prazer e por isso naturalmente cobiçada pelo homem. No entanto, se for resultante de traição ou fraude já não pode ser vista como um bem. Neste caso, ela revela a falha no caráter de quem age desta forma; é sintoma de um vício, de uma má disposição no indivíduo.

Paralelamente, aquilo que é bom em si mesmo só provocará prazer e só atrairá aquele que tiver desenvolvido em si mesmo a capacidade de desfrutá-lo. “Só o justo pode experimentar prazer na justiça”<sup>72</sup>. A própria amizade só será realmente boa e prazerosa se a disposição do ‘amigo’ não for o interesse ou bajulação.

Também é verdade que buscamos muitas ações com empenho e intensidade independente do prazer que possamos ou não obter com elas.

A atração exercida pelo prazer depende, portanto, mais das disposições existentes no sujeito do que das qualidades inerentes ao próprio objeto. Isto explica por que a atração que algo exerce não é a mesma sobre todos os homens ou em todos os momentos. O fato de ser um bem em si mesmo, ou um mal, pouco esclarece sobre o desejo que desperta e o prazer que provoca. Ao contrário, a análise do sujeito e de suas disposições de caráter demonstra como prazer e bem não estão necessariamente conectados. “Parece claro que, de uma parte, o prazer não se confunde com o bem e que nem todo prazer desperta o desejo”<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1173b30.

<sup>73</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1174a5.

As “causas que os produzem” devem ser levadas em conta quando se quer determinar a superioridade ou inferioridade do prazer. Tricot assinala, numa nota a respeito desta passagem, que “não é o prazer enquanto tal que determina nossas escolhas, mas a qualidade da atividade que desdobramos”<sup>74</sup>. A meu ver, não se trata ainda da atividade propriamente dita (*enérgeia*), mas das disposições (*béxeis*) do sujeito que fazem com que ele seja atraído e escolha determinados prazeres e não outros: o devasso escolherá a promiscuidade, o apreciador de música, que desenvolveu um ouvido apurado, escolherá o prazer de uma bela melodia, da mesma forma que o justo escolherá a justiça, sentindo-se gratificado ao alcançá-la.

Portanto, nem Eudoxo, na medida em que, claramente, bem e prazer não estão necessariamente articulados, mas dependem de disposições subjetivas, nem Espeusipo, uma vez que há bons prazeres que são objeto da escolha do homem virtuoso.

Da análise do prazer vinculado às disposições, Aristóteles passa agora à análise do prazer ligado ao próprio ‘ato’, pois “assim a natureza do prazer aparece de forma mais nítida”<sup>75</sup>.

Teríamos então a seguinte evolução na argumentação de Aristóteles acerca do prazer: em A o prazer é examinado com referência ao objeto que provoca o desejo e é fonte de prazer, e ao confronto entre razão e paixão, pois a atração do prazer sempre ameaça escapar ao controle do indivíduo. Prazer e dor causam atração e repulsão e tal efeito não seria mais que a expressão sensível de impulsos vitais, comuns aos homens como aos animais. Para fazer valer a razão (reta razão) é imprescindível desenvolver o autodomínio para conter desejos e prazeres dentro de certa medida. No início de B, a análise se volta para as disposições do caráter que nos tornam mais ou menos vulneráveis ao poder de atração de determinados prazeres. Finalmente, a partir de 1174a10, a análise é retomada a partir não tanto das disposições, mas das próprias atividades, ou exercício de tais disposições, às quais está associado o prazer<sup>76</sup>.

Este novo ponto de partida – “retomemos a questão desde o início” – é necessário, pois a questão ainda não foi esgotada. Mesmo que se suponham determinadas disposições no sujeito e a disponibilidade de objetos (agradáveis por si mesmos ou não) que ‘toquem’ exatamente tais disposições, isso ainda não

<sup>74</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, na tradução de Tricot (TRICOT, J. (Trad.). *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 1983). Ver p. 1174, n. 4.

<sup>75</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1174a10.

<sup>76</sup> Parece-me claro que Aristóteles desenvolve aqui a argumentação sobre o Bem Supremo (1098b30) já anteriormente assinalada, aplicando-a agora ao caso do prazer.

