UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Juliana Ortegosa Aggio

Prazer e desejo em Aristóteles

(versão corrigida)

São Paulo
2011

Juliana Ortegosa Aggio

Prazer e desejo em Aristóteles

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano (versão corrigida).

São Paulo
2011

DEDICATÓRIA

Para Camila Midori Moreira.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao professor Marco Zingano, meu orientador, exemplo de seriedade e rigor com a sua minuciosidade analítica, que sempre foi tão atencioso e prestativo, mostrando sua enorme generosidade e disposição em me acolher e auxiliar em toda a minha formação, desde a iniciação científica até o doutorado.

Ao professor Luiz Henrique Lopes dos Santos que, sempre tão incisivo e sintético, é para mim um modelo de vivacidade, entusiasmo e paixão pela filosofia, com seu estilo fascinante e sedutor de tratar os problemas filosóficos e a sua igualmente fascinante e sedutora capacidade de inferência lógica. As nossas discussões filosóficas foram e ainda são decisivas para minha formação.

Ao professor Francis Wolff pela sua maestria em tornar meus argumentos mais claros e precisos e por sua extraordinária generosidade em me acolher e orientar durante o estágio de doutorado na École Normale Supérieure - Paris, o que, sem dúvida, enriqueceu imensamente o meu trabalho.

Ao professor Fernando Muniz por suas observações e discordâncias no exame de qualificação, que muito me auxiliaram na versão final da tese. Aos professores Ricardo Salles e Roberto Bolzani que gentilmente participaram da banca de defesa.

Aos meus pais por todo desvelo e dedicação. Ao meu pai por todo apoio e incentivo. À minha mãe por todo carinho, compreensão e auxílio na revisão da tese. À minha irmã, Anna, pela inestimável e sincera amizade.

Ao meu companheiro de eternas e sinceras disputas filosóficas e, o que é certamente mais importante, ao meu amigo zeloso e amoroso, Dioclésio Faustino. Às minhas eternas amigas, Karina e Nahema, pelo incentivo, pelo zelo e pela desinteressada e calorosa generosidade da qual jamais me esquecerei. Aos meus queridos amigos que me ajudaram na revisão da tese, Dioclésio, Sheila, Cris e Camila. E a todos os outros amigos (a lista não é pequena) que sempre me apoiaram e me ajudaram nesta busca, às vezes tão solitária e laboriosa, pelo conhecimento.

Aos membros do grupo de estudo da *Ética Nicomaqueia*, Dioclésio, Hugo, Fernando e André, com os quais pude travar intensos e proveitosos debates.

Às secretárias do departamento de filosofia da USP, que sempre foram tão zelosas e solícitas, sobretudo Marie, Maria Helena e Verônica.

Aos meus novos colegas de departamentos da UFBA, João Carlos Salles, Silvia Faustino de Assis Saes e Marco Aurélio Oliveira da Silva, por todo apoio, acolhimento e paciência neste momento de grande mudança em minha vida e finalização da tese.

Às agências de fomento à pesquisa, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que financiou a pesquisa, e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que financiou o estágio de um ano na ENS-Paris.

Por fim, gostaria de finalizar os agradecimentos, dizendo que aquela paixão adolescente pelas questões filosóficas não se esvaiu, ao contrário, fortaleceu-se ao longo dos anos. Ensinar filosofia, já nos indica a primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles, é justamente fortalecer este desejo natural de conhecer que todos nós temos. Acho que me ensinaram bem, eu apenas agradeço.

AGGIO, J.O. Prazer e desejo em Aristóteles. 2011. 205 f. Tese - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RESUMO

Esta tese pretende tratar do problema da constituição do fim da ação, objeto de nosso desejo. Visto que a apreensão correta do fim depende da aquisição da virtude moral, é preciso não apenas verificar a possibilidade da virtude ser adquirida, mas também como tal possibilidade se realiza através da educação moral dos desejos. Em primeiro lugar, devemos compreender o que significa educar o desejo. Com efeito, se educar o desejo significa se habituar a ter prazer com o que se deve, então devemos antes examinar em que sentido a concepção aristotélica de prazer permite que o desejo possa ser educado. Em segundo lugar, investigaremos por que tal educação é necessária para o projeto aristotélico da aquisição da virtude moral, pois, se ela não for necessária, ou bem o desejo teria de ser naturalmente bom, ou ele deveria estar submetido de modo incondicional à razão. Contudo, em oposição às posições intelectualista e naturalista, a ética aristotélica não pressupõe que a razão seja autônoma o suficiente para determinar o fim da ação segundo o conhecimento do bem e do mal, nem que ele seja dado por uma natureza inata boa ou má, porém pressupõe que apenas a razão seja capaz de apreender o que é verdadeiramente bom. Sendo assim, para delimitarmos em que medida, segundo Aristóteles, o desejo e a razão determinam o fim, examinaremos de que modo ele pode ser constituído tanto por uma razão capaz de apreendê-lo corretamente, como por um desejo capaz de tomá-lo como seu objeto, uma vez que o desejo já tenha sido habituado a ter prazer com o que se deve. Ao que tudo indica, a educação moral parece ser condição prévia necessária para que razão e desejo se harmonizem e a razão possa ser efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim da ação.

Palavras-chave: Prazer, desejo, razão, educação moral e virtude.

AGGIO, J.O. Prazer e desejo em Aristóteles. 2011. 205 f. Tese - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ABSTRACT

This thesis aims to investigate the problem of the constitution of the end of action, object of our desire. As its correct apprehension depends on the acquisition of moral virtue, we must, therefore, not only verify the possibility of virtue to be acquired, but also how such a possibility is realized through the moral education of desire. In the first place, we must understand what it means to educate desire. Indeed, if educating the desire means getting used having pleasure with the things we ought to, then we must first examine in what sense the Aristotelian conception of pleasure allows the desire to be educated. Secondly, we will investigate why such education is necessary for the Aristotelian project of moral virtue acquisition, because, if it is not necessary, the desire would have to be naturally good or it should be submitted unconditionally to reason. However, as opposed to the intellectualistic and naturalistic positions, the Aristotelian ethics does not presuppose that reason has enough autonomy to determinate the end of action according to the knowledge of the good and the bad, nor that the end is given by an innate nature good or bad, but it presupposes that only reason is able to grasp what is truly good. Thus, in order to determine in which sense, according to Aristotle, reason and desire constitute the end, we will examine how it can be constituted by both a reason capable of grasping it truly and by a desire that can take it as its object, since the desire has already been used having pleasure with what it should have. As we can see, moral education seems to be a necessary precondition by which reason and desire can be in harmony and reason can actually be partly a cause of the constitution of the end of action.

Key words: Pleasure, desire, reason, moral education and virtue.

SUMÁRIO

Abreviações	9
Prefácio	10
Introdução	11
I. Objeto da tese	11
II. Considerações gerais	12
III. Estrutura da tese	23
Primeira Parte: O prazer segundo Aristóteles	25
<i>Capítulo I: Análise conceitual do prazer</i>	<i>26</i>
1.1. Introdução	26
1.2. Análise do Primeiro Tratado do prazer	31
1.3. Análise do Segundo Tratado do prazer	58
1.4. Análise comparativa dos dois Tratados do prazer	87
<i>Capítulo II: Interpretação dos problemas</i>	<i>92</i>
2.1: Problema I: o prazer enquanto causa da atividade perfeita	92
2.2: Problema II: sobre o prazer nas atividades virtuosas e viciosas	96
2.2.1 O paradoxo	97
2.2.2 A resolução do paradoxo	97
2.2.3 A harmonia dos desejos	104
2.2.4 O critério para a ação virtuosa	108
2.2.5 Prazer e ação virtuosa	111
2.2.6 Conclusão	113

Segunda Parte: O desejo segundo Aristóteles	115
<i>Capítulo I: A educação do desejo</i>	116
1.1: Introdução	116
1.2: Problema: não é possível escolher deliberadamente o que desejar	121
1.3: Objeção: o conceito de vontade	130
1.4: Solução: é possível desejar corretamente	138
1.4.1: Condição de possibilidade: a natureza humana	140
1.4.2: Realização da possibilidade: a educação do desejo	141
1.4.3: O hábito	142
1.4.4: O conhecimento de si	149
1.5: Conclusão	151
 <i>Capítulo II: O desejo nas virtudes particulares</i>	156
2.1. Os tipos de desejo	156
2.2. O querer	157
2.3. O impulso e o apetite	158
2.4 As virtudes particulares	168
2.4.1 A temperança e a coragem	173
2.4.2 A generosidade	178
2.4.3 A magnificência	179
2.4.4 A grandeza de espírito	180
2.4.5 A ambição	181
2.4.6 A tolerância	182
2.4.7 A amabilidade	184
2.4.8 A sinceridade	185
2.4.9 O bom-humor	187
2.4.10 O pudor	188
 À guisa de conclusão	190
 Bibliografia	200

ABREVIACÕES

Obras de Aristóteles:

<i>AnPost.</i>	<i>Analíticos Posteriores</i>
<i>DA</i>	<i>De Anima</i>
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalia</i>
<i>EE</i>	<i>Ética Eudêmia</i>
<i>EN</i>	<i>Ética Nicomaqueia</i>
<i>HA</i>	<i>Historia Animalium</i>
<i>Insomn.</i>	<i>De Insomniis</i>
<i>Mem.</i>	<i>De Memoria</i>
<i>MM</i>	<i>Magna Moralia</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>PA</i>	<i>De Partibus Animalium</i>
<i>PN</i>	<i>Parva Naturalia</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Probl.</i>	<i>Problemata</i>
<i>Ret.</i>	<i>Retórica</i>
<i>Top.</i>	<i>Tópicos</i>

PREFÁCIO

Já dizia Nelson Rodrigues, em seu livro, *O óbvio ululante*, que devemos “ler pouco e reler muito. Há uns poucos livros totais, três ou quatro, que nos salvam ou que nos perdem. É preciso relê-los, sempre e sempre, com obtusa pertinácia. E, no entanto, o leitor se desgasta, se esvai, em milhares de livros mais áridos do que três desertos¹”. Tomo como minhas as palavras do dramaturgo para descrever a trajetória desta tese. Com sistemática persistência, para não dizer obsessão, li e reli as obras de Aristóteles que me impeliam insistentemente a dialogar com os seus argumentos, a reconsiderar seus pressupostos e conclusões, a verificar sua lógica que, por vezes, não parece ser tão evidente como gostaríamos. Propus-me a caminhar nos emaranhados dos conceitos expostos tão sedutoramente pelo filósofo estagirita em preferência a lançar-me três vezes no deserto de intermináveis discrepâncias da exegese aristotélica. Assim, busquei delinear o que significa prazer e desejo e, para tanto, tracei e retracei percursos, leituras, escrituras. E, se não fui, pelo menos pretendi ir ao limite de tais conceitos no âmbito moral. Para alcançar as bordas, sem, talvez, ultrapassar os limites, me direcionei até onde os desafios e as descobertas da inferência argumentativa puderam me conduzir. De certo, neste percurso que evitou a aridez do deserto, mas que não se esquivou dos maremotos devo ter armado emboscadas para o meu próprio pensamento das quais sou unicamente responsável. Talvez não tenha chegado a Ítaca, mas em águas filosóficas mais vale navegar do que atracar em seu destino final. E se cheguei ou não em algum lugar dirá melhor o leitor. No mais, se de algo pude ser convincente é menos por mérito próprio do que pelo auxílio impecável das profundas e belas palavras de Marco Zingano, Luiz Henrique Lopes e Francis Wolff.

¹ RODRIGUES, N. e CASTRO, R. *O óbvio ululante: primeiras confissões: crônicas*. São Paulo: Cia das Letras, 1993, pg. 43.

INTRODUÇÃO

Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾗτο εἶναι
(ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου².
(Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, VI 13, 1144b29-30)

I. Objeto da tese

Com o intuito de realizar uma apresentação da tese, *Prazer e desejo em Aristóteles*, tecerei algumas considerações gerais sobre a sua questão central, que gira em torno da realização da educação do desejo, a saber: como a razão pode atuar sobre o desejo? Mais precisamente, que operação racional atua sobre o desejo no processo formativo do caráter e na constituição do fim da ação?

A tese a ser defendida é a seguinte: como a virtude é uma disposição adquirida por bons hábitos, o desejo é necessariamente educável. Para que o desejo seja educado, é preciso haver uma racionalidade que possa educá-lo, visto que somente a razão é capaz de apreender verdadeiramente o que é bom. Tal racionalidade, no início da formação do caráter, é externa ao agente, pois a criança a possui apenas em potência. Com o caráter já constituído, sabemos que a razão passa a estar sob o domínio do agente. Esta racionalidade prática própria ao agente moral adulto possui, ao menos, duas funções essenciais: uma responsável pela apreensão dos meios, a deliberativa, e, outra, pelo fim. Esta última, a título de distinção da função deliberativa, nós chamamos de judicativa e o virtuoso é aquele que faz uso maximamente da racionalidade prática em ambas as funções, uma vez que ele apreende verdadeiramente tanto o bom fim, como os bons meios. Para sustentar tal tese, devemos primeiramente compreender o que significa educar os desejos e por que tal educação é necessária para o projeto aristotélico da aquisição da virtude moral. Ademais, visto que não é por determinação racional ou por aquisição de conhecimento do que é correto a ser feito, mas através da educação que é possível que o desejo venha a ser conforme a razão, inferimos que a educação do desejo é condição prévia necessária para que a razão possa atuar sobre o desejo e ser

² “Sócrates pensou que as virtudes são operações racionais, pois todas são formas de conhecimento, mas, para nós, elas são com razão”.

efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim da ação. Sendo assim, pretendemos delimitar em que medida o desejo e a razão determinam o fim da ação, dialogando com as posições intelectualista e naturalista.

Em segundo lugar, visto que o prazer é o objeto natural do desejo e que educar o desejo significa se habituar ter prazer com o que se deve, como e quando se deve, então devemos compreender o que é o prazer e em que sentido a concepção aristotélica de prazer permite que o desejo possa ser educado. Por isso, ressaltamos o fato de o filósofo ter defendido uma tese hedonista moderada, em que o prazer pode ser um bem, uma vez que esteja acompanhando uma boa atividade. Caso contrário, se o prazer fosse um mal em absoluto, jamais poderíamos ter desejo, portanto, prazer pelo que é bom, tampouco o prazer poderia ser considerado uma das causas da felicidade. O projeto da educação do desejo, portanto da aquisição da virtude, diante de um anti-hedonismo extremo, estaria fadado ao fracasso e já não poderíamos conceber a ética aristotélica como uma ética das virtudes.

II. Considerações gerais

Talvez pareça estranho, ou mesmo cômico, o fato de um pesquisador norte-americano, no ano de 2011, afirmar uma tese similar a de um filósofo estagirita do século quarto antes de Cristo. Paul Bloom, professor e pesquisador norte-americano em psicologia e ciência cognitiva, pretende explicar por que o conhecimento e as nossas crenças interferem na forma como sentimos prazer, seja ao beber um vinho, ver uma obra de arte ou fazer sexo. Em seu livro, *Como o prazer funciona: a nova ciência do por que nós gostamos do que nós gostamos*³, ele afirma que, ao sentirmos prazer, respondemos a coisas mais profundas do que gosto, cheiro ou aparência. Na verdade, diz, “nosso prazer é guiado pelo que sabemos, ou julgamos saber, sobre o objeto ou a pessoa com os quais interagimos”. Acresce também que, atualmente, “sabemos pouco sobre o que acontece no cérebro. Mas o conhecimento direciona nossas sensações de uma forma que sejam prazerosas ou não”⁴.

Tampouco na época de Aristóteles se conheciam as operações psicofísicas das sensações de prazer e dor. Porém, assim como o professor norte americano atualmente postula, Aristóteles certamente acreditava que o conhecimento é determinante no modo

³ Bloom, P. *How Pleasure Works: The new science of why we like what we like*. New York: Norton, 2010.

⁴ As informações foram extraídas da entrevista concedida pelo professor ao jornal *Folha de São Paulo*, terça-feira, 19 de julho de 2011.

como sentimos e desejamos. Não qualquer conhecimento, nem qualquer operação racional. Trata-se, justamente, de uma certa operação judicativa da razão que pode apreender o que é bom ou ruim dentro das circunstâncias particulares de cada situação ou contexto. No caso dos animais, como não há operação racional alguma, a orientação do que é prazeroso ou doloroso encontra-se somente no âmbito da percepção. No homem, todavia, percepções e pensamentos estão envolvidos na constituição do que é prazeroso ou doloroso.

A ética aristotélica pressupõe a seguinte tese: o desejo pelo prazeroso (*epithumia*) e o desejo de enfrentamento da dor (*thumos*) devem poder se orientar pelo que julgamos ser verdadeiramente um bem; caso contrário, a educação moral não seria possível e já não poderíamos falar em termos de *aquisição* da virtude. Ora, adquirir virtude moral significa conseguir ter bons desejos, i.e., ter uma disposição em bem desejar. Afinal, é a disposição moral que constitui o fim da ação, objeto de nosso desejo, e é a disposição virtuosa que constitui os bons fins.

O desejo, para Aristóteles, apesar de não ser capaz de julgar o que é bom, pois que sua natureza é simplesmente buscar o prazeroso e evitar o doloroso, ele é capaz de seguir o que ajuíza a razão como sendo bom. É preciso, portanto, esclarecer que, segundo o filósofo, o desejo não é de uma natureza tal absolutamente avessa à racionalidade; ao contrário, ele é próprio de uma natureza que se compõe e participa da razão. E se compõe no sentido de poder ser regrada pelo que a razão determina como sendo verdadeiramente um bem. Isso significa que o desejo é educável e, mais do que isso, *deve* ser educado para que o homem possa realizar de modo perfeito a sua natureza. Portanto, a educação do desejo, além de ser possível conforme a estrutura da alma humana, ela é eticamente necessária.

Em suma, são duas as condições anímicas fundamentais para a aquisição da virtude: (i) o desejo ser naturalmente incapaz de ajuizar sobre o que é bom, mas capaz de seguir o que dita a reta razão; e (ii) a razão ser naturalmente inapta para, por si só, motivar a ação, mas apta para apreender o que é bom e persuadir o desejo disso.

Seria, portanto, incongruente à sua filosofia, dizer que o desejo é um obstáculo condenável a ser transposto ou extirpado da natureza humana; ou que haverá uma batalha incessante entre desejo e razão, não havendo jamais a possibilidade de se realizar a educação do desejo; ou que o desejo deva estar submetido de modo incondicional à razão, uma vez que ela seria capaz de determinar por si só a ação e esta seria a perfeita realização do dever moral.

Sabemos que, para os estoicos, de modo geral, a afecção (*pathos*) é um impulso excessivo e desobediente à razão, i.e., um movimento da alma perturbador e contrário à natureza humana⁵. A cólera e o desejo são agitações que pertencem à parte da alma desprovida de razão e são contrárias e hostis à razão. Como vemos em Cícero, Zenão dizia que “o *pathos* é um movimento da alma que obscurece a reta razão e que é contrário à natureza” (*Tusc.* IV 6 11). Também Diógenes de Laércio, em sua obra, *Vida e opiniões dos filósofos*, VII 110, afirmou que: “Segundo Zenão, a afecção é um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou melhor, uma inclinação exagerada”.

Pois bem, ao contrário da moral estoica, Aristóteles pressupõe uma possível e necessária harmonia das nossas afecções da parte não racional, tais como os desejos e as emoções, com a nossa racionalidade prática. Para ele, desejo e razão são inseparáveis, como o corpo e a alma, a cera e o selo impresso, o mármore e a estátua. Inseparáveis, todavia distintos. Por isso, mesmo desprovido ele próprio de razão, o desejo pode participar dela, e, por outro lado, mesmo a razão desprovida de desejo, ela pode participar dele. Não há, portanto, um problema propriamente psicológico, uma vez que a natureza humana é potencialmente capaz de realizar sua perfeita existência, a saber: a harmonia entre desejo e razão.

O que, porém, salta aos olhos quando lemos atentamente a *Ética Nicomaqueia* é que o filósofo enfatiza explicitamente que a função deliberativa da razão diz respeito exclusivamente aos meios e o desejo ao fim. Aqui a espinha dorsal da ética aristotélica começa a cambalear. Se, do ponto de vista moral, o que mais interessa é a determinação dos fins, como poderíamos restringir a razão à função de deliberar sobre os meios? Seria a razão prática apenas instrumental? Estaria ela fadada a encontrar a correlação eficaz entre os meios e o fim?

Em contra partida, se o desejo for educável, e educável em termos de habituação (*ethesis*) e não de condicionamento mecânico (*askêsis*), i.e., considerando que tal educação pressupõe o julgamento correto sobre o que deve ser feito e um desejo que o siga; então devemos inferir que a razão é de algum modo capaz de determiná-lo. Isso se confirma pelo fato de o desejo, por natureza, não visar senão ao que parece ser prazeroso, mas, por educação, tornar-se capaz de ter como fim o que é verdadeiramente bom. Porém, o que não é claro na *Ética Nicomaqueia*, mas que nos incita a investigar é

⁵ Para se aprofundar neste ponto, ver Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles* (In: ZINGANO, 2007, pgs 167-211). Ver também Lebrun, G., *O conceito de paixão* (In: NOVAES, 2002).

saber como certa operação racional pode atuar sobre o desejo, ou seja, como a razão pode participar da parte não racional, persuadindo ou educando o desejo. Com efeito, saber como a razão pode participar do desejo implica antes saber qual razão é essa ou, mais propriamente, qual função racional é essa. O problema, portanto, consiste em esclarecer este ponto obscuro: a razão deve educar o desejo a ponto de poder participar na constituição do fim da ação, mesmo que não seja através de sua função deliberativa. A necessidade de a razão ser eminentemente ativa na formação do caráter e na constituição do fim desejado é evidente, o que, porém, não é assim tão transparente é saber qual tipo de função racional pode atuar em conformidade ao desejo.

Evidentemente, para solucionarmos esta dificuldade devemos supor a existência de uma outra função racional, distinta da investigação deliberativa, que atue na constituição do objeto de desejo. A título de diferenciação da função deliberativa, chamemo-la de função judicativa. Outra questão é a de saber como tal operação racional atua sobre o desejo.

Em princípio, todo objeto se constitui enquanto objeto de desejo na medida em que se mostra sob a forma de um bem, e tomar algo como um bem ou um mal implica considerar o prazer e a dor que acompanham ou que poderão acompanhar tal objeto. Sabemos que a consideração sobre o que é prazeroso parece constituir o que é desejável, pois o prazer acompanha todo objeto de desejo, i.e., tudo o que é desejável necessariamente é aquilo que é tomado como prazeroso. Como todo objeto de busca é acompanhado de prazer, então só desejamos aquilo que nos aparece como prazeroso, i.e., o que parece ser um bem para mim. Diante do que foi dito, a pergunta que surge imediatamente é a seguinte: como podemos desejar o que julgamos como sendo bom em preferência do que o que julgamos como prazeroso, uma vez que o bem e não o prazer deve ser o critério para a ação virtuosa? Em outros termos, como o desejo pode aprender a seguir o que a reta razão vê como sendo um bem?

Para responder a esta pergunta, Aristóteles primeiramente determina que o prazer não pode ser o critério determinante da ação, já que ele não existe senão enquanto uma sensação que acompanha uma atividade (*energeia*); logo, se o prazer existe apenas como uma espécie de *epifenômeno* à realização da atividade, então é a atividade que deve ser o objeto do desejo e é sobre ela que deve incidir o julgamento moral. Sendo assim, não é possível julgar se é bom ou não certo prazer senão a partir do julgamento sobre a atividade acompanhada deste prazer. Ou seja, não há definição possível do valor moral do prazer senão a partir do valor atribuído à atividade. E se

Aristóteles faz do julgamento que incide sobre a atividade (e não sobre o prazer) o critério avaliativo do prazer é porque tudo o que ele quer evitar é que tomemos o prazer e a dor como fundamentos do valor moral da ação. Por isso mesmo, a definição do prazer como aquilo que pertence (*oikeia*) a uma atividade que ele aperfeiçoa (*teleioi*) (EN X V: 1175a27-b1) nos permite inferir que o julgamento moral referente à atividade é o critério avaliativo do prazer (EN X V: 1175b25-30), e não o contrário, o julgamento do que é prazeroso como critério avaliativo da atividade. Em segundo lugar, se o prazer não é critério para a ação virtuosa, então o desejo deve aprender a se orientar não pelo que é indiscriminadamente prazeroso, mas antes pelo que determina a reta razão. Isso significa se habituar a ter prazer e dor com o que se deve, como e quando se deve, ou seja, com a atividade correta e como, quando e onde for correto realizar tal atividade.

A educação do desejo, portanto, deve ser compreendida como um processo de formação do caráter, de aquisição da virtude, o que se realiza pelo hábito em desejar o que é correto, em tomar como objeto o que é bom segundo o julgamento correto. Isso porque é o julgamento correto, aquele tal qual faria o virtuoso (*spoudaios*), que determina o que é bom (*agathos*) e belo (*kalos*) (EN I 8: 1099a21-24). O bom e belo, por sua vez, são também ações prazerosas em si mesmas e para aquele que os deseja em vista deles mesmos. Assim sendo, a operação desiderativa ideal é justamente aquela do homem bom, ou seja, aquela daquele que já habituou o seu desejo a ser conforme a reta razão, que aprendeu a desejar conforme o bom julgamento, que sabe encontrar a sua felicidade e prazer no que é propriamente virtuoso. Por isso, segundo Aristóteles,

“O temperante mantém o meio termo quanto a essas coisas. Ele não sente prazer com o que o intemperante mais sente, ao contrário, ele desgosta; nem em geral com o que não deve, nem em nada excessivo. Quando lhe faltam, ele não sente dor ou apetite por eles. Ou quando sente dor pela falta de um prazer, assim o sente moderadamente, não mais do que se deve, nem quando não se deve *et cetera*. Ele deseja prazeres que conduzam à saúde e ao bem-estar de modo moderado e como se deve. E só deseja outros prazeres uma vez que estes não impeçam a saúde e o bem-estar e que não sejam contrários ao belo (*para to kalon*), nem excedam seus recursos para obtê-los. O homem, pois, que negligencia essas condições, estima mais tais prazeres do que eles merecem; mas não o temperante, pois ele estima os prazeres segundo a reta razão (*hos ho orthos logos*)” (EN III 11: 1119a12-21).

Com efeito, o filósofo continua mais adiante,

“os apetites devem ser moderados e poucos, e nunca oporem-se à razão – isto é o que chamamos de ser disciplinado (*eupethes*) e comedido (*kekolasmenon*) -; a parte

apetitiva deve ser conforme a razão (*to epithumetikon kata ton logon*), assim como uma criança deve viver em obediência ao seu tutor” (*EN III 12: 1119b11-18*).

Isso significa que, ao ter adquirido a virtude, o homem virtuoso passa a desejar e a achar prazeroso o que é bom segundo o julgamento correto. Por isso, o que ele julga ser bom lhe aparece como prazeroso. Já para o vicioso, ao contrário, o que lhe aparece como prazeroso é o que ele julga ser bom.

Com efeito, se o critério para fundamentar o que é bom fosse o que aparece como prazeroso, a ética aristotélica seria absolutamente hedonista e a figura elogiável por excelência não seria a do prudente, e sim a do intemperante. Este último, o intemperante, age tendo como fim apenas o que lhe dá prazer, independentemente de ser moralmente bom ou ruim. Para saber o que dá prazer, basta discriminar sensivelmente o objeto prazeroso e deliberar sobre os meios mais eficazes para obtê-lo. Não faz sentido, para o intemperante, avaliar moralmente o prazer que ele busca, por isso, ele faz um uso meramente instrumental da razão. Além do intemperante, poderíamos citar o caso do *acrático* (ou descontrolado) que busca o que lhe aparece como prazeroso, mas que é de fato prejudicial, no lugar do que ele mesmo julga ser bom (*EN IX 4: 1166b8-9*).

Ao contrário do que ocorre com essas figuras do fracasso moral, para o virtuoso, o que é realmente prazeroso lhe aparece como tal. Nas palavras do filósofo: “as coisas que aparecerem a ele prazerosas são prazerosas e agradável é aquilo com o qual ele se deleita” (*EN X 5: 1176a18-19*), ou seja, o homem bom é o padrão (*kanon*) e a medida (*metron*) para o que é prazeroso e penoso; logo, o que é considerado penoso para o homem bom, mas prazeroso para alguns, assim o é por corrupções (*phthorai*) e por doenças (*lumi*); o que significa dizer que o vicioso sente prazer com o que não é realmente prazeroso, i.e., com o que sente o homem bom; todavia, não deixa de ter alguma sensação prazerosa.

Vimos, até aqui, que a educação do desejo é necessária para a aquisição da virtude e que a boa atividade e não o prazer deve ser objeto de nosso desejo. Porém, o ponto espinhoso é que o filósofo não nos diz explicitamente como esta bela e harmônica conjunção de desejo e razão concretamente se efetiva. Esta dificuldade em saber como se realiza a educação do desejo também se apresenta ao buscarmos compreender como a prática de ações virtuosas engendra a virtude, uma vez que, antes de adquirirmos uma disposição virtuosa (*hexis arete*), devemos praticar atividades similares (*EN X 5: 1176a18-19*). Ou seja, devemos, no início da formação do caráter, praticar ações justas sem sermos propriamente justos, mas a partir de uma autoridade externa, i.e., da força

compulsória das leis e da conduta dos familiares e concidadãos⁶. Ou seja, ao mesmo tempo em que a criança está sendo orientada pela autoridade exterior, ela vai gradualmente aprendendo a discriminar o certo do errado e assim vai se tornando capaz de tomar decisões por conta própria. Por um lado, a criança está sendo disciplinada e se autodisciplinando ao praticar e manter por hábito o que aprendeu. Por outro, as leis, assim como todo elogio e censura, estiveram e sempre estarão presentes para regular a disciplina dos adultos por toda a vida⁷. No processo de aquisição das disposições virtuosas, o desejo vai sendo constituído enquanto um desejo reto. Deste modo, como veremos, as ações em conformidade à autoridade exterior precedem às ações por decisão autônoma.

Resumidamente, ser educado é passar a se habituar a desejar o que se deve. O hábito (*ethos*), por sua vez, é inculcado por repetidas ações; no caso, boas ações. Sendo assim, em princípio, realizamos boas ações sem desejá-las por elas mesmas, mas por uma autoridade externa, i.e., em vista de ser elogiado ou de evitar ser repreendido. Quanto a este ponto Aristóteles é claro: “a advertência e toda censura e exortação indicam que o aspecto irracional é persuadido de certo modo pela razão” (*EN* I 13: 1102b34-1103a1). No início da formação do caráter, portanto, o desejo não pode ser imediata e diretamente determinado pela razão. Ele deve ser preparado, cultivado, habituado a obedecê-la. É justamente em posição oposta ao naturalismo e ao intelectualismo que podemos compreender o desejo segundo Aristóteles, a saber: ele não é nem dado por uma natureza inata boa ou má, nem por uma razão autônoma o suficiente para determiná-lo segundo o conhecimento do bem e do mal. Desse modo, não podemos dizer que desde o início sabemos desejar retamente, mas que esta retitude é fruto de uma prática regular de boas ações que engendra esta disposição de bem desejar.

Explico-me. Se para que o desejo seja conforme a razão, ele deve ser educado a “ouvi-la” e a “obedecê-la⁸”, disto decorre que o desejo não nasce reto e que o fim não é naturalmente um bom fim, mas que, ao contrário, deve ser constituído dessa forma. Se fosse naturalmente bom, não haveria por que educá-lo, ou seja, não haveria motivo ético nem uma estrutura anímica para tanto. Se o fim, por sua vez, fosse determinado pela razão de modo que isto fosse causa suficiente para desejarmos tal fim e agirmos conformemente, não haveria necessidade do hábito como prática formativa do caráter;

⁶ Cf. *EN* X 9: 1179b30 e ss. Sobre a autoridade paterna, ver 1180b4-7.

⁷ Cf. *EN* X 9: 1180a1 e ss.

⁸ Termos utilizados em *EN* I 13: 1102b29-1103a3.

tampouco poderíamos admitir o fenômeno da *acrasia*, em que o agente sabe o que é bom, mas deseja e faz exatamente o contrário.

A disciplina ética, como é bem sabido, não tem como finalidade apenas saber o que é a virtude, mas, sobretudo, como é possível adquiri-la, visto que ela não nos é naturalmente dada. Segundo Aristóteles, o caráter moral ou ético é uma certa disposição ou um conjunto de disposições virtuosas ou viciosas que se constituíram a partir de bons ou maus hábitos. Saber apenas o que é a virtude, como o fez Sócrates, retira toda praticidade própria ao conhecimento no domínio ético. Aristóteles critica Sócrates ao dizer que “ele costumava investigar o que é a virtude, mas não como e de quais fontes ela surgia” (*EE* 1216b10-11; cf. 1216b19-22). Em *Menon* de Platão, quando Sócrates é interrogado sobre se e como a virtude é adquirida (70a), ele responde que é impossível saber se e como a virtude é adquirida sem antes saber o que é a virtude (71a-b). Ora, se, para Sócrates, a virtude é conhecimento, conhecer o bem é se tornar virtuoso. Evidentemente, Aristóteles critica essa doutrina socrática intelectualista com a sua concepção de hábito. Ao político cabe compreender que as disposições são constituídas pelo hábito e que são elas que põem os fins, e não a razão (*logos*) ou o intelecto (*nous*). Por isso, não é por determinação racional ou por aquisição de conhecimento do que é correto a ser feito, mas através da educação que é possível que o desejo venha a ser conforme a razão. Vejamos resumidamente como e por que a educação do desejo é condição prévia necessária para que a razão possa atuar sobre o desejo sendo efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim da ação.

Mesmo a razão sendo naturalmente capaz de apreender o que é bom, a educação prévia dos desejos é necessária para que essa operação se dê. Ou seja, é preciso se habituar a desejar o que é moralmente bom para que a razão possa estar apta a apreender o que é bom e o agente possa passar de um estado de formação do caráter para um estado em que se é propriamente virtuoso. Por isso, somente alguém que já seja virtuoso poderá apreender verdadeiramente o que é o melhor a ser feito e dar as boas razões para tanto. Alguém que esteja em processo de aquisição da virtude dependerá inteiramente dos conselhos e das leis para orientar suas ações, pois que sua racionalidade não adquiriu a autonomia prática própria do homem com o caráter já constituído.

Em suma, é necessário haver previamente um hábito moral concernente aos desejos para que a reta razão seja efetivamente causa conjunta da ação, ou seja, para que o agente possa exercitar da melhor maneira possível tanto a função judicativa de apreensão do bom fim, como a função deliberativa de determinação dos bons meios. É

neste sentido que podemos afirmar que há precedência da educação moral da disposição (*hexis*) ao desenvolvimento da razão. Tal precedência é fundamental para distinguirmos a ética aristotélica da platônica, uma vez que nesta última a razão é a causa do verdadeiro desejo e, portanto, causa necessária e suficiente da ação; enquanto que, para o estagirita, a razão só pode ser causa da ação se estiver em acordo com o desejo, ou seja, se o desejo já estiver preparado a ouvi-la. Somente assim desejo e razão podem ser, conjuntamente, causa necessária e suficiente da ação⁹.

Como foi dito, primeiramente nós aprendemos a desejar coisas boas, sem ainda sabermos dar as boas razões e escolhermos bem as nossas ações. A partir da análise de *EN X 9*, capítulo dedicado sobretudo à educação moral, podemos inferir que a educação prévia do desejo é condição para que o sujeito compreenda o sentido moral do que deve ser feito e, somente assim, possa tomar a boa decisão (1179b21-31). Por isso, do ponto de vista da formação do caráter, a educação do desejo, responsável pela constituição da virtude moral precede e é condição necessária para a aquisição plena da virtude, i.e., da virtude completa, que inclui a intelectual, a *phronesis*. Podemos afirmar que o hábito que incute a virtude moral é condição prévia necessária para o aprendizado e desenvolvimento da racionalidade prática; uma vez que a virtude moral não é naturalmente dada, nem a razão é autônoma o suficiente para tornar o homem virtuoso. Salvo aqueles “bem-nascidos” que naturalmente amam o que é belo e bom, a razão não tem qualquer eficiência prática para a grande maioria comumente arrastada pelos apetites. Vale então, para a maioria, a seguinte fórmula: como a terra que deve ser cultivada para receber a semente, o desejo deve ser cultivado para ouvir a razão (*EN X 9*: 1179b24-31). Em suma, é necessário que haja a educação do desejo para que a razão seja reta e tenha eficiência prática.

Em outros termos, a educação do desejo é condição para que a razão seja capaz de apreender verdadeiramente o bom fim. E verdadeiramente quer dizer não apenas ver o que deve ser feito (isto o vicioso e o descontrolado também são capazes), mas persuadir o desejo a ter prazer com o que é correto, i.e., ver verdadeiramente significa apreender como prazeroso *isto* que deve ser feito.

Visto que é possível passar a desejar retamente, podemos concluir que esta educação nada mais é do que uma preparação necessária para a atuação da razão sobre o desejo. Isso porque, segundo o estagirita, o intelecto, por si mesmo, não é princípio motor, portanto não é capaz de determinar o desejo. Apenas um intelecto que esteja em

⁹ Cf. *EN III 3* : 1113a23-24.

harmonia com o desejo é capaz de atuar sobre ele. Em outros termos, a razão só é capaz de participar do desejo *se e somente se* houver a educação do desejo. O modo pelo qual a razão participa do desejo se realiza, primeira e previamente, através da constituição do caráter.

É de suma importância enfatizar que o fim é *visto* pelo virtuoso e não escolhido deliberadamente por ele. Esta declaração é um princípio adotado por Aristóteles, que parte do pressuposto de que o virtuoso vê (*horan*) o que é bom a ser feito (EN III 4 1113a34) e vê corretamente (*horosin orthos*) (EN VI 14: 1143b14). Dizer isto nada mais é do que dizer que o desejo põe o fim que dita a reta razão em sua função judicativa e não deliberativa, uma vez que o fim não é constituído por escolha deliberada. Colocar (*tithenai*) um fim, em termos gerais, significa perceber o que é preciso ser feito diante das circunstâncias que se apresentam; seja em vista de sobreviver apenas, como no caso dos animais, seja em vista de bem viver, ser feliz, como no caso dos homens.

Enquanto o desejo não educado se guia pelo prazeroso, o já educado é capaz de ter prazer pelo que é racionalmente apreendido como um bem. O virtuoso se encontra numa harmonia tal que o que a razão vê como sendo o melhor o desejo deseja. Em suma, a educação moral parece ser condição simultânea da apreensão racional verdadeira do bem e do desejo que o toma como objeto, ou seja, o virtuoso vê e imediatamente deseja o que deve ser feito. E assim o faz porque está previamente disposto a fazê-lo. O virtuoso não poderia ver o que deve ser feito e não desejá-lo. Este seria o caso do vicioso que, mesmo sabendo o que deve ser feito, deseja e faz o contrário. Tampouco poderia o virtuoso ver o que deve ser feito, desejar e não agir conforme o que deve ser feito. Este é o caso do descontrolado (*acrático*), que é conduzido antes pelo desejo contrário do que por aquele conforme a razão. Tampouco poderia o virtuoso ver e agir corretamente, mas não o desejar propriamente, i.e., desejar o que é bom por si e em vista de si mesmo. Este, como sabemos, é o caso do controlado (*enkrates*), que age conforme a razão, porém sem desejar o fim virtuoso por si mesmo.

A educação moral é justamente a realização da passagem entre o agir virtuosamente sem ser virtuoso ao agir virtuosamente sendo virtuoso; da passagem do agir por autoridade exterior ao agir em vista do fim virtuoso desejado por ele mesmo; do desejo pelo prazeroso ao desejo pelo que é bom e prazeroso. O desejo educado é aquele cujo objeto particular realizável aqui e agora também é uma expressão do desejo pelo fim último, i.e., pela virtude e felicidade. Enfim, a aquisição de virtude é condição prévia necessária para a realização da racionalidade prática em seu grau máximo de

autonomia, de modo que ela seja capaz de ver o fim correto e persuadir o desejo a buscá-lo, assim como deliberar sobre os melhores meios para realizá-lo¹⁰. Por isso, podemos dizer, sem hesitação, que a finalidade da educação moral é tornar prática a função judicativa da razão, de modo que ela possa atuar sobre o desejo e ser efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim. A educação, como vimos, torna a razão prática correta, participativa, orientadora do desejo e este, por sua vez, torna-se mais capaz de ser conforme a razão.