é suficiente para gerar o prazer, se não houver uma ação por meio da qual tal disposição ‘põe-se-em-obra’ ao gozar com o seu objeto. Não basta que alguém seja justo, como não basta que exista a justiça; é necessário o gesto justo, a ação justa, para que o prazer correspondente possa ser efetivamente sentido. Da mesma forma, a existência de uma disposição depravada e a existência do objeto da cobiça só geram prazer se há uma atividade que os conecte. É preciso comer para sentir o prazer da comida; como é preciso estudar para usufruir do prazer do estudo.

Para fundamentar sua concepção do prazer como ato e não como movimento ou processo, Aristóteles parte de uma *dýnamis* eticamente neutra: a visão, estabelecendo uma analogia entre o ato de ver e o ato de sentir prazer. O “ato de ver é completo em cada um dos seus momentos”<sup>77</sup>. O mesmo, ao que parece, acontece ao prazer: ele é um todo, uma totalidade acabada em cada um de seus momentos. Não é, portanto, movimento (*kínēsis*), mas ato (*enérgeia*).

No primeiro caso, cada um dos momentos é incompleto em si mesmo, assim como cada um é diferente do movimento acabado: “em nenhum momento de sua duração pode-se apreender o movimento acabado em sua forma específica”,<sup>78</sup> ao contrário, “o caráter específico do prazer é ser completo em cada momento de sua duração” (*tês hedonês d’en botá(i)oân khróna(i) téleion tò eídos*)<sup>79</sup>.

Se não é *kínēsis*, o prazer é ato – e a analogia com a vista tem a finalidade de mostrá-lo.

*Todo sentido desdobra sua atividade [energoúsēs] com relação ao objeto sensível; este ato [enérgeia] atinge sua perfeição quando o sentido está numa boa disposição (na melhor) com relação ao mais belo dos objetos que afetam sua sensibilidade, pois este parece ser o ato perfeito*<sup>80</sup>.

É o ato – enquanto pôr-se-em-obra de uma disposição – que, de fato, estabelece a conexão com o objeto visado, gerando assim o prazer. A melhor disposição conectada ao melhor dos seus objetos é suposta na melhor atividade, que será então a “mais agradável”.

De certa forma é retomada a argumentação já esboçada em A, que apontava para esta articulação entre prazer e atividade. Mas enquanto lá se exigia apenas que a atividade não fosse entravada e pudesse fluir livremente para que se

<sup>77</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1174a15.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1174a20.

<sup>79</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1174b5.

<sup>80</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1174b15.

obtivesse o prazer, aqui aparece uma conotação nova – a relação a uma determinada disposição no sujeito que encontra “o seu melhor objeto”.

Não apenas nada atrapalha o músico ao tocar o seu instrumento, ou o sábio na atenção ao seu estudo, mas o verdadeiro ou maior prazer vem quando a excelência do objeto corresponde à melhor das disposições. É preciso que se encontrem “um objeto próprio a produzi-lo [o prazer] e um sujeito capaz de usufruí-lo”<sup>81</sup>. A melhor música deixa indiferente aquele que não tenha um ‘bom ouvido’; o apreciador de música não sentiria prazer ao ouvir um instrumento desafinado. “E o mais perfeito [dos prazeres] é aquele dos sentidos que se encontra em boa disposição em relação ao mais excelente dos objetos suscetíveis de afetá-lo”<sup>82</sup>. O prazer, portanto, vem como que arrematar, dar acabamento à atividade, tornando-a mais prazerosa.

E essa análise tanto vale para os sentidos e os prazeres a eles associados, como para o intelecto; quer o objeto seja sensível, quer seja inteligível. Não é, portanto, por ser um prazer ‘puro’ ou ‘misto’; mais intenso ou mais duradouro; agradável por si mesmo ou só agradável para alguns, que determinará sua dimensão moral.

A articulação prazer/atividade permite resolver ainda uma outra questão: o fato de o prazer esgotar-se com o tempo. O prazer não ocorre sem a atividade à qual é inerente. Ora, se o homem não consegue manter indefinidamente uma atividade, não conseguirá também prolongar o prazer além de certo ponto. “O ser humano não é capaz de uma atividade contínua; o prazer também não pode ser contínuo, pois que ele acompanha a atividade”<sup>83</sup>.