A função judicativa da razão prática, uma vez vindo a ser reta, é capaz de discriminar corretamente as circunstâncias particulares de modo a encontrar o meio termo a ser almejado na ação. Esta retitude discriminativa, esta justeza e agudeza na apreensão do fim apenas podem ocorrer naquele que está previamente preparado em termos afetivos, i.e., que seja afetivamente capaz de ver o melhor. Ou seja, o bom uso da razão está condicionado a um bem-estar afetivo. Trata-se antes de ser afetivamente capaz de ajuizar corretamente do que de ser racional o suficiente para dominar os afetos. Ou seja, para ver o que é bom a ser feito é preciso querer ver desse modo. É preciso ter um caráter virtuoso para ver por si próprio o melhor. Por isso, o caráter se expressa não apenas no que o sujeito faz, mas também no que ele deseja fazer e vê que deve fazer.

Por exemplo, trata-se de ser colérico o suficiente para saber bem se vingar ou se defender de uma ofensa; de ser temperante o suficiente, i.e., na justa medida, para desfrutar moderadamente e no momento oportuno de prazeres sadios; trata-se de ser bem disposto a enfrentar a dor de modo a ver o que é corajoso a ser feito; trata-se de ter uma sensibilidade moral própria da disposição generosa para perceber que uma dada situação exige uma ação generosa; e assim por diante com relação às outras virtudes particulares e suas respectivas emoções. Podemos inferir que é preciso haver engajamento afetivo para que a ação seja propriamente virtuosa. Enfim, a razão só vê o que é certo porque estamos afetivamente propensos a ver.

Podemos resumir e concluir esta introdução do seguinte modo: a ética de Aristóteles é uma ética da ação, pois, como diz o filósofo, não basta querer (*boulêsis*) mudar para se mudar de fato; assim como não basta ao doente simplesmente querer se curar e não fazer nada para tanto¹¹; deve-se agir para tanto, ou seja, deve-se educar o desejo para o meio termo. A ação, portanto, é a principal via de acesso da razão ao desejo. Desse modo, vimos que dois momentos distintos são estabelecidos: um em que

¹⁰ Como diz o filósofo: “este olho não adquire sua qualidade sem a virtude, como falamos” (EN VI 12: 1144a29-33). Ver também 1144b10-13 e b30-33.

¹¹ Cf. EN III 5: 1114a13-15.

o desejo ainda não foi educado e outro em que ele passou a ouvir e obedecer à razão. E isto na medida em que nascemos desprovidos de virtude e passamos, por hábito, a adquiri-la. Educar o desejo não é senão tornar-se moralmente virtuoso. Ademais, como o desejo é naturalmente a busca indiscriminada por prazer e a recusa de qualquer dor, educar o desejo significa ter prazer e dor com o que se deve, como e quando se deve. O desejo, uma vez educado, tem como fim o bem agir (*he gar eupraxia telos*), a boa atividade apreendida pela função judicativa da razão (EN VI 2: 1139b4-5). O desejo não educado, por sua vez, é próprio das crianças e dos animais e daqueles que vivem cegamente segundo os afetos, sem ter ideia do que é belo e verdadeiramente prazeroso (EN X 8: 1179b11-16), enfim, são aqueles que visam o prazer de modo insaciável e indiscriminado: os adultos viciosos, como o perverso e o intemperante, e aqueles que ainda não são propriamente virtuosos nem viciosos: os controlados e os descontrolados.

III. Estrutura da tese

A tese, *Prazer e desejo em Aristóteles*, divide-se em duas partes. A primeira se chama *O prazer segundo Aristóteles* e a segunda, *O desejo segundo Aristóteles*. Resumidamente, examinaremos, na segunda parte, o que significa a educação do desejo, este habituar-se a desejar o que é correto. Para tanto, faz-se necessário examinar, na primeira parte da tese, o modo pelo qual o objeto de desejo pode e deve depender do bom julgamento para ser constituído e não ser simplesmente determinado a partir do que nos aparece como prazeroso.

Veremos, com a análise dos dois Tratados sobre o prazer, que tudo o que Aristóteles quer com sua concepção de prazer é garantir que o objeto de desejo seja realmente prazeroso porque é bom e não o contrário: que seja bom porque é prazeroso. O que é prazeroso realmente assim é por ser bom de fato. Há, portanto, identidade entre prazer natural ou conforme a reta razão e bem verdadeiro. O que é vil pode dar prazer, mas apenas um prazer antinatural ou contrário à reta razão.

Uma vez tendo examinado essas questões referentes ao prazer na primeira parte da tese, temos garantida a possibilidade do desejo ser educado, visto que a tese anti-hedonista do prazer como um mal em absoluto foi refutada pelo filósofo em seus dois Tratados sobre o prazer, o desejo pode passar a considerar prazeroso o que é verdadeiramente um bem.

Como, porém, essa educação ocorre é o que veremos na segunda parte da tese. Trataremos da relação entre desejo e razão na formação do caráter virtuoso, o que implica compreender de que modo a estrutura da alma humana e sua dinâmica natural possibilitam à razão atuar sobre o desejo. Uma vez sabendo qual é a condição de possibilidade do desejo ser educado, veremos como essa possibilidade se realiza em termos gerais e se expressa em cada virtude particular.

PRIMEIRA PARTE

O PRAZER SEGUNDO ARISTÓTELES

CAPÍTULO I

Análise conceitual do prazer

1.1. Introdução

Segundo Aristóteles, o prazer é o objeto natural do desejo e, visto que educar o desejo significa criar o hábito de ter prazer com o que se deve, como e quando se deve, então devemos compreender qual é a concepção aristotélica de prazer e em que sentido podemos afirmar que ela permite que o desejo possa ser educado. Isso porque como é preciso ter bons desejos, então é preciso ter prazer com o que é bom; logo, o prazer deve poder ser bom em algum sentido. Não parece ser, portanto, sem sentido o fato de o filósofo ter defendido uma tese 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*. Por outro lado, se o prazer fosse um mal em absoluto, ele não poderia ser considerado uma das causas da felicidade e jamais poderíamos ter prazer, portanto, desejo pelo que é bom. O projeto da educação do desejo, por conseguinte da aquisição da virtude, 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.

Tendo em vista este horizonte descrito acima, no primeiro capítulo da primeira parte da tese, 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 o bem ou o mal em absoluto, mas que, cumpridas certas exigências, ele possa ser considerado um bem. Pretendemos sobretudo verificar em que sentido a definição da natureza do prazer é fundamental para refutar a tese anti-hedonista. 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 da primeira parte da tese, nos dedicaremos a elaborar interpretações a respeito do que consideramos os principais problemas éticos que envolvem tanto a definição como o papel do prazer 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, alguns elementos constitutivos do desejo que fundamentam a possibilidade de ele ser educado.

Em linhas gerais, sabemos que o prazer é o objeto natural do desejo, pois todo objeto se constitui enquanto objeto de desejo na medida em que ele se mostra sob a forma de um bem, e tomar algo como um bem ou um mal implica considerar o prazer e a dor que acompanham ou que poderão acompanhar tal objeto. Sendo assim, a consideração sobre o que é prazeroso parece constituir o objeto de desejo. Ou seja, se algo me aparece como prazeroso, ele também será considerado como um bem para mim; então necessariamente será objeto de meu desejo. A razão essencial disto, a meu ver, é que o prazer acompanha todo objeto de desejo, i.e., tudo o que é desejável necessariamente é prazeroso. Nas palavras do filósofo:

“Como são três os objetos de busca e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o agradável – e três contrários – o feio, o danoso e o penoso -, o homem bom é correto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica busca (*hairesin*)¹², pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos” (EN II 3: 1104b30-1105a1).

Parece ser evidente a tese de que o objeto natural do desejo é o prazer, porém, não parece ser tão claro que o prazer possa ser um bem de fato, embora seja necessário

¹² Entendo *hairesin* como objeto de busca, embora seja comumente traduzido por objeto de escolha, pois os animais não escolhem, mas buscam algo na medida em que o desejam. Portanto, *hairesin*, neste sentido, é o mesmo que perseguir ou buscar o objeto desejado e não uma operação racional de eleição de um objeto antes que outros. Como razão suplementar para justificar esta tradução, cito Zingano: “A expressão para *objetos de busca* é *ta eis tas hairesis* e a tentação é grande de traduzir por *objetos de escolha*, mas a noção de *hairesis* está frequentemente associada e mesmo assimilada à *diokton*, tipicamente *objeto de busca* (cf. I 5 1097a30-34; VII 10 1151b1), o que sugere fortemente a tratá-la como um sinônimo desta. A vantagem é também conceitual, pois, como Aristóteles insiste, toda escolha diz respeito a um meio, enquanto o objeto de busca é um fim a partir do qual deliberamos sobre os meios” (ZINGANO, M. *Ethica nicomachea I 13 - III 8: Tratado da Virtude Moral*, ed. Odysseus, São Paulo, 2008, nota 1104b30-31). Deixo registrado aqui que utilizarei de sua tradução, com possíveis modificações, para todas as outras passagens referentes ao Tratado da Virtude Moral: EN I 13 – III 8: 1102a5 – 1115a3.

que ele assim possa ser. Do contrário, se ele não puder um bem, se o anti-hedonismo prevalecer, então o projeto aristotélico da educação moral, como dissemos, estaria fadado ao fracasso. Aristóteles certamente pressentiu esse dilema crucial e se pôs a defender, como veremos, um hedonismo moderado desde o primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*.

Depois de ter definido o objeto de sua ética, a felicidade (*eudaimonia*), Aristóteles, no livro I, capítulo 8 (1098b9-1099b8), passa a verificar a validade de tal definição à luz das opiniões correntes. Ele nos diz que são três as opiniões que estão em harmonia com a sua definição de felicidade. A primeira delas é aquela que diz que o fim se identifica com as ações ou atividades, pois estas são bens da alma. A segunda diz que o homem feliz vive e age bem, pois a felicidade é um tipo de viver e agir bem. Por fim, a terceira opinião é a de que a felicidade inclui de alguma maneira todas as características que lhe foram atribuídas, a saber: a virtude, a prudência, a sabedoria, o prazer e os bens exteriores. Além de a felicidade envolver os bens supracitados e de ser o exercício da virtude e não apenas a sua posse, o filósofo acrescenta, em seguida, que a vida daqueles que são felizes é em si mesma prazerosa, pois a vida virtuosa é em si mesma prazerosa. Ao justificar tal afirmação, o filósofo demonstra que a felicidade necessariamente envolve prazer e este ponto nos interessa sobremaneira. Vejamos o trecho referido:

“Ademais, a vida deles é em si mesma prazerosa (*kath'hauton hêdus*), pois o ter prazer é da alma e para cada um lhe é prazeroso aquilo que ele ama. Por exemplo, o cavalo é prazeroso para aquele que ama cavalos; o espetáculo para aquele que ama assistir espetáculos; e, similarmente, as ações justas são prazerosas para os que amam a justiça e, em geral, as ações virtuosas para os que amam a virtude (*philaretôi*). Assim, para a maioria os prazeres estão em conflito um com o outro, porque eles não são por natureza prazerosos; enquanto para os que amam o belo (*philokalois*) são prazerosas as coisas que assim são por natureza. A ação conforme a virtude é deste tipo, na medida em que ela é prazerosa tanto para tais homens como em si mesma. A vida deles, portanto, não necessita do prazer como uma espécie de ornamento, mas tem prazer em si mesma. Além do que já dissemos, o homem, portanto, que não frui das belas ações não é nada bom. Tampouco se chamaria justo aquele que não frui de ações justas; nem generoso aquele que não frui de ações generosas e similarmente com as outras virtudes. Em sendo assim, ações em conformidade com a virtude devem ser em si mesmas prazerosas. Mas também são maximamente boas e belas, se o homem bom (*spoudaios*) as julga corretamente, i.e., julga como já dissemos. A felicidade é, portanto, o que há de melhor, mais belo e prazeroso e essas qualidades não estão separadas como estão no epigrama de Delfos – o mais belo é a justiça/ e o melhor é a saúde;/ mas o mais prazeroso é conquistar o que amamos -, pois todas essas qualidades pertencem às melhores atividades. E essas ou uma dessas é a melhor de todas – aquela que dizemos ser a felicidade” (1099a7-30).

Neste trecho, o estagirita mostra como a sua concepção de felicidade se harmoniza com a opinião de que ela é em si mesma prazerosa (1099a7-10); e, portanto, não seria possível admitir que o prazer seja mero ornamento que possa vir a ser acrescentado ou retirado facilmente da vida virtuosa. Ao negar que o prazer seja apenas um ornamento eventual à vida virtuosa, o filósofo mostra que (i) a ação virtuosa é por natureza prazerosa e o virtuoso necessariamente sente prazer ao realizá-la (1099a17-21); (ii) além de ser prazerosa, tal ação é boa e bela em mais alto grau (1099a22-25) e (iii) que a inscrição de Delfos é falsa (1099a25-31).

Segundo a inscrição de Delfos, o belo, o melhor e prazeroso aparecem separados. Porém, como afirma Aristóteles, essas propriedades qualificam uma mesma atividade, que é a melhor dentre todas: a atividade segundo perfeita virtude. Como a felicidade é a melhor e mais bela atividade e, por isso, amamo-la acima de tudo o mais, conquistá-la proporciona o máximo de prazer. Isso significa que o prazer advém da realização de um certo tipo de atividade e não de qualquer atividade que seja: trata-se da boa e bela atividade conforme o julgamento do homem bom e não conforme o prazer que ela necessariamente implica (1099a22-25). Com isso, o prazer obtido depende da realização de ações boas e belas que, por sua vez, dependem do bom julgamento do virtuoso. É exatamente esta concepção de felicidade como a atividade mais prazerosa que nos interessa.

No início do trecho citado acima (1099a7-30), o filósofo postula que a vida deles, dos virtuosos, é em si mesma prazerosa¹³. E isso por dois motivos: primeiro porque ter prazer é próprio da alma (1099a8)¹⁴, e, em segundo lugar, porque ações conforme a virtude são prazerosas em si mesmas e para os que amam a virtude.

Quanto ao segundo motivo, sabemos que a virtude e todas as outras coisas prazerosas por natureza são aquelas que realizam a função própria do homem (*ergon*)¹⁵ e preservam a sua racionalidade. Por isso, o que é realmente prazeroso assim o é em si mesmo e para quem o sente, e o que é bom assim o é em si mesmo e para os que amam o que é bom, i.e., para os que possuem uma boa disposição. Isso se explica pelo fato de

¹³ Que a vida e o prazer são inseparáveis, uma vez que o prazer aperfeiçoa a vida será explicado no segundo Tratado do prazer: X 4, em 1175a16-21.

¹⁴ Que o prazer não é do corpo, mas antes da alma também é dito no segundo Tratado do prazer: X 3, em 1173b9-11.

¹⁵ A função própria do homem é determinada em EN I 7 como aquilo que apenas o homem pode exercer, a saber: a racionalidade, “a atividade da alma segundo a razão” (1098a7).

haver tanto o bem em si (*haplôs*), como o bem para mim (*hautôi*) ou *fenomênico*. Do mesmo modo, há tanto o prazer *haplôs*, como o prazer *hautôi*¹⁶. Com efeito,

“o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e prazerosas próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida¹⁷ delas” (*EN* III 4: 1113a31-4).

Por isso, “o que é bom por natureza é o que é para o homem bom (*spoudaiôi*) e é também em si mesmo bom e prazeroso (*EN* IX 9: 1170a15).” Quanto a esta conclusão é preciso ressaltar que não é o que é bom para o virtuoso que é bom em si mesmo, mas exatamente o contrário: o que é bom em si mesmo assim parece ser bom para o virtuoso justamente porque ele é capaz de julgar corretamente o que a situação determina como sendo o melhor a ser feito. Ora, sabemos que o realismo aristotélico não é complacente com a máxima de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas”, pois, para ele, a medida do que é bom é dada pelas circunstâncias da realidade e o virtuoso é justamente aquele que é capaz de apreender verdadeiramente o que é realmente bom. Por isso, assim como o bem é tanto em si mesmo como para quem o toma como tal, a ação virtuosa é em si mesma prazerosa e para quem a toma como prazerosa, ou seja, para quem ama agir virtuosamente. Ela não é prazerosa em si mesma por assim parecer ser ao virtuoso. Ao contrário, ela é prazerosa para o virtuoso por assim ser em si mesma ou por natureza. Ademais, quem não tem prazer com o que é prazeroso por natureza ou está com sua natureza debilitada¹⁸ ou não pode ser considerado virtuoso por excelência. Afinal, “o homem que não frui das belas ações não é nada bom¹⁹”. Para o virtuoso, portanto, a ação correta não é feita *devido* ao prazer, mas certamente *com* prazer.

Sendo assim, se a ação virtuosa pode ser por natureza prazerosa e boa, isso significa que o prazer pode ter como objeto algo que seja bom, logo ele mesmo não poderia ser considerado um mal em absoluto. Pois bem, veremos que o esforço que Aristóteles empreenderá nos dois Tratados do prazer será o de demonstrar que o prazer e, portanto, a sensação prazerosa são, em certo sentido, um bem.

Com efeito, ao ter dito que (i) o prazer é próprio da alma, que (ii) os bens da alma são bens por excelência e acima de todos os outros (*kuriôtata kai malista agatha*) e que (iii) tais bens são as ações e as atividades relativas à alma, podemos concluir que o

¹⁶ Cf. *EN* VIII 2: 1155b21-3.

¹⁷ Sobre o *spoudaios* ser como uma medida (*metron*), ver também *EN* IX 4: 1166a13.

¹⁸ Como veremos adiante na análise de *EN* VII 12. Ver também X 5: 1176a20-24.

¹⁹ Temos aqui uma antecipação da tese de que o prazer é um sinal (*semeion*) do tipo de disposição, tal qual está presente em *EN* II 3: 1104b4 e será por nós analisada no segundo capítulo, *Problema II*.

prazer, sendo próprio da alma, deverá ser considerado uma atividade da alma, portanto, um bem. Esta, como veremos, será justamente a definição de prazer do primeiro Tratado, a saber: uma atividade desimpedida de nosso estado natural.

Enfim, como podemos constatar desde o início da *Ética Nicomaqueia*, o prazer tem que ser considerado um bem, visto que tanto a felicidade, como a virtude são bens e são coisas naturalmente prazerosas. Ora, como poderíamos desejar ser virtuosos e felizes, se o nosso desejo, cujo objeto natural é o prazer, estivesse fadado a desejar coisas ruins? Se tudo o que desse prazer também fosse condenável, então tudo o que pudéssemos desejar também o seria. O desejo jamais teria como objeto um bem; o que implica dizer que jamais teríamos bons fins desejados por eles mesmos e que a aquisição da virtude deveria ser considerada impossível ou, o que dá no mesmo, inútil. Se nenhum prazer pudesse, por princípio, ser bom, seria impossível educar o desejo a ter prazer com o que é bom. Seria também inútil educar o desejo se ele não fosse educável, se ele não pudesse ter como objeto o que é correto, bom, saudável. Para Aristóteles, tal possibilidade é pressuposta conforme a sua concepção de natureza humana. Por isso, o fundamento da educação moral se encontra no fato de que a nossa natureza é educável, ou seja, que o prazer pode ser um bem sob certas condições e o desejo pode ser capaz de ter prazer com o que é verdadeiramente bom. Tendo isto em vista, a nossa tese é a de que a educação do desejo não é apenas possível, como é de extrema importância para que a ação ética possa se fundar e se fundamentar na virtude. Caso contrário, se a virtude não existisse ou não pudesse ser adquirida, não seríamos naturalmente capazes de nos tornarmos virtuosos, nem a ética aristotélica teria como paradigma o homem virtuoso, cuja racionalidade é suficientemente capaz de decidir o que é melhor a ser feito na particularidade da ação. Em suma, a ética aristotélica não seria uma ética das virtudes.

1.2. 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. Reconheceremos apenas que, pelo fato de ser um livro comum, parece plausível que, ao

ser estilisticamente mais próximo da *EE*, ele pertença originalmente à *EE*, como supôs Kenny²⁰. Todavia, não pretendemos comprovar tal plausibilidade, mas apenas admiti-la como provável. Passemos à substância 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 da acrasia, do capítulo primeiro ao décimo do livro VII, que consiste justamente no fracasso moral diante da força dos apetites 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. No final do livro, encontramos o seguinte resumo: “Nós já discutimos o controle (*encrateia*) e o descontrole (*acrasia*), também o prazer e a dor, o que são ambos e em que sentido alguns são bons e outros ruins; resta falar da amizade” (*EN* VII 14: 1154b32-4).

O primeiro Tratado, portanto, tem como 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 ação é acompanhada de prazer ou dor, portanto somos sempre orientados a agir conforme o prazer e a dor que sentimos; uns mais, outros menos. Ou seja, o prazer funciona como uma espécie de fator motivador determinante da ação; ou, como diz o filósofo, uma medida determinante, 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 isso, o estudo do prazer se faz necessário na medida em que revela a disposição virtuosa ou viciosa do agente.

Comumente nós agimos mal por causa do prazer e nos apartamos do bem por causa da dor. Sendo assim, é evidente que ter prazer e dor com o que se deve ter constitui propriamente o caráter virtuoso²¹. Ora, o virtuoso é justamente aquele que sente prazer com o que se deve sentir e como se deve, que não busca os prazeres indevidos ou indevidamente desejados, e que também sabe enfrentar ou evitar as dores corretamente. Em outros termos, o virtuoso é aquele que toma como prazeroso o que é verdadeiramente um bem. Sabemos que é com relação ao prazer que algo é tido como

²⁰ Kenny, A., *The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978.

²¹ Cf. *EN* II 3: 1104b8-11.

sendo bom ou mau, ou seja, algo é considerado bom ou mau para quem o percebe como prazeroso ou desprazeroso. Para o homem bom as boas coisas lhe aparecem como prazerosas e para o homem mau, as más²². Ademais, a maioria diz que a felicidade é com prazer (*meth'hêdonês*), opinião com a qual concorda o filósofo, mas a sofística: a felicidade não é *devido* ao prazer, mas é *com* prazer, portanto cabe investigarmos como esta conjunção se realiza. Em poucas palavras, eis a justificativa de Aristóteles para a sua investigação sobre o prazer: visto que o caráter se constitui pelas ações e estas são motivadas pelo que tomamos como prazeroso, então devemos investigar o prazer.

Aristóteles primeiramente expõe as três opiniões conflitantes sobre o valor moral do prazer. Alguns defendem 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). Outros dizem que o homem deve dominar, controlar, refrear os seus apetites (*epithumiai*)²³, visto que senão todos, com certeza a maioria dos prazeres é má. Esta opinião se justifica pelo fato de haver certos 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* (13b)²⁴, se entendermos que a maioria dos prazeres nocivos é corporal. Por fim, a posição menos radical, que também aparece no final do diálogo referido²⁵ 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 se contrapõe à concepção hedonista extremada sustentada por Eudoxo (1172b9), que acredita que o prazer seja o bem por excelência.

Resumidamente, há três opiniões que mediarão o exame crítico sobre a natureza do prazer, servindo de fundo epistemológico para a própria concepção aristotélica de prazer, a saber: uma opinião radicalmente anti-hedonista, outra estritamente hedonista e,

²² O mesmo diz Tomás de Aquino em seu *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Dumb Ox Books, Notre Dame, 1993, lição XI, §1470: “Com relação ao prazer, uma coisa é denominada má, e outra, da mesma forma, boa. Um homem bom é tido ser aquele que tem prazer por coisas boas. Um homem mau, aquele que se deleita por coisas más”.

²³ 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.

²⁴ Para Gauthier (*L'Éthique à Nicomaque*, tome II. Paris: Ed. Peeters, 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 nascem da apreensão das formas geométricas, de certas cores, odores e sons e, sobretudo, da ciência. Já os prazeres ruins são os do corpo, e esses constituem a maioria dos prazeres.

²⁵ Cf. *Filebo* 60d e ss. Aristóteles atribui textualmente a Platão esta terceira opinião em *EN* X 2: 1172b29.

uma terceira, por assim dizer, moderada, da qual certamente se aproxima²⁶ a visão do estagirita.

O 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; por isso, 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. Mesmo porque Aristóteles faz uso do mesmo argumento do qual parte Eudoxo²⁷ e que fundamenta 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 (*eidos*) de cada coisa busca naturalmente o seu bem próprio. Neste sentido, neste primeiro Tratado, o principal alvo de Aristóteles é a concepção anti-hedonista. Assim, ele expõe os argumentos que sustentam tal concepção e, no capítulo seguinte, passa a refutá-los.

A opinião de que o prazer não é um bem nem em si mesmo, nem por acidente, 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 bem²⁸. Em segundo lugar, (i) como o temperante (*sôphrôn*) evita os prazeres²⁹ 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 antes o que não é penoso do que o que é prazeroso, conclui-se que buscar o bem é evitar

²⁶ Tomás de Aquino (1993, § 1481), Festugière (*Le Plaisir*, Paris, 1946) e Joachim (*The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1955) atribuíram esta terceira opinião a Aristóteles. Riel (*Pleasure and the Good Life*. Boston: Brill, 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, i.e., o prazer não é o bem, embora possa ser um bem; porém, a sua justificativa não pode ser aristotélica.

²⁷ Cf. *EN* X 2: 1172b9-10 e I 12: 1101b27-31.

²⁸ Este argumento certamente é de Platão, pois está presente em *Filebo* 53c-55c. Riel (2000, pg. 47) e Frede (*Nicomachean Ethics* VII 11-12: Pleasure. In *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*. Ed. By Carlos Natali. Oxford: Oxford University Press, 2005, pg.189) também localizam o argumento no diálogo referido. Ver também *MM* II 7: 1204b4-1205a7.

²⁹ 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. Ver também Frede (2005, pg. 190).

o que é penoso e não perseguir o prazeroso. A quarta razão é a de que o prazer é um impedimento do exercício do pensamento³⁰, 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 de que, (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 bem³¹. 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 as opiniões de que o prazer não é um bem e que tampouco seria o bem supremo. 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, i.e., 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 os movimentos e os processos, por provirem de naturezas ou disposições particulares, também podem ser aplicados a tais categorias.

Por isso, para o estagirita, é preciso 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 alguém³². Em segundo lugar, certos processos não são bons em absoluto, pois não são desejados em si mesmo e nem relativamente, ou seja, eles não são geralmente desejados por alguém, embora possam ser desejados por alguém em certa circunstância e por certo tempo. Por

³⁰ EN VII 11: 1152b16: “*empodion toi phronein hai hêdonai*”. 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.

³¹ Este 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 servem apenas para deleitar. Ver também Frede (2005, pg. 191).

³² Aristóteles não nos fornece nenhum exemplo, mas poderíamos pensar em um remédio amargo que, embora não seja em absoluto ou sem qualificações algo bom, ele certamente é bom para um paciente que o necessita 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, mas seria ela boa para o corpo em sua perfeita condição de natureza? Certamente, para o corpo enquanto tal, o corpo sadio, a amputação não é boa, mas apenas para um corpo que possui uma parte enferma que precisa ser retirada.

isso, o estagirita nos diz que eles são maus em absoluto e, em geral, relativamente, mas não em determinada circunstância e por certo tempo³³. 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, 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), uma vez que o prazer não pode ser considerado um mal em absoluto, o filósofo pretende estabelecer em qual sentido o prazer pode ser um bem.

Com o intuito de compreendermos em que sentido o prazer pode ser um bem 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 possa ser um processo de restauração (*kathistasai*), ou seja, um mero preenchimento de uma falta dolorosa, portanto intrinsecamente misturado com dor³⁴. A resposta a esta inquirição 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*)³⁵. Com tal pressuposto, podemos concluir que, de fato, assim

³³ 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 também exemplifica com o ato de comer algo por extrema necessidade (1993, § 1485)).

³⁴ A definição do prazer como um mero preenchimento de uma falta dolorosa encontra-se no diálogo *Górgias*, 491e-500e. Também em *Filebo*, 31d-32a, o prazer 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, 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 (FREDE, D. *Prazer e dor na ética aristotélica*. In: KRAUT, R. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Rio Grande do Sul: Artmed, 2009, pg. 236-253).

³⁵ Veremos que, no segundo Tratado do prazer, a atividade não será tida como um bem sem mais, pois ela pode ser boa ou má, dependendo de qual seja a atividade em dadas circunstâncias. Ademais, será o

como pensavam seus oponentes, o processo, em si mesmo, não é um bem, mas pode ser acidentalmente um bem. Ou seja, ele será apenas acidental e não realmente um bem. Se for assim, então o prazer concebido como um processo não poderá ser essencialmente um bem, mas apenas acidentalmente. Porém, Aristóteles não concebe o prazer como um processo, mas como podendo acompanhar um processo e, neste caso, enquanto acompanhante, devemos dizer que ele é um prazer acidental. Assim, o prazer deve ser dito real enquanto uma atividade ou uma disposição e acidental enquanto acompanhante de um processo. Veremos adiante que a natureza do prazer não pode ser concebida como um processo de restauração e sim como uma atividade. Nem mesmo os prazeres que acompanham tal processo poderiam determinar a natureza do prazer, pois que tais prazeres são acidentais. E o que significa ter acidentalmente um prazer?

Segundo Aristóteles, o prazer acidental é aquele que sentimos quando estamos em processo de restituição ou reabilitação do 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 algo em absoluto, sem qualificações (*haplôs*), ou por natureza (*phusei*) prazeroso (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, se não estivesse 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, i.e., ele não pode ser dito naturalmente prazeroso, mas sim acidentalmente, ou melhor, concomitantemente ao estado de debilidade. Por isso, os prazeres que acompanham a restauração ou convalescença não são em si mesmo prazerosos, mas apenas para aqueles que se encontram em tal estado, ou seja, podemos dizer que eles são qualificadamente prazerosos.

Há, portanto, dois momentos distintos: um em que o estado de natureza está debilitado e o que é bom ou prazeroso assim o é em vista de se retomar a saúde; e outro momento em que o estado é aquele em que a natureza se encontra em sua perfeita condição, i.e., o indivíduo está com o seu corpo e alma saudáveis e o que lhe é bom e prazeroso expressa o bem e o prazer sem qualificações ou por natureza. Uma pessoa boa

juízo sobre o valor moral da atividade que servirá de critério avaliativo do prazer e não o fato de ele ser uma atividade que determinará sua boa qualidade moral.

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*).

Por sua vez, aqueles que acompanham um estado de não debilidade são prazeres por natureza ou em absoluto. Como define Aristóteles, o prazer natural é próprio da “atividade dos apetites que pertence à disposição e à natureza que permaneceram preservadas (*tês hupoloipou hexeôs kai phuseôs*)” (1152b35-36)³⁶. Ele é aquele que sentimos quando exercemos atividades próprias à nossa natureza em estado de não debilidade (*tês phuseôs ouk endeoûs ousês*) (1153a2).

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 acidental. Afinal, não há apenas processos, há também atividades e o seu exercício ou atualização é naturalmente prazeroso. Por isso, o prazer natural é próprio à atividade da parte que ainda permaneceu saudável. Durante a convalescença, a parte saudável entra em atividade e é acompanhada de um prazer que é próprio ao seu exercício e não acidental a ele. Nas palavras do filósofo:

“Com efeito, os prazeres não são processos (*genesis*), nem todos ocorrem junto a processos: eles são atividades, i.e., fins. 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)³⁷.

Em resumo, vimos até o momento, que o prazer que acompanha um processo de reabilitação de um estado em debilidade, como a convalescença, deve ser entendido como um prazer acidental, i.e., um prazer que é concomitante a um processo (*genesis*) ou movimento (*kinêsis*). Isso significa dizer que, ao contrário do que acreditava Platão, o processo não pode ser essencialmente prazeroso, mas apenas ser concomitante a certos prazeres; logo, a natureza do prazer não poderia ser definida pelo que lhe é

³⁶ Ver também *EN VII 14: 1154b16-21*.

³⁷ 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.

acidental. Assim sendo, em seguida Aristóteles nos fornece a sua definição de prazer, corrigindo a de Platão³⁸:

“Portanto, não é correto dizer que o prazer é um processo sensível, mas antes é preciso dizer que ele é uma atividade da disposição natural (*energeian tês kata phusin hexeôs*) e substituir ‘sensível’ (*aisthêtên*) por ‘desimpedida’ (*anempodiston*)” (1153a13-15)³⁹.

Com efeito, sustentar que o prazer é uma atividade, mais especificamente, uma atividade desimpedida do estado natural, justifica o fato de termos prazer por natureza, mesmo durante a convalescença, pois este, ao contrário do acidental, é o próprio exercício da atividade de nossa parte saudável. Deve-se acrescentar: “de um exercício desimpedido da atividade de nossa parte saudável”, pois a atividade não pode ser impedida, visto que qualquer impedimento ao seu exercício também obliteraria a fruição do prazer. Mesmo porque, qualquer impedimento da atividade conforme a disposição natural é sempre sentido como penoso⁴⁰.

Como vimos até o momento, Aristóteles finalmente refuta a concepção platônica de prazer como um processo sensível de preenchimento de uma falta dolorosa, portanto, restaurador de um estado natural de carência ou privação. O prazer não é mais um restaurador do estado de natureza, mas a realização de uma atividade própria ao nosso estado de equilíbrio natural. O prazer natural é uma atividade desimpedida do estado natural, enquanto o acidental deve ser entendido como “restaurador (*kathistâsai*) do estado de natureza” (1152b34).

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 é o próprio processo de convalescer, mas a atividade que permaneceu saudável no organismo. Por exemplo, quando dissermos que ‘um músico fez esta estátua’, devemos entender que ele a fez não enquanto músico, mas enquanto escultor. Para expressarmos com mais acuidade esta

³⁸ Cf. *Filebo* 33c-e e 51b. Ver também Frede (2005, pg. 196).

³⁹ A definição se repete no capítulo seguinte, em 1153b12.

⁴⁰ 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). 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 de 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 (*tradução minha*)” (RIEL, 2000, pg.51).

explicação, deveríamos dizer que “um músico fez acidentalmente esta estátua”, compreendendo *acidentalmente* como não sendo próprio da natureza de A fazer B, pois não é próprio da natureza do músico fazer esculturas; e não como sendo eventual ou excepcional à sua natureza (este também é um dos sentidos de “por acidente”)⁴¹. Analogamente, se dizemos que “o convalescer é acidentalmente prazeroso”, devemos entender *acidentalmente* como não sendo próprio da natureza do convalescer ser prazeroso ou que não é enquanto convalescer que este processo é prazeroso. Os argumentos do estagirita, como vimos, nos conduzem à seguinte conclusão: se o prazer não é um processo, então ele é uma atividade, portanto pode ser considerado um bem em termos absolutos e não apenas relativa e acidentalmente.

Em seguida, Aristóteles continua a refutar outros argumentos anti-hedonistas. Em 1153a18-21, 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, ou seja, alguns prazeres podem ser nocivos apenas relativamente a certas pessoas em certas ocasiões, por exemplo, quando desejados de modo excessivo. Seria o mesmo que dizer que a saúde não é boa por despender gastos. Mesmo que, para se recobrar 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 mesmo bom, ele pode ser ruim relativamente, por exemplo, a contemplação que, quando excessiva, pode ser nociva à saúde. Enfim, ambas as coisas que são, por natureza, prazerosas e saudáveis podem ser ruins relativamente ou sob certo aspecto, mas isto não as torna essencialmente ruins.

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 (*mallon*)⁴².

⁴¹ Ver *Met.* V 30 e VI 2. Sobre os dois sentidos de *kata sumbebêkos* (como ocorrendo excepcionalmente ou como não sendo por natureza) e sua aplicação para a interpretação do prazer acidental, ver Owen (OWEN, G.E.L. Prazeres Aristotélicos. In: ZINGANO (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, pg. 93-94).

⁴² Dizer que os prazeres próprios do pensamento nos fazem pensar e aprender mais já é um prenúncio da definição de prazer do 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). Isto indica o compartilhamento de certos conceitos e desfavorece a interpretação de que não haveria continuidade alguma entre os dois Tratados.

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 potencialidades ou capacidades (*dunameos*). 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, a partir do curto comentário de Aristóteles sobre esta opinião, podemos inferir que não é a arte que fabrica o prazer, portanto a opinião de que não há arte que produza o prazer está correta, mas isto não implica que o prazer não possa ser um bem, pois o bem não se reduz ao produto. Afinal, o prazer não é um produto, ele é uma atividade, e as atividades são bens desejados por si mesmos, logo, ele é um bem que pode ser desejado por si mesmo⁴³.

O capítulo 12 termina com a refutação das seguintes opiniões exibidas no capítulo anterior, a saber: (i) a opinião de que o homem temperante evita os prazeres e busca um estado de ausência de dor, (ii) a de que o prudente persegue o que não é penoso, e (iii) a de que as crianças e os animais perseguem os prazeres. Aristóteles as refuta com base no único argumento de que *alguns* prazeres são absolutamente bons, mesmo que nem *todos* os prazeres sejam bons, ou seja, mesmo que haja prazeres de certo modo ruins⁴⁴. Os prazeres que as crianças e os animais perseguem, mas que o prudente não persegue e o temperante evita são aqueles que o estagirita chama de “prazeres corporais que envolvem apetite e dor (pois esses são desse tipo), i.e., os que são excessivos, aqueles com relação aos quais o intemperante é dito intemperante” (1153a32-34).

Sabemos que os prazeres corporais são, por princípio, necessários e neutros⁴⁵, 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 absolutamente ruim, mas apenas relativamente ao seu objeto, quando ele é impróprio, e ao modo de ser desejado, quando ele é excessivo. Mesmo não tendo dito, podemos supor que o filósofo compreenda que as crianças e os animais perseguem certos

⁴³ Quanto a este último argumento, ver Tomás de Aquino (1993), § 1496. Sobre a distinção entre produção (*poiêsis*) e ação (*praxis*), ver *EN* VI 4.

⁴⁴ Ver também *EN* VII 4: 1148a2 e ss.

⁴⁵ Cf. *EN* VII 4: 1148a22-b5, trecho em que Aristóteles diz que os prazeres corporais são necessários e, quando moderados, são bons, mas quando excessivos são ruins, pois envolvem dor.

prazeres que são bons no que diz respeito às suas necessidades, mas não relativamente aos adultos, pois eles não são bons por natureza. No caso dos adultos, são tais 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 disciplinar 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). 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. Desse modo, os prazeres corporais não podem ser considerados bons ou maus sem qualificação, i.e., são bons se moderados e ruins se excessivos. Os excessivos, por sua vez, são prazeres perseguidos pelo intemperante e evitados pelo temperante. Segundo o filósofo: “Temperança e intemperança concernem a tais prazeres de que participam os animais inferiores e, conseqüentemente, parecem servis e bestiais; e estes são os prazeres do tato e do gosto” (*EN* III 10: 1118a24-27). Por isso, tais prazeres, uma vez excessivos, são censuráveis por nos pertencer não enquanto somos homens, mas animais. Ademais, conclui o filósofo: trata-se de um comportamento bestial 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 do prazer ser um bem, Aristóteles, no capítulo 13 do livro VII, pretende continuar a demonstrar que o prazer é um bem, mas, sobretudo, refutar a opinião que nega a possibilidade de o prazer ser concebido como o bem supremo.