A novidade, que muitas vezes desperta o interesse e provoca a atividade (e o prazer a ela associado), é corroída pelo tempo. O prazer também arrefece, esmaece, seja ele inerente a uma atividade auditiva, visual ou qualquer outra.

A articulação prazer/atividade remete imediatamente à articulação prazer/vida, enquanto a vida é *enérgica*. Não é apenas manifestação sensível de impulsos vitais. O prazer é inerente à vida e acrescenta-lhe encanto. “Sem atividade não há prazer e toda atividade encontra seu arremate no prazer”<sup>84</sup>. O prazer tanto nos faz desejar a vida como a vida desejar o prazer. Por isso, prazer e vida, desejo de viver e desejo do prazer “são impossíveis de dissociar”<sup>85</sup>. O homem é um ser complexo, que desenvolve uma multiplicidade de atividades que determi-

<sup>81</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1175a1.

<sup>82</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1174b20.

<sup>83</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1175a5.

<sup>84</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1175a20.

<sup>85</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1175a30.

nam prazeres distintos, pois “cada prazer está estreitamente ligado à atividade que ele completa”. Mas ele não só arremata ou completa a atividade: também age como reforço, e tendemos a prolongar a atividade que nos dá prazer. É o que acontece com quem aprecia a música ou quem gosta de geometria. “Todos fazem progresso na ocupação que lhes é própria, quando nelas encontram prazer”<sup>86</sup>.

Ora é justamente por este poder de reforçar e prolongar a atividade que o prazer pode bloquear outras atividades. Não podemos sustentar várias atividades a um tempo, e o prazer de uma age como inibidor da outra. O conflito então se desloca sutilmente – não é entre razão e paixão, emoção e pensamento, mas entre os próprios prazeres, atividades e disposições postas em jogo. Esclarece-se assim o conflito existente entre prazeres diversos, atribuído em A à própria complexidade da natureza do homem. Assim, “prazeres que têm uma origem diferente podem atrapalhar certas formas de atividade”<sup>87</sup>. Quem ama a música dará mais atenção à música que escuta do que aos discursos que estejam sendo proferidos no mesmo momento. Duas atividades diferentes o atraem no mesmo momento e o prazer provocado por uma delas inibirá a outra. O prazer estranho a uma atividade age, portanto, de forma semelhante à dor: um prazer pode destruir o outro bloqueando, na fonte, a atividade que o provocaria. “É assim que quando algo provoca em nós um prazer intenso somos quase incapazes de nos ocupar com outra coisa”<sup>88</sup>. A hierarquia que se estabelece não é entre prazeres inferiores ou superiores puros ou mistos, do corpo ou da mente, mas entre as diferentes potencialidades/disposições que ‘se-põem-em-obra’, que são exercitadas.

As ações decorrem de disposições que por sua vez remetem às potencialidades naturais, mas não são por elas determinadas. Lembremos o exemplo da voz, referido por Aristóteles: a voz é uma faculdade natural, mas, por sermos dotados de voz, não quer dizer que a linguagem nos pertença como um dom natural: devemos antes aprender a falar; a usar a voz de certa maneira muito específica, regida por um código de regras que devem ser aprendidas com os outros homens. A observação de Protágoras a Sócrates é aqui pertinente: “se perguntasses quem te ensinou a falar grego, não encontrarias um só”<sup>89</sup>. Ou seja,

<sup>86</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1175a35.

<sup>87</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1175b1.

<sup>88</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1175b10.

<sup>89</sup> PLATÃO. *Protágoras*, 328a.

é a Cidade que ensina a portar-se como cidadão, que o leva a desenvolver determinadas disposições e não outras, e a privilegiar determinadas atividades. Nossas disposições são desenvolvidas pelo aprendizado e pelo exercício – constituem a nossa ‘segunda natureza’ e, por ela, podemos responder. Portanto, somos, de alguma maneira, também responsáveis pelos prazeres que nos atraem, se eles supõem em nós determinadas disposições.