O capítulo se inicia com a exposição de dois argumentos contrários: um hedonista atribuído a Eudoxo⁴⁶, 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. Espeusipo procura refutá-lo dizendo que são dois os opostos do maior: o menor e o igual (*meîzon*). Ou seja, para Espeusipo, mesmo que a dor seja um mal, o oposto da dor, i.e., o bem, pode ser tanto o prazer, como um estado neutro: nem doloroso, nem prazeroso. Por isso, que o prazer seja

⁴⁶ A atribuição é explicitada em *EN* X 2: 1172b18-20.

oposto à dor não decorre necessariamente que ele seja um bem. Ademais, Espeusipo parece ter afirmado que a felicidade consiste em uma vida neutra, livre de perturbações advindas do prazer e da dor⁴⁷; portanto, o bem deveria ser um estado de neutralidade ou tranquilidade e não o prazer. O bem, portanto, estaria localizado entre dois males: a dor e o prazer. 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 assumiria que o prazer fosse essencialmente ou intrinsecamente um mal (*hoper kakon ti*). De fato, parece no mínimo estranho ou um contrassenso que alguém assuma 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 perturbações⁴⁸. De todo modo, a explicação de Espeusipo não se sustenta, pois, como nos diz Aristóteles não neste capítulo, mas em *EN X 2*: “é evidente que os homens evitam a dor como um mal e buscam o prazer como um bem; logo, prazer e dor são antípodas” (1173a12-13).

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 Nicomaqueia*, ele critica explicitamente a opinião da maioria de 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 adotará a hipótese de que o bem supremo poderia ser um certo prazer, mesmo que a maior parte dos prazeres seja ruim, tendo em vista única e exclusivamente refutar a concepção anti-hedonista que diz exatamente o contrário.

Para defender tal possibilidade, o filósofo faz uso de dois argumentos. O primeiro afirma que, mesmo havendo prazeres ruins, nada impede a possibilidade (*ouden kôluei*)⁴⁹ de que um certo prazer seja o bem supremo. Do mesmo modo, o fato

⁴⁷ Segundo Clemente de Alexandria, Espeusipo dizia que os homens bons visam à ausência de perturbação (*aochlêsias*) (*Stromata* II 22). Sobre tal referência, ver RAPP, 2005, pg. 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 impassibilidades e quietudes” (1104b24-25).

⁴⁸ Quanto a este ponto, não podemos senão formular conjecturas. Para saber mais, veja RAPP, 2005, pg. 213-214.

⁴⁹ “*ouden kôluei*” parece indicar a possibilidade lógica da conclusão se seguir, como bem assinalou RAPP, 2005, pg. 215.

de haver certos conhecimentos ruins não impede que um possa ser o melhor dentre todos. Visto que nada impede tal possibilidade, o segundo argumento obtém, a partir de duas premissas verdadeiras, uma conclusão que a exprime, a saber: (i) 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 (ii) como toda atividade desimpedida é prazerosa⁵⁰; logo, (iii) o bem supremo seria um certo prazer (*eiê an tis hêdonê to ariston*).

A conclusão de que o prazer seria o bem supremo levou diversos comentadores a procurarem uma solução para o dilema posto, a ponto de Christof Rapp⁵¹, 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 Aspásio⁵², pois entendemos tal argumento como sendo exclusivamente dialético. Aspásio, em seu comentário à *EN* 150.31-152.3, diz que, se o primeiro Tratado for de fato de Aristóteles, o argumento é dialético, *ad homines* (151.21,26) e, possivelmente, *ad personam Speusippi*. Isso significa que a afirmação de que o prazer seria o bem supremo tem um efeito meramente refutativo, portanto, dialético; pois o filósofo não pretenderia se contradizer assumindo tal tese, mas apenas refutar a opinião anti-hedonista de que o prazer não pode ser o bem supremo. Há algumas indicações linguísticas que apontam para esta interpretação, como o uso da forma verbal *seria* (*eiê an*) 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 Owen⁵³ e Charles⁵⁴, 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 este sentido, de fato, a contradição desapareceria, pois a felicidade é realmente uma atividade

⁵⁰ É importante ter em mente que o prazer acabou de ser definido como uma atividade desimpedida (1153a14-15).

⁵¹ RAPP, 2005, pg. 218-220.

⁵² Aspásio, *On Aristotle Nichomachean Ethics*, 1-4, 7-8, Londres: Duckworth, 2006, 150, 18-24.

⁵³ Owen, G.E.L., *Aristotelian Pleasures*. In: *Articles on Aristotle*, Eds. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, vol. II, London, 1965.

⁵⁴ Charles, D. *Aristotle: Ontology and Moral Reasoning*. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1986.

desimpedida que nos dá prazer, i.e., a felicidade não seria o prazer, mas o objeto de prazer. Afinal, a vida feliz “é prazerosa em si mesma” (EN I 8: 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. 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, pois podemos ter bons objetos, mas desejá-los excessivamente, o que torna a natureza do prazer ruim.

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. 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, parece comungar da mesma interpretação e ainda responde à nossa pergunta sem hesitação: tal prazer só pode ser o contemplativo.

Visto que o prazer poderia até ser considerado o bem supremo, Aristóteles nos diz em seguida que 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). Esta opinião geralmente aceita e já referida em outras passagens da *Ética Nicomaqueia*⁵⁵ não postula a identificação da felicidade a um tipo de prazer, pois o que todos pensam é que a vida feliz é prazerosa

⁵⁵ Como, por exemplo, em I 9: 1098b25.

(*hêdun*) e não que ela seja um tipo de prazer (*tina hêdonên*). Por isso, com boas razões, todos 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.

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 está de acordo com a tese que nega a possibilidade da 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 vicissitudes ou torturas. 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.⁵⁶ Cabe ressaltar que, apesar da 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 felicidade⁵⁷.

⁵⁶ 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).

⁵⁷ 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 a negligenciar a aquisição e a preservação da virtude. Agora, se de fato ela seria prejudicial 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, consequentemente, 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

Em seguida, Aristóteles fornece seu terceiro argumento quanto à possibilidade de um prazer ser o bem supremo (1153b25-32). O argumento, à primeira vista, parece ser dialético, pois 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 estagirita utiliza para explicar o fundamento de verdade do argumento, a saber: “a voz de muitos não é inteiramente insignificante” (*Trabalhos e Dias*: 173). A passagem análoga a esta no livro X, cujo objetivo é refutar o anti-hedonismo de Espesipo, 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 desejassem 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 oikeiou agathou*)” (EN X 2: 1172b36-1173a5).

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 isto 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, pois neste último, como vimos na citação acima, ele diz que “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

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 (isto 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).

argumento parece ser antes de cunho biológico ou naturalista do que dialético. 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 seria um argumento decisivo para atribuir ao prazer o estatuto de bem supremo, se não fosse pela expressão adverbial “em certo sentido” (*pôs*), 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, este 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, i.e., 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 que decorre da 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, i.e., como *um tipo* de atividade desimpedida do nosso estado natural, mas antes como uma atividade segundo perfeita virtude.

Com efeito, uma das características essenciais da felicidade é o fato de ela ser em si mesma prazerosa, portanto uma atividade desimpedida. Porém, tal característica não expressa a definição de felicidade, pois ela é antes uma consequência de sua definição. Ou seja, é por ela ser uma atividade segundo perfeita virtude que ela é prazerosa, i.e., que ela se constitui enquanto uma atividade desimpedida. Por isso, e assim também parece interpretar Alexandre de Afrodisia, a causa de a melhor atividade ser prazerosa é que ela é realizada conforme a virtude. Portanto, o fato de ela ser prazerosa é uma decorrência necessária de sua essência, ou seja, 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 impedimentos. Como a vida feliz é aquela vivida segundo a virtude e não segundo o prazer, a virtude é, em grande

parte (uma vez que a boa fortuna também contribuirá), a causa de o homem realizar as atividades próprias à sua natureza e de realizá-las de modo desimpedido⁵⁸.

Contrariamente ao que foi dito, Tomás de Aquino supõe que a identidade entre prazer e bem supremo se explica ao interpretarmos que Aristóteles estaria se referindo a um tipo determinado de prazer e não a qualquer um que seja. Aquino 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 eles, por ignorância ou julgamento incorreto, pensem e digam que buscam outros prazeres. Isso porque, segundo Aquino, a natureza nos colocou algo de divino, i.e., 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 contemplação⁵⁹. Contrariamente ao prazer corporal que, em geral, a maioria considera como sendo o bem supremo, por 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 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 Aquino. Uma vez que Aristóteles pretende, com este argumento, mostrar que o prazer pode ser um bem, não parece ser razoável que ele escolha um tipo de prazer em detrimento de todos os outros para que apenas este seja considerado o bem, enquanto todos os outros estariam relegados a uma posição inferior.

Entendemos que o estagirita parece se referir a um tipo de prazer que seria bom em absoluto (*haplôs*) ou por natureza (*phusei*), como já foi dito no capítulo anterior. Tal prazer é justamente aquele que todo animal sente ao realizar o seu bem próprio. O bem

⁵⁸ Ver Alexandre de Afrodisias, *Problema 23: 143,13-25*. In: *Problemas Éticos*, trad. Sharpes, ed. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1990, p. 57.

⁵⁹ 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 este 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.

próprio varia conforme cada espécie, mas o prazer que lhe acompanha é essencialmente o mesmo, a saber: um prazer natural, i.e., 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 o prazer poderia ser até o bem supremo, Aristóteles conclui o capítulo provando que o prazer é um bem ao mostrar 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, i.e., 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 necessariamente pode ser um bem, caso contrário, a vida virtuosa poderia não ser prazerosa e até mesmo ser evitada como se fosse penosa.

Depois do exame sobre o prazer em geral, Aristóteles, no capítulo 14, continua a sua empreitada de provar que a sua natureza pode ser boa por meio da refutação da opinião anti-hedonista que diz que alguns prazeres podem ser bons, embora a maioria seja ruim. Esta maioria refere-se aos prazeres corporais. Todavia, como veremos, apesar de eles serem comumente classificados como ruins, eles não devem ser considerados essencialmente ruins. O intuito do capítulo é mostrar que eles não são ruins, mas que assim podem se tornar se desejados em excesso.

O argumento 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 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.

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 análise aparece quando o filósofo opta pela segunda alternativa em detrimento da simplória primeira alternativa e nos fornece as condições pelas quais o prazer corporal pode ser “até certo ponto” 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 (*hexeôn*) e movimentos (*kinêseôn*) 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 está vinculado, poderá ser ou não excessivo⁶⁰. 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: 115416-19).

Isso significa que o prazer corporal é necessário e bom quando não excessivo e que o modo excessivo de senti-lo o torna ruim 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, i.e., excessivamente⁶¹. Aristóteles, portanto, quer mostrar que de fato há objetos corporalmente prazerosos que são necessários, mas que podem promover uma sensação prazerosa 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 ruim⁶².

⁶⁰ Podemos ver 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 que decorre da disposição correspondente que o bom prazer acompanhará.

⁶¹ Sobre esse ponto ver EN VII 4 e III 11.

⁶² 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.

A pergunta que se coloca agora é a seguinte: se os prazeres corporais excessivos, próprios do intemperante, são maus, o seu contrário, a dor, deveria ser boa? Para o virtuoso, a ausência de prazeres excessivos não é dolorosa, pois o oposto do prazer excessivo não é em absoluto a dor, mas apenas para aquele que persegue tais prazeres, como o intemperante. Este persegue o prazer excessivamente e evita não apenas a dor excessiva, mas qualquer dor. Por isso, para o intemperante, a ausência de prazer é penosa e evitar tal ausência não é senão perseguir incessantemente o prazer e tornar-se, portanto, escravo da sua necessidade de ter prazer. Isso significa que não é toda dor que deva ser considerada ruim simplesmente por ser oposta ao prazer; o que anula a validade do argumento inicial, a saber: de que o prazer é bom por ser oposto ao que é ruim, a dor, e vice-versa. Portanto, nem a dor, nem o prazer devem ser considerados como sendo maus em absoluto (*haplôs*), mesmo os corporais.

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 e não podem ser tomadas como verdadeiras em absoluto (1154a24). Aristóteles não diz explicitamente qual seria a tese a ser fundamentada pela prova do contrário, mas podemos inferir que ela expressa o critério que estabelece em que sentido o prazer corporal pode ser dito um bem, a saber: quando ele não for excessivo e prejudicial (*blaberei*).

As razões pela qual 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. Com efeito, para a dor intensa, o prazer corporal intenso (*sphodrai*) é buscado como se fosse forte remédio para aliviar tal dor. Justamente por isto, a tendência é que ele seja buscado excessivamente, e se assim o for, ele se tornará um prazer ruim.

Com efeito, 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, em razão destes casos, 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 bom⁶³.

Neste momento, Aristóteles retoma a distinção entre prazer natural e prazer accidental feita em *EN* VII 12, sobretudo em 1152b34. O prazer que acompanha um processo de retorno ao estado natural, portanto, de aperfeiçoamento (*teleoumenôn*) (1154b2)⁶⁴, 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 simplesmente acompanha um retorno ao nosso bom e perfeito estado de natureza. Diferentemente, o prazer natural não se encontra no processo de convalescença, mas na atividade da parte que permaneceu saudável; já o accidental é aquele que existe apenas enquanto concomitante a tal processo. Isso explica que o processo de convalescença seja sentido como prazeroso, porém, ele é apenas *acidentalmente* prazeroso, pois é a atividade ou ação da parte saudável que é *naturalmente* prazerosa. Como define o filósofo mais adiante:

“Os prazeres que são sem dor não admitem excesso. Eles estão entre as coisas prazerosas por natureza e não por acidente. Chamo de coisas acidentalmente prazerosas aquelas que atuam como restauradoras (*sumbainei iatreusesthai*), pois as pessoas recobram a saúde por uma ação da parte que permaneceu saudável e, por isso, o processo parece ser prazeroso; por coisas naturalmente prazerosas, considero as que produzem (*poiei*) uma ação da natureza saudável” (1154b15-20).

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

⁶³ Como a característica essencial do prazer indevido é a de ser excessivo e a do prazer accidental é a de ser um compensador da dor ou restaurador da saúde, Aubry 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 (AUBRY, G. *Nicomachean Ethics* VII 14, 1154a22-b34: The Pain of the Living and Divine Pleasure. Em *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*. Ed. By Carlos Natali. Oxford: Oxford University Press, 2005, pg. 242).

⁶⁴ O mesmo termo é atribuído para a definição do processo acompanhado de prazer accidental em 1153a10-14.

chamar de prazer “antinatural”⁶⁵. O prazer natural não envolve dor (1154b15), pois não admite excesso; o que é evidente se tomarmos como exemplo a ação virtuosa, pois ela 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 sua ausência, pois não ter prazer é doloroso para quem o busca excessivamente (1154a20-21).

Também em EN VII 4: 1148a22-b5, temos a distinção entre prazer por natureza (*phusei haireta*), contrário à natureza (*enantia*) e intermediário ou neutro (*metazu*). 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 o modo moderado de desejá-lo. Assim, o prazer corporal, quando moderado, é naturalmente prazeroso; quando excessivo, é indevidamente 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 homem intemperante (*akolastos*) ou descontrolado (*acrático*)⁶⁶. Ele pode, como parece querer mostrar Aristóteles, ser um bem se o seu objeto e o modo de desejá-lo forem bons, i.e., se forem conforme a disposição temperante.

A outra razão pela qual os prazeres corporais parecem ser os mais desejáveis é a de que eles são perseguidos devido a sua intensidade (*sphodrai*) por algumas pessoas que são incapazes de desfrutar de outros tipos de prazeres (1154b3-16). Segundo Aristóteles, embora a necessidade de se ter prazer intenso seja causada pela dor de

⁶⁵ 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.

⁶⁶ Que o acrático busca prazeres corporais excessivos sem ter escolhido deliberadamente, veja EN VII 4: 1148a6-7; quanto ao intemperante buscar tais tipos de prazer deliberadamente, veja VII 7: 1150a19-20 e 12: 1153a33-4.

certas condições fisiológicas específicas de algumas pessoas, desde que tal prazer não seja excessivo e prejudicial, não seria problemático desejá-lo (1154b4-5). Aristóteles nos fornece alguns casos que exemplificam essa situação de necessidade fisiológica para se usar o prazer corporal 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 fisiólogos⁶⁷, os movimentos 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. Do mesmo modo, os jovens 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 intensos⁶⁸. 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 restauradores. Ou seja, não basta que o prazer seja restaurador, ele deve ser tão intenso quanto for a dor que o melancólico estiver sentindo⁶⁹. Nesses três casos, como eles têm a necessidade de sentir prazeres corporais intensos, há uma tendência natural para que eles se tornem intemperantes (*akolastoi*) e viciosos (*phaûloi*).

As duas razões descritas acima justificam por que os prazeres do corpo parecem ser os mais desejáveis para muitos. Podemos resumi-las do seguinte modo: há prazeres corporais acidentais, excessivos e intensos, por um lado, e, por outro, os necessários e naturais. Os prazeres ruins são excessivos, portanto, contrários à natureza; os acidentais

⁶⁷ Dos fisiólogos (*phusiologoi*) a que se refere Aristóteles, pelo um menos é reconhecidamente Anaxágoras, pois este diz que “toda sensação é acompanhada de dor (*meta lupês*)” (frag. A 92); ao contrário do que pensa o estagirita, pois, como ele disse, “para toda sensação há um prazer correspondente” (EN X 4: 1174b20-1).

⁶⁸ Também em *Ret.* II 12: 1389a3 e ss, Aristóteles descreve o jovem como aqueles que prontamente dão vazão aos seus apetites e, dos prazeres corporais, o sexual é aquele 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 eutímicos: “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) (Trad. de Elisabete Thamer).

⁶⁹ O termo melancolia significa, literalmente, bÍlis negra, e, origina-se da composição de dois termos: *melaina* (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 um tipo de tristeza profunda (953a33).

são aqueles que acompanham um processo de restauração da natureza; e os intensos são aqueles que funcionam como um remédio (*iatreias*) que alivia a dor intensa de certos estados, como o do melancólico. Tais prazeres intensos podem ser ruins se também forem excessivos e prejudiciais. Diferentemente desses últimos, os prazeres corporais necessários, quando desejados moderadamente, são naturalmente bons.

Pelo que foi dito, vemos que os prazeres corporais não são os mais desejáveis, mas assim parecem ser relativamente a algumas pessoas que se encontram em certas situações de debilidade natural ou moral. Isso significa que são duas as justificativas para que os prazeres corporais sejam desejados acima dos outros: uma moral, pois os intemperantes buscam tais prazeres em vistas deles mesmos; e outra fisiológica, pois os jovens, os melancólicos, os adoentados e outros que se encontrem em estado de debilidade natural desejam tais prazeres não em vista deles mesmos, mas para aliviarem as suas dores. Por essas duas justificativas, o prazer corporal não poderia ser de todo 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. 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 matéria, i.e., 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, pois sua natureza é pura atualidade (*ousia energeia*) (1071b20), imutável, simples (1072a32) e a mais prazerosa (*hêdiston*), visto que obtém prazer no exercício de uma única e mesma atividade. 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*), Festugière⁷⁰ acredita que esta tese funcionaria como uma terceira razão para mostrar por que 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. Não nos parece que esta interpretação seja completamente plausível, pois Aristóteles mesmo afirma⁷¹ que alguns prazeres da alma são indevidos, ainda que sejam próprios da alma, já que eles envolvem excesso, como amar ouvir ou narrar histórias, ou passar dias contando fofocas. 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 antes uma atividade (*energeia*) do que um movimento (*kinêsis*) ou processo (*genesis*)⁷². 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. Se a própria natureza do prazer fosse movimento, não poderíamos compreender como que um tipo de substância, a divina, tem 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 e 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 prazer. Quanto ao seu aspecto propositivo, os ganhos que podemos retirar são os que se seguem: (i) a definição de prazer como uma atividade desimpedida de nosso estado natural; (ii) o prazer não é nem o bem supremo nem o mal em absoluto, mas certamente pode ser um bem; (iii) os prazeres corporais não são intrinsecamente ruins, mas apenas quando excessivos, portanto eles são bons até certo ponto; e (iv) o critério que determina a qualidade moral

⁷⁰ Festugière (1946).

⁷¹ Cf. *EN* III 10: 1117b34-1118a2.

⁷² Neste ponto, compartilhamos da mesma interpretação de Aubry (2005, pg. 261).

do prazer, além do 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, 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; 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 será determinado conforme a retitude racional e desiderativa de quem o sente, como veremos melhor adiante.

1.3. 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 congênito e dura por toda a vida, temos uma tendência natural para escolher (*proaipoûntai*) o prazer e evitar (*pheugousin*) a dor. Com efeito, Aristóteles afirma que tal tendência deve ser regulada (*oiakizontes*), pois gostar do que se deve e odiar o que se deve é fundamental para a formação do caráter virtuoso. Se as nossas ações e emoções são acompanhadas de prazer e dor, pois o objeto de desejo se constitui como aquilo que nos parece ser prazeroso, ser educado para regular os próprios apetites e, conseqüentemente, ter prazer com fins virtuosos é moralmente essencial⁷³.

Similarmente ao primeiro Tratado, aqui também as opiniões divergentes sobre o prazer são elencadas de modo resumido, expondo 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).

⁷³ É tese bem estabelecida na *Ética Nicomaqueia* que a formação da virtude depende do tipo de ação e sentimento com relação ao prazer e a dor. A evidência disso é que Aristóteles afirma que “as virtudes se referem às ações (*praxeis*) e emoções (*pathê*), e o prazer ou a dor acompanham (*epeita*) toda ação e emoção” (EN II 3: 1104b14-15).

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 acreditam, mas que afirmam que o prazer é um mal têm como estratégia convencer a grande maioria, que se inclina aos prazeres e se torna escrava deles, a se afastar do prazer. Assim, o intuito é conduzir os homens para o sentido contrário até que consigam, por fim, chegar a um meio termo, ao uso moderado dos prazeres. Com relação a este procedimento, Aristóteles mostra que ele não funciona, pois são ineficazes as palavras (*logoi*) desvinculadas dos 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 isto 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 (*tois kata aisthesin*), eles são depreciados, bem como a verdade é desacreditada” (1172a34-b1).

Disto podemos inferir que a verdade, do ponto vista da moral, é prática, i.e., o valor do discurso moral se fundamenta nos fatos percebidos. Se não fosse assim, os discursos morais não seriam críveis e perderiam sua utilidade. Por isso, o filósofo conclui o capítulo dizendo que todo discurso que se harmoniza aos fatos é verdadeiro e, portanto, 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 logos*). Porém, mesmo que elas sejam um tanto convincentes (*exei 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 (*hupolepton*) se diferirem deles” (EN X 8: 1179a17-23).

Por isso, um discurso não pode ter a sua verdade garantida por outro discurso, nem por sua capacidade persuasiva, mas apenas na discriminação (*krinein*) dos fatos. E a sua credibilidade está antes no fato de ele ser verdadeiro do que falso, mas supostamente persuasivo.

No segundo capítulo do livro X (1172b9-1173a13), o filósofo passa a criticar a concepção hedonista extremada, em que 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 hairesên*), então (iii) o prazer deve ser o bem supremo; com efeito, isto parece ser evidente porque ninguém se pergunta por 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)⁷⁴. O argumento, portanto, 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. Todavia, o prazer, quando acrescentado de prudência, torna-se melhor, por isso ele não poderia ser considerado o bem supremo. Esta refutação fundamenta-se no argumento em que Platão⁷⁵ nega a possibilidade de o prazer 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 (*phronesis*) do que sem. Sendo assim, o prazer não poderia ser o bem supremo.

Do que foi dito, podemos inferir que, se o bem supremo não pode se tornar melhor com o acréscimo de outro bem, visto que ele é autossuficiente, isso significa que o prazer acrescido à felicidade não a tornaria melhor. Sabemos que, segundo a definição de prazer deste segundo Tratado, o prazer pode ser compreendido como um bem que se acrescenta à felicidade e não como a própria felicidade. A felicidade é a atividade segundo virtude perfeita com razão (*meta logou*). Neste sentido, sabemos que é a virtude e não o prazer a condição necessária essencial para haver felicidade. O prazer, portanto, não pode ser considerado uma condição para a realização da felicidade, mas também não pode ser excluído de todo de tal realização ou ser considerado apenas um mero acidente que acompanha eventualmente a atividade virtuosa. Parece não fazer sentido dizer que o homem virtuoso é feliz, mas não tem prazer algum ou o tem eventualmente, por acaso. Pois bem, é preciso assumir certa relação de necessidade entre prazer e atividade, mas não de identidade, como foi sugerido no primeiro Tratado. O filósofo postula, portanto, ser necessário que o bom prazer se siga de toda atividade virtuosa quando esta for exercida virtuosamente.

Se o prazer não é condição suficiente para a felicidade, mas é um acréscimo necessário, qual seria a sua função? A resposta, Aristóteles a fornecerá mais adiante, a saber: a sua função é a de aperfeiçoar a atividade virtuosa, pois aquele que age virtuosamente, age necessariamente com prazer, portanto deseja mais agir desse modo e age com mais empenho, com mais acuidade e atenção. Com efeito, quem age com prazer é mais capaz de discernir o que deve ser feito e de dedicar mais tempo para a realização da atividade. A execução de sua ação é aperfeiçoada, não o seu valor moral. A atribuição de valor depende exclusivamente do julgamento correto feito tal qual faria

⁷⁴ Tomás de Aquino 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. Isto porque também é verdadeiro de qualquer bem que, quando acrescido a outro, torna-se um bem maior do que se estivesse sozinho (1993, § 1970).

⁷⁵ Cf. *Filebo*, 60a-61b.

o prudente. De fato, a prudência é condição necessária para a determinação do que é correto a ser feito, mas a realização da atividade, quando é acompanhada de prazer, é melhor ainda: é perfeita. Por isso, podemos concluir que o prazer acrescido à felicidade não a torna moralmente melhor, mas a torna mais desejável.

Após esta digressão, voltemos à análise do capítulo. 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, mesmo porque o estagirita não sustenta o hedonismo radical de Eudoxo. 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, em que 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 animais inferiores, há algo natural mais forte do que eles mesmos que busca o bem próprio a eles” (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 casos⁷⁶.

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 argumento. Agora, com relação ao seu oposto, a dor, como ela é evitada por todos, ela deve ser um mal. Porém, aqueles que, como Espeusipo⁷⁷, 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

⁷⁶ AQUINO, 1993, § 1975.

⁷⁷ A atribuição é explícita em *EN* VII 13: 1153b1-7, em que o mesmo argumento é exposto e refutado por Aristóteles.

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. Todavia, mesmo podendo ser refutado como o foi por Aristóteles, o argumento de Espeusipo parece se basear no fato de haver males que se opõem e não simplesmente em uma inferência lógica. 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. Aristóteles, por sua vez, não poderia deixar de assumir a verdade de tal exemplo. Assim, a covardia, que é um mal, se opõe a temeridade, que é também um mal. 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, podemos dizer que, 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. Desse modo, não pretendemos fazer aqui a análise do capítulo por completo, mas apenas salientar alguns pontos. Em continuidade ao capítulo 2, ele expõe e refuta quatro argumentos que defendem que o prazer não seria um bem, tampouco o bem supremo.

O primeiro argumento diz que o bem é uma qualidade, pois 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 atividade virtuosa e a felicidade não são qualidades (*poiotêtes*), mas são boas⁷⁸; portanto, é falso dizer que o bem se predica apenas da categoria qualidade, pois

⁷⁸ 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).

ele se predica de todas as categorias⁷⁹. Desse modo, mesmo que o prazer não seja uma qualidade, isso não significa que ele não possa ser um bem.

O segundo argumento consiste em dizer que o prazer não pode ser bom, já que o bem é determinado (*hōrithai*) 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 bem disposto 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 pode 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, pois nesses não há mistura com a dor (52a-d). Ora, se todos os prazeres fossem indeterminados, não poderia haver prazer puro, tampouco uma distinção em dois tipos: misturados e sem mistura.

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 apenas uma certa 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, i.e., conforme aquele que compartilha da saúde a

⁷⁹ Cf. *EN* I 4: 1096a23-24.

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 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*). Este argumento também é de Platão e está presente no diálogo *Filebo* (24a-27e). Resumidamente, se o prazer é um movimento, ele deve ser incompleto, portanto ele não poderia ser o bem supremo (1173a24-b21). Aristóteles refuta tal argumento ao negar que o prazer seja um movimento ou processo, como ele fizera em *EN VII 12*. As razões, porém, que ele fornece para dizer que o prazer não é um processo ou um movimento são distintas daquela fornecida no livro VII. Como vimos, no livro VII, o prazer não é um processo, porque ele é o fim do processo, i.e., 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 (*hedesthai*) não comporta velocidade, nem se compararmos duas pessoas que estão, ao mesmo tempo, sentindo prazer. Nas palavras do filósofo:

“Podemos ter rapidamente prazer, assim como podemos rapidamente ficar com raiva (*orgisthênai*), mas não podemos sentir rapidamente prazer, nem mais rápido do que outra pessoa, assim como podemos andar, crescer etc., mais rápido do que outra pessoa. É possível passar a ter uma sensação de prazer rápida ou lentamente, mas não atualizar (*energein*) o prazer rapidamente, i.e., sentir prazer (*hedesthai*)” (1173b3-5).

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; nenhum movimento é atribuível ao prazer; pois a natureza do prazer é completa e não processual. Em seguida, no capítulo 4, veremos que este argumento será retomado e sofisticado, 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 há sensação de prazer.

A refutação continua com a negação de que o prazer seja um processo (*genesis*) (1173b5-20). Segundo o 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

debilidade (*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 restabelecimento⁸⁰. Ademais, se o prazer for o processo de restabelecimento, então ele será apenas corporal, pois a restauração da natureza é 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 sede (1173b14). O exemplo da comida é paradigmático, pois, quando alguém se alimenta, a dor da falta é suprida; portanto o prazer que acompanha tal processo é, de fato, precedido pela dor da falta. Desse modo, tal prazer corporal acompanha um processo de restauração. Porém, enquanto concomitante ao processo, ele deve ser dito prazer por acidente. Embora o filósofo não se refira aqui ao prazer accidental, 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 fisiológicas⁸¹. 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

⁸⁰ A definição do prazer como um mero preenchimento de uma falta dolorosa ou reparação do equilíbrio encontra-se no diálogo *Górgias* (491e-500e) e no *Filebo* (31d-32a). Os exemplos que Platão costuma usar são os processos de saciação da fome e da sede. Tomás de Aquino, 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 (*op. cit.* § 1993).

⁸¹ 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 (*op. cit.*, cap. 1: Two paradigms: Plato and Aristotle, 2000).

não são precedidos por dor⁸². 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*)⁸³” (1173b12-13), ou seja, assim como um corte não é uma dor, mas pode ser acompanhado de dor, um processo de restabelecimento não é um prazer, embora possamos sentir prazer durante tal processo. Desse modo, a saciação da fome não é prazer, embora possa ser acompanhada do mesmo.

Quanto ao quarto argumento, não é fácil vislumbrar o que o estagirita pretende mostrar a partir da constatação de que há prazeres reprováveis (*eponeidistous*) (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 específica entre os prazeres é a resposta que Aristóteles dá à suposição de que a natureza do prazer seja reprovável, visto que há prazeres reprováveis⁸⁴. 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 emoções⁸⁵. Além do caso do vicioso, o 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

⁸² Também em *EN IX 4*: 1166a25-30, memórias e esperanças agradáveis, diz-nos Aristóteles, são prazerosas.

⁸³ O termo *temnomenos* pode ser entendido tanto como uma cirurgia, como um corte. Acreditamos que este último seja o caso, juntamente com Gauthier, Stewart e Riel.

⁸⁴ Gauthier, porém, 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 (op. cit., *ad loc.*, 2002).

⁸⁵ Sobre este ponto, ver o *Tratado do Sonho* ou *De Insomniis*.

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 virtuosa que esteja em perfeito estado natural⁸⁶.

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 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. 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, i.e., de ações que escolheríamos fazer e nos dedicaríamos a fazê-las, mesmo se não nos dessem prazer, como o ver, o lembrar-se, o saber e o ter virtude. O fato de, supostamente, estas atividades não implicarem prazer traduz a tese defendida pelo filósofo de que uma ação boa não o é por ser prazerosa, ou seja, de que uma ação boa não é necessariamente prazerosa. Dever haver, 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 dessem prazer, deveríamos almejar o que é bom⁸⁷. Desse modo, o que é de fato bom deve ser desejável, embora possa não ser desejado sempre e nem por todos.

Em suma, os prazeres diferem seja com relação à qualidade moral do objeto prazeroso, seja com relação à qualidade moral daquele que o sente. Desse modo, em alguma medida, vemos aqui antecipada a tese da diferença específica entre os prazeres, que será mais bem desenvolvida no capítulo 5. Por enquanto, podemos constatar que a

⁸⁶ Este ponto já foi mais bem explicado em *EN VII 12*.

⁸⁷ Cf. *EN X 3: 1174a4-8*. Sobre esse ponto ver *Problema II: sobre o prazer nas atividades virtuosas e viciosas*.

diferença entre os prazeres não faz uso de um critério puramente acidental. 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 próprios a elas⁸⁸.

Neste capítulo, Aristóteles pretendeu mostrar em que sentido Eudoxo estava errado, embora não estivesse de todo errado. Por um lado, a sua concepção do prazer como ser 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. 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 absoluto⁸⁹. O capítulo, portanto, é concluído com a seguinte afirmação: “Parece, portanto, estar claro que nem o prazer é o bem supremo (*tagathon*), nem todo prazer é desejável (*hairetê*), e que alguns prazeres são desejáveis neles mesmos (*hairetai 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 em 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 (1174a14-1175a21: dos capítulos quatro e cinco). Depois de examinar as divergências das opiniões, as suas contradições e insuficiências, o filósofo diz que começará de um novo início para explicar com mais

⁸⁸ Sobre esse ponto ver *Problema II: sobre o prazer nas atividades virtuosas e viciosas*. Também é interessante ver o “*Problema 2: que os prazeres não são os mesmos em tipo*” de Alexandre de Afrodísia, em *Problemas Éticos* (1990).

⁸⁹ Irwin (2007, pg. 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).

clareza o que é (*ti estin*) o prazer ou qual é a sua qualidade essencial (*poion ti*)⁹⁰. Será sobre esta definição que iremos nos deter.

A definição é formulada tanto em contraposição à natureza do movimento e do processo, como em comparação com o ato de ver (1174a14-1175a22). Trata-se de dizer que o prazer não é um processo, nem um movimento, pois tanto um quanto o outro são de naturezas inacabadas, ao contrário do prazer, que é um todo acabado e indivisível. Portanto, a determinação da natureza do prazer como um todo acabado se faz em oposição à natureza do movimento e do processo, e a partir da comparação entre “ter prazer” e “ver”. 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 sua atualização, ou seja, como “ele é um todo (*holon*), não haveria momento algum em que se pudesse apreender um prazer cuja essência (*eidos*) viria a se completar ao longo do tempo” (1174a17-18).

A argumentação para se chegar à formula da definição de prazer não é clara, tampouco é fácil de compreender. O primeiro argumento que prova que o prazer não é um movimento 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 ou quando a consideramos a partir da totalidade de sua duração. Com diz Aristóteles:

“todo movimento envolve tempo (*en chronoi*) 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 um todo completo, mas apenas se considerado em sua inteira duração ou 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

⁹⁰ 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).

movimento, enquanto um todo, não pode ser considerado pelas suas partes, e sim em sua inteira duração ou em sua finalização. O prazer, ao contrário, é acabado e não existe senão em vista de si mesmo; ou seja, ele não tem nenhuma outra finalidade que lhe seja extrínseca.

Se o prazer não é um movimento, i.e., uma atualização em si mesma inacabada; então resta apenas que ele seja, assim como o é a atividade de ver e pensar, uma atualização completa, porém distinta da própria atividade de ver e pensar (1174a14-18). Como o capítulo é um tanto lacunar quanto às explicações dos conceitos, parece ser adequado recorrer às definições de movimento (*kinesis*) 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, *kinesis* e *energeia* são tipos de ações (*praxeis*) e toda ação é uma atualização de uma potência, i.e., 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 (*kinesis*), por sua vez, é uma ação com limite (*peras*), ou seja, uma ação ou atualização incompleta (*energeia atelês*)⁹¹ que cessa ao atingir o seu fim. Já a atividade é uma ação propriamente, i.e., uma atualização completa, cujo fim lhe é intrínseco e que não cessa quando o seu fim é atingido. Sabemos que a ação moral, diferentemente da produtiva, possui o fim em si mesma⁹². A produção de uma casa é um movimento, cujo fim, a casa, lhe é extrínseco (1174a20). A ação produtiva, portanto, é uma atualização incompleta que só se completa com o seu próprio término. Já as atividades como pensar, sentir e agir moralmente são completas em si mesmas e o fim é a própria realização da atividade; como diz o filósofo, “a perfeição (*teleia*) está contida nelas” (*Met.* IX 6: 1048b22). Por isso, “o ato de ver parece ser perfeito (*teleia*) em qualquer momento de sua duração. Nada lhe falta que irá mais tarde completar a sua natureza (*teleiôthêsetai to eidos*)” (1174a15-16). Isso não significa que essas atividades não ocorram no tempo, mas que a sua atualização é instantânea, i.e., ela é completa desde o início do exercício da atividade.

⁹¹ Cf. também *DA* II 5: 417a16.

⁹² Ver *EN* I e VI.

O prazer também parece ser uma atualização perfeita ou completa (*energeia teleia*)⁹³, o que nos leva a crer que ele deve ser entendido como uma sensação de fruição. Mesmo porque, como atesta o filósofo no *De Anima*, temos a sensação de prazer quando, por meio da faculdade perceptiva, percebemos algo como sendo bom:

“A sensação é, portanto, análoga à simples asserção ou simples apreensão pelo pensamento e quando algo é prazeroso ou doloroso, buscar e evitar são como afirmar e negar. Com efeito, sentir prazer e dor é exercer uma atividade, por meio da faculdade perceptiva, em direção ao bem ou ao mal (*kai esti to êdesthai kai lypeisthai to energein têi aisthêtikêi mesotêti pros to agathon ê kakon*)” (DA III 7: 431a8-13).

Apesar da analogia, sabemos que Aristóteles insiste na distinção entre sensação e prazer neste segundo Tratado⁹⁴. Trata-se de compreender que o prazer não é idêntico, por exemplo, à sensação de ver, mas pode ser entendido como uma sensação de fruição que acompanha a atividade de ver. Ou seja, se aquilo que vemos nos é também percebido como sendo bom, então temos simultaneamente a sensação de ver algo e a sensação de ter prazer com o que vemos. É importante enfatizar que o prazer, mesmo que ele seja uma sensação, ele não é a própria sensação de um órgão sensitivo, como a percepção visual, tampouco um pensamento, nem uma ação moral, nem uma emoção. Ele é antes uma sensação da alma que pode acompanhar cada uma dessas atividades sem se reduzir ou se identificar a elas.

Com relação à atualização completa, podemos explicá-la 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, i.e., 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 é o do presente acabado, i.e., nem presente, nem passado, mas algo intermediário. Quando

⁹³ Assim também concebem Gosling e Taylor (1982), cap. *Kinesis and Energeia*, paragrafo 16.2.6, pg. 312.

⁹⁴ Cf. EN X 5: 1175b30-36

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 prazer, seguindo esta analogia, é uma atualização completa, ou seja, enquanto sinto prazer, já me encontro em estado de fruição. Aristóteles nos fornece outro exemplo: “estamos vivendo e vivemos” ou “eu vivo e tenho vivido”. Não se trata, neste caso, de um processo, mas de uma atualização. 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). Esses são processos, portanto são movimentos. 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 atualização (*energeia*) e o primeiro, um movimento (*kinesis*) (1048b35).

Em suma, ao vermos, o ato mesmo de ver já está completo e 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 estado 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 existir⁹⁵. Assim, conclui Aristóteles que “a essência (*eidos*) 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 estagirita em *Metafísica* IX 6:

“Todo movimento é incompleto (*atelês*), como o estar diminuindo, aprendendo, andando, construindo: esses são movimentos e são incompletos. Não é, pois, a mesma

⁹⁵ Tomás de Aquino comenta de modo esclarecedor esta passagem ao dizer que um espaço de tempo não pode ser acrescido à realização do prazer, pois o prazer não necessita de um tempo a mais para completar a sua forma, como necessitam aquelas atividades que são geradas. 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 (1993, § 2007).

coisa que, ao mesmo tempo, está andando e andou, ou está construindo e construiu, ou esta 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 (*nenôêke*). Denomino este de atividade (*energeia*) e aquele de movimento (*kinêsis*)” (1048b28-35).