Ora, nossa natureza é complexa e não nascemos feitos. Devemos aprender a ser homens em sentido pleno. As diversas potencialidades inerentes à nossa natureza não se desenvolvem igualmente, na mesma medida, nem automaticamente, mas contribuem de forma diferenciada para a plena realização da humanidade em nós.

Comungamos com os animais em numerosas potencialidades ligadas à vida como tal (*ζωέ*). Ao lado destas existem as que são características da humanidade, potencialidades específicas do homem, cuja medida é reconhecida consensualmente no plano da pólis – quem dá a medida da virtude, quem torna manifesto o justo meio termo é o justo, o *spoudaîos*, o *phrónimos*<sup>90</sup>. Ora, se as potencialidades inerentes à vida animal dominam sobre as que são especificamente humanas, o homem perde sua face. Há, portanto, uma hierarquia entre as diversas potencialidades e as diferentes atividades que delas decorrem. É isto que determina por sua vez a hierarquia dos prazeres. “A vista é superior ao tato” e os prazeres da vista, superiores aos prazeres do tato. “O prazer do cavalo não é o prazer do cão, nem o prazer do homem”<sup>91</sup>.

Se a felicidade consiste num desenvolvimento harmônico das diversas potencialidades inerentes à natureza humana, e aqui desenvolvimento harmônico implica a obediência da hierarquia natural, já vemos que Aristóteles chega a um critério que permite determinar que prazeres são superiores e quais são inferiores. E o critério será dado por aqueles que representam consensualmente a plenitude do humano: o homem valoroso, o *spoudaîos*, o *phrónimos*.

A harmonia que caracteriza o ‘viver bem’ supõe uma espécie de ‘economia’ dos prazeres. Para poder gozar ao máximo de todos os prazeres o homem não pode se permitir gozar ao máximo de um prazer (que bloquearia todos os outros). Essa harmonização de atividades e prazeres supõe, portanto, que certa medida seja respeitada. Medida ditada pelo homem prudente, mas que, por sua vez, supõe neste o desenvolvimento de uma *enkrateía*.

<sup>90</sup> Cf. AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Paris: Quadrige/PUF, 1967.

<sup>91</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1176a5.

Só quem é livre (*autárkeis*) perante os próprios impulsos e desejos, não se deixando dominar ou levar por eles, poderá alcançar a harmonia requerida para que uma boa vida possa ser vivida em plenitude. “Possuir, não ser possuído”, segundo a fórmula de Aristipo<sup>92</sup>.

Aristóteles resgata Protágoras e sua noção do ‘homem medida’ com uma diferença: não é qualquer um que servirá de *métron*. Não há lugar para o relativismo no pensamento de Aristóteles. Só pode ser tomado como medida aquele que melhor encarna o ‘ser homem’ em sentido pleno (*téleion*). A complexidade do ser humano, por outro lado, não permite um único padrão de realização – os homens não encontram, todos, a felicidade nas mesmas atividades, nem desenvolvem todos a mesma virtude:

*Consideramos como realmente existente aquilo que é percebido pelo homem virtuoso. E, se esta regra é exata, como parece ser, e se a virtude e o homem de bem enquanto tal são a medida de cada coisa, então serão prazeres os prazeres que aparecem como tais a tal homem e as coisas que ele aprecia serão realmente agradáveis.*

O afastamento desta medida e a discordância quanto à referência constituída pelo *téleion* são facilmente compreensíveis, pois “há muita corrupção e perversão nos homens”<sup>93</sup>.

O *phrónimos* e o *spoudaios* são portanto homens que chegaram à plena realização de si mesmos e são eles que nos fornecem o real significado da *eudaimonia*.

Paradoxalmente, ao analisar o prazer que, numa primeira abordagem (do senso comum, dos cínicos e de alguns platônicos), aparecia como o grande obstáculo da virtude, Aristóteles é levado a considerá-lo, quando bem vistas as coisas, como apanágio da virtude e do homem virtuoso.

Isto porque percebe a impossibilidade de se deter no prazer em si mesmo, dissociado das disposições e da *enérgεια* de onde se origina, e concentra-se nestas, enquanto expressões do próprio caráter do homem. E nelas é possível encontrar o critério e a medida do verdadeiro prazer.