Visto que o prazer é um tipo atualização completa, devemos esclarecer mais detidamente o atributo completo (*teleios*). 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 é consumado ou acabado aquilo que foi finalizado. Já que o fim é um extremo, podemos dizer, por exemplo, que a morte é um fim. Neste sentido, algo está *teleios* quando está acabado ou *consumado*, como o movimento, por exemplo. Como vimos acima (*EN* X 4: 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 em si mesmo⁹⁶. 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 virtude (*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 virtude própria” (1021b15-18)⁹⁷.

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 em qualquer técnica. Por um lado, a completude é constituidora

⁹⁶ Sobre os três sentidos de *teleios*, ver comentário de Ross (1924).

⁹⁷ 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 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*. Oxford: University Press, 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.

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 é atribuível 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 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, se o prazer completa ou aperfeiçoa (*teleioi*) (1174b33) a atividade, veremos no decorrer desta análise.

Ademais, 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 atualização⁹⁸. Ao percebemos, porém, não adquirimos mais capacidade de perceber, nem percebemos melhor ou destruimos a nossa capacidade perceptiva. Não existe aquisição de percepção, mas de conhecimento sim⁹⁹. Sendo assim, não há uma excelência no ato de perceber e, analogamente, tampouco no ato de ter prazer; logo, não há como atribuir perfeição ao prazer, como se sua natureza fosse aperfeiçoável. Em suma, de 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), ele não quer dizer que a sensação de prazer não se realiza ao longo do tempo, mas que a completude a que se refere diz respeito à atualização da essência (*eidos*) no instante mesmo em que

⁹⁸ Ver *DA*: 417b12-16. Quanto a este ponto, ver Burnyeat, M. F., *De Anima II 5*, *Phronesis* XLVII/1 e Zingano (ZINGANO, 1998, pg. 87-98).

⁹⁹ “É, pois, pelo exercício do conhecimento que aquele que possui conhecimento torna-se tal em ato: e isto 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 por um aperfeiçoamento, i.e., “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 e toda função cognitiva admite. O prazer, por sua vez, não é do mesmo tipo de natureza que a da função cognitiva.

passou a ocorrer o ato de prazer. 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 pela qual transcorre o ato de ter prazer. Mesmo porque a sensação de prazer dura o tanto que durar a atividade prazerosa. Por isso, que a atividade ou a sensação de prazer ocorrem no tempo, pois tem certa duração, é inegável. 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 em um instante é um todo completo (*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 sentimos prazer por certo tempo que ele deva ser considerado um movimento ou um processo de geração, pois, uma vez que passamos a sentir prazer, assim o sentimos enquanto um todo completo imediatamente.

Com o argumento suplementar de que o prazer, por ser um todo, é indivisível, ou seja, 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, pois apenas coisas divisíveis são movimentos ou processos (1174b10-14). Portanto, mesmo que o prazer ocorra no tempo, isso não significa que ele tenha sua natureza dividida em espaços de tempos. Este 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, assim como a nossa sensação de ver algo, decorrer 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 os atributos essenciais do prazer, a saber, que ele é um todo completo e indivisível e que a atualização de sua essência é imediatamente completa, Aristóteles finalmente chega à tão esperada definição de prazer (1174b14-1175a3). Dizer que o prazer é um todo completo e indivisível apenas garante que a sua natureza não seja processual. 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 e indivisível certamente não nos fornece critério algum 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, 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. Diante de tal definição, devemos, primeiramente, entender em que sentido o prazer é próprio ou pertence (*oikeia*) a uma atividade, além de ser capaz de aperfeiçoá-la (*teleioi*). Em seguida, devemos examinar o que significa dizer que o prazer é um certo fim 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 termos “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 (1175b21-22).

Em segundo lugar, não poderíamos dizer que o sentido de *teleioi* é completar, pois a atividade, como vimos, é uma atualização completa, cujo fim é ela mesma, por isso, ela não pode ser completada pelo prazer. Assim, se o prazer é capaz de aperfeiçoar a atividade, é porque ela deve possuir uma natureza aperfeiçoável. Sabemos que toda atividade discriminativa, i.e., 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 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, i.e.,

aquele que conhece com prazer tem mais discernimento, mais concentração, mais acuidade e, portanto, mais capacidade de prolongar-se na realização da atividade, 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 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. Isso também é evidente pelo fato de a memória (*mnêmê*) e imaginação (*phantasia*) serem funções cognitivas próprias da faculdade perceptiva. Não pretendemos nos aprofundar na questão do aperfeiçoamento enquanto um desenvolvimento da própria natureza, tal como foi formulada no *De Anima* II, 5¹⁰⁰. Queremos apenas ressaltar a possibilidade das faculdades cognitivas, perceptiva e intelectiva, serem aperfeiçoadas. Por isso, a percepção deve ser entendida de duas maneiras neste texto: 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 e a atividade perceptiva para a concepção de atividade realizada perfeitamente.

Uma vez tendo mostrado que a atividade pode ser aperfeiçoada, devemos entender que tipo de atividade e como ela pode ser aperfeiçoada. Quanto ao tipo de atividade, Aristóteles nos diz que é a boa atividade, i.e., aquela em que o objeto e a faculdade se encontram em bom estado. Ademais, ele nos diz que o prazer não é condição necessária para que a boa atividade se realize, pois a realizaríamos mesmo se não desse prazer algum (1174a6-8); mas é condição para que a boa atividade seja realizada do melhor modo possível, pois, ao termos prazer, realizamo-la com mais empenho. Enfim, tendo prazer, desejamos mais fazer o que devemos fazer. O prazer é um efeito da boa atividade que retroage sobre a sua causa revigorando-a, tornando-a perfeita em sua execução.

A condição necessária e suficiente para que a boa atividade se realize, mesmo que não perfeitamente, é a faculdade e seu objeto estarem em condições adequadas¹⁰¹.

¹⁰⁰ Ver também BURNYEAT, M. F. *De Anima* II 5, Phronesis XLVII/1 e AGGIO, Juliana. O que é percepção segundo Aristóteles em *Conhecimento perceptivo segundo Aristóteles*, dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Filosofia da USP em 2006.

¹⁰¹ Sobre esse ponto ver *Problema I: o prazer enquanto causa da atividade perfeita*.

Uma vez que há excelência tanto no objeto como no sujeito e estes se encontram, então necessariamente decorrerá o prazer (1174b31). Como dissemos, a condição essencial para que a atividade seja perfeita é que ambos, faculdade e objeto, estejam em condições adequadas. Quanto mais adequada for a relação faculdade/objeto, melhor a atividade e, portanto, mais prazerosa. Em suma, o aperfeiçoamento ocorre na medida em que o agente, ao estar realizando a atividade com prazer, a realiza com mais discernimento (*krinesis*) e exatidão (*akribeia*), fazendo com que ela seja mais exata (*exakriboi*), mais bem feita (*beltious poiei*) e mais prolongada (*chroniôteras*) (1175a30-b16). O argumento, primeiramente, 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, otimiza a sua execução, “pois não há prazer sem atividade; e o prazer aperfeiçoa toda atividade” (1175a21-22). Se Aristóteles pensasse o contrário, a atividade seria boa por ser prazerosa e não prazerosa por ser boa. Com efeito, se assim fosse, a sua ética seria absolutamente hedonista e a figura elogiável por excelência não seria a do prudente e sim a do intemperante.

Vimos até o momento que tipo de atividade pode ser aperfeiçoada pelo prazer, a saber, a boa atividade. 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)¹⁰². Para explicar esta questão, o filósofo lança mão da seguinte comparação: a saúde e o médico não são causas equivalentes da cura (1174b26). Desta comparação, podemos interpretar que o prazer é antes como a saúde que vem adquirindo o convalescente do que a ação

¹⁰² Esta questão, devido à sua complexidade, será retomada mais adiante, no próximo capítulo desta tese, no *Problema I: o prazer enquanto causa da atividade perfeita*.

médica¹⁰³. 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 paciente em particular. Eis as duas condições essenciais para a cura: o organismo do paciente e o tratamento médico. Ou seja, para que haja a cura, o paciente e a ação médica devem estar em boas condições, assim como o a faculdade e seu respectivo objeto devem estar em boas condições para que ocorra a boa 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.

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 esta 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. Do mesmo modo, o percipiente que tem prazer durante a percepção otimiza a sua execução, i.e., 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 ou um certo fim (*telos*) por acréscimo (*epigignomenon*) à própria atividade (1174b31-32). Por isso, o prazer pode ser compreendido como uma espécie de *epifenômeno* da atividade, i.e., um fenômeno que sobrevém ou que se segue como um efeito à realização da atividade¹⁰⁴. Ele é a

¹⁰³ Stewart, *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.

¹⁰⁴ Também em *EN* II 3, Aristóteles diz que “nós devemos tomar como um sinal (*sêmeion*) das disposições o prazer e a dor que sobrevêm (*epiginomenên*) aos atos” (1104b3). O particípio *epiginomenên* deriva-se do verbo *epigignomai*, que significa nascer depois, vir depois, posteriormente ou em seguida; o

pedra de toque para a boa atividade, como a *flor da idade* o é para a juventude (*hoion toîs akmaiois hê hôra*)¹⁰⁵. 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; o que nos permite inferir que 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, i.e., por alguém que seja virtuoso e que sinta prazer em realizá-la.

Compreender o prazer como um certo fim ou perfeição que sobrevém (*epigignomenon ti telos*)¹⁰⁶ 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 boa em condições adequadas. Com efeito, como ele é um fim que sobrevém à outra finalidade, então ele não pode ser buscado como um fim em si mesmo. É apenas ao se realizar uma ação boa que o prazer pode sobrevir. Isso significa pressupor que ninguém encontra o bom prazer ao buscá-lo, mas que podemos ter bons prazeres se buscarmos realizar boas atividades. O prazer é um fim que sobrevém ao fim bom, portanto ele não existe em separado da realização da boa atividade. Apenas quem realiza a boa atividade pode ter realmente um bom prazer. Em suma, só é possível fruir de um bom prazer, se ele não for o fim último da ação. A direção moral está dada: quem busca o prazer acima de que é bom, jamais fruirá de bons prazeres. Na análise do próximo capítulo, a relação de dependência entre prazer e boa atividade será reforçada, como veremos.

que em latim se traduz por *supervenire*. Por isso, o prazer parece ser compreendido como uma espécie de *epifenômeno* da atividade.

¹⁰⁵ 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, pg. 57) e Gauthier-Jolif (*ad loc.*, 2002), a expressão ‘flor da idade’ não se refere à juventude, mas ao vigor da idade, que pode ocorrer aos trinta anos quanto ao corpo e aos quarenta e cinco quanto à alma (*Ret.* II 14: 1390b9-11).

¹⁰⁶ Rowe (2002) e Ross (1980) traduzem *telos* por fim. Neste sentido, podemos dizer que Alexandre de Afrodisia 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, certamente, *telos* pode significar preenchimento ou acabamento de algo, consumação, resultado, término, portanto, perfeição. Neste contexto, o próprio verbo *epigignomai*, que significa ‘vir depois’ ou ‘sobrevir’, nos induz a conceber *telos* como um efeito que sobrevém ou resulta da atividade prazerosa.

Até o momento, vimos que a definição de prazer como um fim 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. Esta 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 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 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 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 adequada; 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*). Por isso, 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. Desse modo, 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 prazer¹⁰⁷. 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 cinco, 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 nós. 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

¹⁰⁷ Cf. Tomás de Aquino, 1993, § 2038.

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 (*oikeîa*) 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, 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, i.e., 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 poieî*) 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). Desse modo, é evidente que os prazeres se distinguem em espécies conforme as atividades que eles acompanham¹⁰⁸. 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-

¹⁰⁸ Como diz Alexandre de Afrodisia, “pois se os prazeres fossem os mesmos, não seria o caso de um intensificar certa atividade e outro outra” (*Problema 13*, 133, 28-29).

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) 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 alto ou em mínimo grau.

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*)¹⁰⁹; 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 logica 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 estagirita nos diz que, mesmo sendo estreitamente unidos, seria absurdo confundir o prazer com a atividade à qual ele pertence (1175b30-34)¹¹⁰.

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 deste 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

¹⁰⁹ Segundo Tomás de Aquino (1993, §2050), as neutras ainda não estão na categoria da bondade ou da maldade, mas podem passar a estar.

¹¹⁰ Por isso, já não seria mais cabível aceitar a definição do primeiro Tratado em que o prazer é compreendido como sendo uma atividade. Trataremos mais desta questão da relação entre prazer e atividade, por um lado, e, por outro, entre desejo e atividade no *Problema II: sobre o prazer nas atividades virtuosas e viciosas*.

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

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, conseqüentemente, 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, i.e., o corpo do percipiente e o do percebido.

Quanto à distinção dos prazeres conforme a função própria¹¹¹ 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, o que parece ser é o que é para o homem bom (*to phainomenon tõi spoudaiõi*). 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, i.e., 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 para alguns, assim o é por corrupções (*phthorai*) e por doenças (*lumai*), i.e., 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

¹¹¹ A função própria é aquilo que algo unicamente pode fazer ou o faz do melhor modo possível.

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 deixar 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.

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. Com esta refutação, abre-se a possibilidade de o prazer ser dito um bem. Já a definição do prazer como uma sensação que aperfeiçoa a atividade à qual ele pertence, portanto, como sendo distinto da atividade 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 processo, cuja natureza é inacabada.

1.4. 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 parte¹¹² diz que este segundo Tratado é mais propriamente aristotélico e, portanto, mais refinado filosoficamente; enquanto o

¹¹² Como, por exemplo, Festugière (1946); Gauthier (2002); Owen (Owen, G.E.L., *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca: NY, 1986, pp. 180-99); Zingano, M. (Aristotle and the problems of method in Ethics. In: Sedley, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007, vol. XXXII, pp. 297-330).

primeiro, por fazer parte dos livros comuns da *EE* e *EN*, 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 de ambos e verificarmos o quanto são distintas, ou mesmo opostas. Enquanto no primeiro, o prazer é uma atividade, no segundo, ele não é uma atividade, mas aquilo que a acompanha e que pode aperfeiçoá-la. 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, Owen¹¹³ nos fornece uma solução engenhosa, a saber, de 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*, próprio 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 Taylor¹¹⁴, 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 de Aquino¹¹⁵ 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.

É claro que, a nosso ver, mesmo tratando de perguntas distintas, 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 processo e não o fim do processo; 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

¹¹³ Owen, G.E.L., *Aristotelian Pleasures*. In: *Articles on Aristotle*, eds. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, vol. II, London, 1965.

¹¹⁴ Gosling e Taylor, *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

¹¹⁵ Tomás de Aquino (1993).

depende da retitude de seu objeto e do modo moderado de desejá-lo, portanto, da retitude do caráter do agente. 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 e não mais o objeto prazeroso e o apetite do agente. 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 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 supremo¹¹⁶.

Em suma, as definições divergem, pois os propósitos divergem. Aristóteles, no primeiro Tratado, parece querer provar que o prazer é um 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 e a fornecer com maior precisão os critérios de avaliação da natureza moral do prazer. Sendo assim, como o prazer é um fim que sobrevém à atividade que ele pertence, a sua natureza e a 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 e não poderia ser identificado à melhor 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 aperfeiçoar a boa atividade. 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 ele pode

¹¹⁶ Como pretendi mostrar em 1.2. *Análise do primeiro Tratado do prazer*.

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 acompanhar uma atividade para ganhar algum atributo moral.

A partir dessa conclusão, concordamos com Gosling e Taylor quanto à segunda pergunta, mas não quanto à primeira, pois a primeira não parece ser se algum prazer é o bem supremo, mas se o prazer pode ser um bem ou não. É plausível, a nosso ver, supor que, por causa da necessidade de se provar que o prazer é um bem, o filósofo teve que identificá-lo à atividade, o que gerou a possível identificação com a felicidade. Como, evidentemente, 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 Owen¹¹⁷. O problema que se sucederia, a nosso ver, seria 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 intelectual e a atividade prazerosa. Ou seja, não se pode, sob pena de cair em contradição, identificar a atividade perceptiva ou intelectual com a atividade prazerosa; o que significa, em última instância, 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. Deve-se, portanto, abandonar a definição de que o prazer é simplesmente uma atividade desimpedida conforme a nossa natureza. Ora, as atividades perceptiva e intelectual 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 *energeia*, enquanto atualização completa, ainda assim, ele não pode ser identificado ao perceber e ao pensar, que são *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 intelectual de certo objeto noético. Logo, o problema não estaria em ter de determinar

¹¹⁷ Owen (1965).

qual prazer seria o 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 atividade 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 por não compartilhar de mesma definição, ainda que seja ontologicamente inseparável. Enfim, a sensação ou o pensamento são distintos do prazer, mas podem vir acompanhados dele.

Por fim, a distinção entre os dois Tratados incide na natureza do objeto, no propósito e na trajetória argumentativa. 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 é 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). Isto indica o compartilhamento de certos conceitos e desfavorece a interpretação de que não haveria continuidade alguma entre os dois Tratados.

CAPÍTULO II

Interpretação dos problemas

2.1. Problema I: o prazer enquanto causa da atividade perfeita

Como o prazer é um efeito que retroage à sua causa, a atividade, e, ao retroagir, ele é capaz de causar a perfeição da atividade; seria válido recorrer à teoria das quatro causas para explicar o fenômeno do prazer, como fizeram, em geral, os comentadores? Se for válido proceder a análise fazendo uso da grelha conceitual das quatro causas, a título de esclarecimento do que significa dizer que há aperfeiçoamento da atividade quando esta é realizada com prazer, então o problema consiste em determinar o tipo de causa que o prazer exerce para que a atividade seja realizada de modo perfeito.

Parece-nos que o prazer não é a causa em vista da qual se aperfeiçoa uma atividade, mas a causa que produz tal aperfeiçoamento, operando como causa eficiente não da perfeita natureza da atividade, mas do aperfeiçoamento de sua realização. Isso porque a causa eficiente da perfeita natureza da atividade é a condição adequada da faculdade e seu objeto. Esta adequação gera a boa atividade acompanhada de prazer, o qual, por sua vez, causa o aperfeiçoamento de sua execução. Em poucas palavras: o prazer é um efeito complementar da atuação perfeita de uma atividade. A seguir, faremos a exposição das quatro causas envolvidas na constituição da perfeita atividade, fazendo uso, assim como o fez Aristóteles, da atividade perceptiva como paradigma.

Quanto à causa final e formal da perfeita atividade, dizemos que a atividade é perfeita em vista da obtenção de seu fim, que é a própria realização da atividade, portanto, a própria realização de sua forma, ou seja: as causas, formal e final, da perfeita atividade coincidem, pois o fim da atividade é a própria realização de sua forma.

Quanto à causa material da atividade, dizemos que ela é o órgão materialmente capaz de apreender e o objeto materialmente capaz de ser apreendido pelo respectivo sentido, por exemplo, apenas a cor é materialmente perceptível pela visão. Quanto à causa eficiente da atividade, sabemos que o objeto sensível atualiza sua respectiva faculdade, e assim engendra a atividade perceptiva. Com relação à causa eficiente da perfeita atividade, dizemos que são a faculdade e o objeto que devem se encontrar em condições materiais adequadas, pois quanto em melhor estado estiver o objeto sensível e a sua respectiva faculdade, mais perfeita será a percepção. Por exemplo, para que a perfeita visão ocorra, o percipiente deve enxergar bem e estar com os olhos em bom estado, assim como o objeto visível deve estar em boas condições, como nem muito longe ou perto, nem sob intensa ou débil luminosidade etc.

Todas essas causas expostas acima engendram a perfeita atividade, mas não a *perfeita realização* desta atividade. Entendemos que o prazer não é causa do aperfeiçoamento da natureza, mas da realização ou execução da atividade. Ou seja, executamos melhor, i.e., mais perfeitamente quando temos prazer, pois desejamos mais realizar a atividade que atualmente estamos realizando. Por isso, acreditamos que se tivermos que fazer uso da teoria das quatro causas para explicar em que sentido o prazer é causa da perfeição da atividade, devemos pressupor, em primeiro lugar, como já dissemos, que ele é causa não da perfeição da atividade, mas da perfeição da realização da atividade¹¹⁸, e, em segundo lugar, que o tipo de causa que expressa a ação do prazer sobre a realização da perfeita atividade é a eficiente. Em suma, o prazer não é causa de a atividade ser perfeita, mas é causa de sua perfeita realização.