O natural é bom; o desabrochar pleno da natureza é prazeroso. A *enérgεια* daquilo que o homem tem de melhor (de mais que humano, de divino) é fonte do prazer mais sublime, da verdadeira *eudaimonia*. Dentro de tal perspectiva, a vida teórica, a atividade da contemplação enquanto pôr-se-em-obra do *noûs* se identifica à felicidade.

<sup>92</sup> Apud GAUTHIER; JOLIF, 1970, p. 773.

<sup>93</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1176a20.

*Que a atividade do homem completo e feliz apareça sob uma forma única ou sob múltiplas formas, os prazeres que arrematam esta atividade poderão, falando de forma rigorosa, ser tomados como sendo os prazeres que convêm aos homens, os outros vindo apenas num segundo nível, num lugar acessório como as atividades que os geram<sup>94</sup>.*

O máximo prazer ao alcance do homem não será aquele obtido pela forma extrema de uma atividade isolada, ou pelo exercício de uma única disposição. Teríamos aí, não a imagem do homem pleno, mas de um homem mutilado, incompleto e, em última análise, infeliz<sup>95</sup>.

#### RESUMO

A relação prazer/bem/virtude/felicidade ocupa um lugar essencial na Ética de Aristóteles e recebe aí uma interpretação original que caracteriza a ética aristotélica. Essa articulação é analisada em dois tratados diferentes, o que permite perceber a evolução e amadurecimento do pensamento de Aristóteles. Paradoxalmente, ao analisar o prazer que, numa primeira abordagem, aparecia como o grande obstáculo da virtude, Aristóteles é levado a considerá-lo, quando bem vistas as coisas, como apanágio da virtude e do homem virtuoso. Isto porque percebe a impossibilidade de se deter no prazer em si mesmo, dissociado das disposições e da *enérgeia* de onde se origina, e concentra-se nestas, enquanto expressões do próprio caráter do homem. E nelas é possível encontrar o critério e a medida do verdadeiro prazer e sua articulação com a *eudaimonía*.

Palavras-chave: Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tratado do prazer. *Enkráteia*. *Akrasía*. *Eudaimonía*.

#### RESUME

La relation plaisir/bien/vertu/bonheur comme problème, occupe une place centrale dans l'Éthique d'Aristote et la solution qu'il reçoit là permet de bien maîtriser l'originalité de la pensée aristotélicienne. Cette articulation est l'objet d'analyse de deux différents traités, ce que nous permet de percevoir l'évolution et l'approfondissement de la pensée d'Aristote. De façon paradoxale, l'analyse du plaisir qui le montrait d'abord comme le grand obstacle dans le chemin de la

<sup>94</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1176a25.

<sup>95</sup> Sabemos da dificuldade apontada por diversos comentadores, de articular as 'duas' concepções de *eudaimonía* que aparecem na *Ética a Nicômaco*. Desenvolvimento harmônico e pleno de todas as potencialidades naturais, ou o exercício da mais nobre destas potencialidades – a teórica? Ou seja, é enquanto *zē(i)on politikón* que o homem alcança a verdadeira *eudaimonía*, numa vida que toma como eixo a justa medida (e neste caso, o par prazer/dor tem um papel fundamental) ou enquanto *zē(i)on lógon* – como sábio auto-suficiente que exercita sua inteligência dedicando-se ao mais nobre estudo sem depender de nada nem de ninguém? Muito se discutiu sobre o assunto, discussão que, infelizmente, não cabe aqui aprofundar.

vertu, arrive, à la fin à le concevoir comme l'apanage de la vertu et de l'homme vertueux. Cela parce qu'Aristote se rend compte de l'impossibilité de se fixer sur le plaisir en soi, dissocié des dispositions et de l'*energeia* qui le produit et tourne son attention vers ces dernières comme des expressions du caractère même de l'homme. C'est dans celles-ci qu'il est possible de retrouver le critère et la juste mesure du vrai plaisir et son articulation avec l'*eudaimonia*.

Mots-clés: Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Traité du plaisir. *Enkrateia*. *Akrasia*. *Eudaimonia*.