De modo algum o prazer poderia ser o fim da natureza da atividade, nem de seu aperfeiçoamento, como afirmam alguns¹¹⁹. O bem deve ser o fim da atividade, bem

¹¹⁸ Não constatamos que qualquer comentador fizesse a necessária distinção entre aperfeiçoar a natureza da atividade e aperfeiçoar a sua realização. Sem esta distinção primária, toda sorte de confusão é possível e qualquer interpretação parece ser válida.

¹¹⁹ Assim o faz Festugière (1960), sobretudo, porque o prazer foi definido como um fim (*telos*) que sobrevém. Porém, *telos* pode ser entendido como perfeição ou acabamento e, com efeito, uma *energeia teleia*, i.e., uma atualização completa, que é propriamente um atributo de prazer. Porém, para Festugière, o objeto sensível e a faculdade sensível são causas eficientes do fenômeno perceptível e o prazer, a causa formal e final, ou seja, o prazer é a causa final e formal pela qual a atividade é propriamente aperfeiçoada. Tal interpretação, por sua vez, nitidamente contradiz a tese de que o prazer é aquilo que é próprio à atividade e não a sua finalidade ou identidade. Em discordância com Festugière, Tomás de Aquino (1993, §2030), Gauthier e Jolif (2002) e Gosling e Taylor (1982, cap. 13) concebem o prazer antes como a causa formal do que a final, pois pensam que ele é antes a perfeição de uma atualização ou condição para tal perfeição do que o seu fim. O problema desta interpretação é admitir a possibilidade do prazer ser, ele próprio, a perfeição da atividade, pois ele não poderia ser outra coisa do que um tipo de causa ou condição apenas da perfeição na execução. Riel expõe em detalhe a querela dos comentadores sobre o tipo de causa que seria o prazer, porém, ele mesmo não opta por nenhuma das interpretações, dizendo

como do apetite em realizá-la. Ou seja, o prazer não pode ser a causa final nem da perfeita atividade, nem do aperfeiçoamento de sua execução, pois a finalidade da execução perfeita é ela própria, ou seja, o aperfeiçoamento promovido pelo prazer serve para que a boa atividade seja executada do melhor modo possível. Em suma, sabemos que a atividade deve ser perfeita para que tenhamos prazer em máximo grau. Ele é um efeito da atividade perfeita que, por sua vez, retroage revigorando sua causa. Afinal, ao retroagir, ele não poderia ser causa do que lhe causou¹²⁰; logo ele é apenas causa de um revigoramento da execução e não da natureza da atividade. Ele é uma perfeição suplementar acrescida à perfeição que a atividade tem em si mesma e que foi gerada por outras causas que não o prazer. Por isso, não o prazer, mas o bem será o fim da atividade e de sua perfeita execução. O prazer será apenas um certo fim ou perfeição (*telos*) que sobrevém ao bom fim. Como conclui belamente Riel:

“O prazer é deste tipo: ele não é uma perfeição intrínseca a uma atividade, mas antes um excedente (*surplus*), uma qualidade que lhe sobrevém. Aristóteles, portanto, claramente reconhece que atividade e prazer não são idênticos. O prazer pode ser um excedente extremamente desejável e gratificante, mas a atividade enquanto tal pode ser realizada sem prazer (*tradução minha*)” (RIEL, 2000, pg. 58).

Ademais, conceber o prazer como fim da atividade perfeita é querer atribuir uma tese excessivamente hedonista a Aristóteles que, claramente, se dedicou a distinguir prazer e atividade com vistas a mostrar que o prazer não é senão uma sensação bem merecida por aquele que agiu virtuosamente. Mais ainda, agir sempre em vista do prazer é agir de modo intemperante e não é ter senão prazeres excessivos. O prazer excessivo parece cumprir bem tal função de finalidade última da ação, uma vez que não importa o valor moral da ação, mas sim se ela dá prazer ou não. Sabemos que se alguém toma o prazer como fim último de suas ações, i.e., como o critério para agir, inevitavelmente essa pessoa se tornará um intemperante. Por isso, não apenas pelo fato de o prazer pertencer à atividade e não ser seu fim, mas também por razões morais, não seria possível admitir que ele seja a finalidade da atividade. Ou seja, devemos antes desejar fazer o bem e do melhor modo possível do que desejar ter prazer.

apenas que “o prazer não é uma causa, já que ele é apenas um elemento superveniente (*tradução minha*)” (*ibidem*, pg.55-56).

¹²⁰ Neste ponto, concordamos com Riel, para o qual o prazer não é nenhum tipo de causa que faz com que a atividade seja perfeita. Como ele diz: “o prazer não pode ser estritamente considerado como uma causa *final*: ele não é o fim ao qual aspira a atividade. Claramente, não é sempre que nós realizamos todas as nossas atividades com vistas a obter prazer. Parece até mesmo ser o caso de que uma aspiração estritamente direcionada para obter prazer, na verdade, nos preveniria de obter qualquer prazer que seja (*tradução minha*)” (*ibidem*, pg.55).

Podemos inferir que a concepção aristotélica do prazer como sendo condição para a perfeita execução da atividade, o que em nada determina o valor moral da atividade, pretende enfraquecer ou mesmo eliminar o estatuto do prazer como causa da atividade, uma vez que ele não deve ser valorizado nem perseguido em detrimento do que é verdadeiramente bom. E se o prazer não é de modo algum causa da boa atividade, então ele não deve ser desejado acima dela; ao contrário, é a boa atividade que deve ser desejada em preferência do prazer que dela possa resultar.

Tomemos a analogia feita entre prazer e saúde e façamos um breve exame à luz da teoria das quatro causas, pois ela já foi examinada em detalhe no capítulo anterior, na análise do segundo Tratado do prazer. Quando interpretamos que Aristóteles diz que a função da saúde que vem adquirindo o paciente otimiza o processo de cura e que, portanto, funciona como uma espécie de fortalecimento da cura, faz-se necessário distinguir entre a saúde que ainda residia no paciente, a saúde que o paciente passou a adquirir durante o processo de cura e a saúde completamente restabelecida ao fim da cura. Por conseguinte, vemos três momentos distintos no processo de convalescença: um antes de se iniciar a cura, outro durante e outro ainda posterior. O prazer, assim nos parece, não opera como a saúde perfeita atingida ao fim do processo, mas como a saúde (i.e., o melhoramento físico) que veio por acréscimo (*epigignomenon*) ao próprio processo de cura e que acabou por auxiliá-lo. Assim, a analogia consiste em dizer que o prazer é um certo fim que sobrevém à finalidade da atividade, como a saúde adquirida sobrevém à cura (finalidade do processo de convalescença). O prazer é como uma saúde por acréscimo. Esta saúde por acréscimo não é responsável pela execução adequada do tratamento, i.e., o tratamento não deixaria de ser adequado e nem deixaria de ser executado adequadamente sem tal acréscimo. Nem a cura deixaria de ser obtida. A única diferença é que o tratamento seria otimizado, tornado mais eficiente, pois a sua execução seria aperfeiçoada na medida em que o paciente fosse ganhando saúde durante o processo de cura. Segundo esta interpretação, o prazer é como a saúde acrescida à convalescença, a qual opera como causa eficiente na efetivação da cura. A causa material da cura é o corpo ainda saudável do paciente, a formal e final é a cura, a eficiente é o tratamento. Com relação não à natureza da cura, mas à qualidade de sua realização, a saúde que vem adquirindo o paciente é causa eficiente.

Em analogia, para que haja a atividade perfeita, a causa material é o corpo daquele que age e possíveis objetos exteriores, a formal e final é a sua qualidade virtuosa, a eficiente é a adequação e excelência da faculdade e de seu objeto. O prazer é

apenas causa eficiente da execução da atividade perfeita. E como toda atividade virtuosa realizada virtuosamente é necessariamente acompanhada de prazer, então ela é necessariamente executada de modo perfeito. Ou seja, o próprio modo virtuoso de agir implica a perfeita execução da ação virtuosa.

Para finalizar o *Problema I*, acreditamos ser preciso fazer o seguinte adendo, a saber, a atividade que é acompanhada de um prazer excessivo não pode ser aperfeiçoada, pois esta atividade não será moralmente perfeita. Assim, é possível ter a sensação de prazer ao fazer algo vil, mas isso não significa fazê-lo perfeitamente. Isso porque apenas atividades boas podem ser exercidas perfeitamente. Por isso, a função do prazer de aperfeiçoar só se efetiva conforme a natureza da atividade que, do ponto de vista moral, deve ser boa, ou seja, não basta ser prazerosa para que a atividade seja realizada de modo perfeito. Como diz o filósofo:

“aqueles que exercem sua atividade com prazer, a exercem com mais discernimento (*krinousi*) e exatidão (*exakribousin*). Assim, aqueles que encontram prazer em se exercerem na geometria, tornam-se geômetras melhores, e eles compreendem melhor seus vários problemas; e similarmente os que amam a música, a arquitetura ou as outras artes progridem (*epididoasin*) nas obras que lhes são próprias por encontrarem prazer (*karontes autôi*)” (EN X 5: 1175a32-36).

Dizer que o prazer aperfeiçoa a execução da atividade significa dizer que a executamos com mais acuidade, por mais tempo e tornando sua execução melhor, ou seja, o prazer aprimora a realização da atividade de modo que ela atinja o seu fim o mais perfeitamente possível. Ademais, com prazer, a atividade se torna mais desejável. Concluímos, retomando o que foi dito em poucas palavras: o prazer é condição necessária não para que seja perfeita a natureza da atividade, mas para que ela seja exercida perfeitamente.

2.2. Problema II: sobre o prazer nas atividades virtuosas e viciosas

Pretendemos, a seguir, examinar o que significa ter prazer, do ponto de vista moral, tanto nas atividades virtuosas, como nas viciosas. Para tanto, examinaremos como podemos ter prazer em agir virtuosamente, pois, tendo em vista que o desejo tem sempre como objeto o que é considerado prazeroso, como podemos desejar aquilo que é determinado como um bem pela razão? Em suma, o problema consiste em saber como podemos desejar a atividade por ela ser boa e não por ela ser prazerosa, se desejá-la já significa considerá-la prazerosa?

2.2.1 *O paradoxo*

Aristóteles nos diz que, mesmo se não nos dessem prazer, escolheríamos e nos dedicaríamos a ver, lembrar, conhecer e ter virtude, ou seja, “talvez essas coisas sejam necessariamente seguidas de prazer, mas isto não faz diferença; pois as escolheríamos mesmo se não resultasse delas nenhum prazer” (*EN* X 3: 1174a6-8). O argumento apresentado pelo filósofo parece ser hipotético. Ele diz: *talvez* elas não sejam prazerosas. O ponto é que elas são necessariamente prazerosas para quem as deseja e, conseqüentemente, as escolhe; porém, elas não devem ser escolhidas por serem prazerosas, já que as escolheríamos mesmo que elas não fossem prazerosas. É provável que o que o filósofo queira dizer com esta frase é que a boa atividade deve ser escolhida por ela mesma, independentemente do prazer que dela resulte. Em sua ética, certamente, há primazia do bem sobre o prazeroso. Não que o bem exclua o prazer, mas, antes do que o prazer, o bem é o que deve mover nossos desejos e ações. Isso pressuporia que o desejo pelo que é bom deve ser independente do que é tomado como prazeroso se não fosse a tese de que, por natureza, todo objeto de desejo é objeto de prazer. Por isso, se uma atividade foi desejada é porque ela necessariamente foi tomada como prazerosa. Aqui parece residir um paradoxo, a saber, como podemos desejar a atividade por ela ser boa e não por ela ser prazerosa, se desejá-la já significa considerá-la prazerosa?

2.2.2 *A resolução do paradoxo*

Antes de respondermos a tal paradoxo, é preciso ter clareza sobre o porquê que a ação virtuosa deve ser desejada por ser boa e não por ser prazerosa. Sabemos que, segundo Aristóteles, a ação virtuosa deve ser em si mesma desejável e escolhida em vista dela mesma, i.e., por ser boa e não por resultar em prazer. Que a ação virtuosa deve ser desejada em vista dela mesma e não do prazer que lhe acompanha se justifica a partir de dois argumentos. O primeiro é que devemos desejar e escolher o que é bom a ser feito, tendo como critério o próprio bem e não o prazer, i.e., o julgamento do que é realmente um bem e não o julgamento do que é prazeroso. Mesmo porque, o julgamento sobre o que é prazeroso não é capaz de determinar o que é bom, já que não há identidade absoluta entre prazer e bem. O segundo argumento consiste em dizer que o

erro moral¹²¹ decorrente dos prazeres consiste em desejarmos e, conseqüentemente, escolhermos fazer algo que seja bom em vista de ser prazeroso, i.e., comumente escolhemos antes o que simplesmente nos aparece como prazeroso do que o que é concebido como uma boa atividade. Neste caso, o prazer é tomado como critério do que é uma boa atividade, e não o contrário, a boa atividade como critério do bom prazer. Enfim, se o critério para fundamentar o que é bom fosse o que aparece como prazeroso, a ética aristotélica seria absolutamente hedonista e a figura elogiável por excelência não seria a do prudente e sim a do intemperante¹²². Isso porque o intemperante age tendo como fim apenas o que lhe dá prazer, independentemente de ser moralmente bom.

Certamente, é tese bem estabelecida que a ação virtuosa não deva ser escolhida em vista do prazer, mas sim em vista de ela mesma ser virtuosa. Porém, como o objeto de desejo não pode existir independentemente do que nos aparece como prazeroso e o que consideramos prazeroso não nos fornece um critério moral aceitável, então, devemos poder condicionar o que nos aparece como prazeroso ao que julgamos corretamente ser bom. Afinal, também é tese bem estabelecida que o critério moral deva ser o bom julgamento, i.e., aquele mesmo que o prudente faria. Para que o paradoxo postulado acima seja resolvido o objeto de desejo deve poder ser constituído não apenas pelo que consideramos sensivelmente prazeroso, mas também pelo que consideramos racionalmente um bem; caso contrário, a educação para a virtude estaria fadada ao fracasso. A educação dos apetites, como veremos na segunda parte da tese, significa justamente habituar o desejo para que ele tenha prazer com o que se deve.

O julgamento sobre o que é bom, por sua vez, deve incidir sobre a atividade e não sobre o prazer; visto que o prazer não é senão aquilo que pertence à atividade. Com efeito, o prazer pertence à atividade no sentido de não existir nem lógica nem ontologicamente em separado dela, pois, não apenas a sua existência, mas também a sua definição depende da existência e da definição da atividade. Por isso, não há definição do valor moral do prazer senão a partir do valor moral atribuído à atividade. E, como as atividades são distintas e variadas, também o serão os prazeres. Nas palavras do filósofo:

“Agora, já que as atividades diferem com relação à bondade e à vileza, e umas são dignas de escolha, outras evitadas, e outras ainda são neutras, o mesmo se dá também

¹²¹ Cf. *EN* II, 2, 1104b8-13.

¹²² Ou seja, para saber o que dá prazer, basta discriminar sensivelmente o objeto prazeroso. Não faz sentido avaliar moralmente o prazer que ele busca, por isso, ele faz um uso meramente instrumental da razão. Em *EN* III 11: 1119a19-21, Aristóteles nos diz que o intemperante é aquele que tem mais em conta os prazeres que persegue do que o que é digno (*axias*).

com os prazeres; pois para cada atividade há um prazer que lhe é próprio. O prazer de uma boa (*spoudaiai*) atividade é moralmente bom (*epikeikês*), aquele da má (*phaulêi*) atividade é moralmente mau (*mochthêra*)” (EN X 5: 1175b24-28).

Como diz Alexandre de Afrodisia, ao comentar a tese da diferença específica entre os prazeres: “não é dos prazeres produzidos que nós julgamos as atividades que os produzem, mas, conversivamente, nós julgamos os prazeres pelas atividades. As atividades não merecerão ser escolhidas tendo em vista os prazeres, nem serão os prazeres os mesmos em espécie um em relação ao outro” (*Problema* 13, 134, 13-17)¹²³.

Vimos que o julgamento moral deve incidir sobre a atividade e não sobre o prazer e que, por isso, o prazer não pode ser o critério de valoração da atividade. Contudo, não basta dizer que a boa atividade deve ser desejada por ela mesma, pois, mesmo que eu a deseje, em vista dela mesma e não do prazer subsequente, ainda assim, ela deve ser tomada como sendo prazerosa para ser objeto de meu desejo, i.e., ela deve se constituir enquanto um bem para mim. Por isso, para resolver definitivamente o paradoxo do bem poder ser objeto de meu desejo sem se reduzir ao bem para mim, devemos distinguir com clareza bem em si e bem para mim. Perguntar-se sobre como a ação virtuosa pode ser considerada prazerosa por ela ser virtuosa e não por ela ser prazerosa é o mesmo que perguntar como o bem em si pode ser um bem para mim por ele ser bom de fato e não por ele ser apenas bom para mim. Devemos examinar, *grosso modo*, como o fim da ação (o objeto de desejo) pode ser tanto um bem para mim como um bem em si, i.e., um bem real tomado como objeto de desejo por mim.

Se perguntarmos o que é exatamente o melhor a ser feito, a resposta, sem dúvida, não pode ser dada sem o exame das circunstâncias particulares. Apenas o uso reto da razão pode examinar corretamente e ver o melhor a ser feito em cada situação particular. Como se pressupõe a existência de um bem em si mesmo a ser reconhecido pela reta razão do virtuoso, esta razão não poderia ser instrumental e nem valer-se exclusivamente do cálculo do prazer e desprazer. Para Aristóteles, a avaliação do

¹²³ São teses bem estabelecidas tanto a da diferença específica dos prazeres, como a da atividade como fonte para se avaliar o prazer. Desse modo, a distinção entre as espécies de prazeres não pode ser apenas accidental, ou seja, a diferença entre prazeres não é apenas porque acontece de existir certo prazer em certa atividade que difere de outro prazer em outra atividade, mas porque o prazer que acompanha a atividade lhe é próprio e se diferencia na medida em que corresponde a ela. Isso explica o fato de que as atividades a serem evitadas pelo temperante (i.e., as atividades do intemperante) nunca lhe dariam prazer (EN III 12: 1119a12-21). Se não fosse assim, como diferenciaríamos os prazeres que acompanham as atividades vergonhosas dos que acompanham as louváveis? São as atividades vergonhosas e louváveis a causa da diferença entre os prazeres, “pois as atividades não derivam o seu valor de escolha dos prazeres, mas os prazeres das atividades, já que é até mesmo por causa das atividades que os prazeres são de certo tipo” (*ibidem*, *Problema* 23, 146, 3-5).

melhor a ser feito não poderia ser orientada exclusivamente pelo balanço dos prazeres e dores. Por isso, o que é realmente bom, assim o é independentemente da sensação de prazer que ele provoque. Seja o bem prazeroso ou não para aquele que deve realizá-lo, ele não deixa de ser verdadeiramente um bem. Isso significa que o bem em si pode ou não coincidir com o bem para mim. Se não coincidir, o bem em si não deixa de sê-lo, i.e., mesmo que não me apareça como sendo bom ou prazeroso, o bem em si continuará sendo o que ele é. Em resumo, enquanto o que é prazeroso depende do que cada um toma como um bem para si, o bem enquanto tal depende do que é o melhor a ser feito na situação particular e a reta razão sempre apreende corretamente isto que a realidade nos mostra que deve ser feito.

Sabemos que o bem pode ser dito ao menos de dois modos: em absoluto e relativamente, bem em si e bem para mim, bem real e bem aparente. Para Aristóteles, todo bem também é bem aparente, pois deve poder ser tomado como um bem por alguém; porém, é possível haver adequação ou não entre o bem aparente e o real. Quando há, é porque a apreensão foi correta. Sabemos que tal apreensão é correta quando ela é fruto de uma operação da racionalidade do virtuoso. Sendo assim, temos que, por um lado, o bem real ou em si, assim o é segundo a realidade dos fatos; e, por outro, o que aparece a cada um como sendo bom é um bem aparente (*phainomenon agathon*).

Afinal, em *Ética Nicomaqueia* III 6: 1113a14-b2, perguntou-se Aristóteles: há apenas bem em si ou apenas bem aparente? Para Platão, há apenas bem em si, para Protágoras, há apenas bem aparente. Todavia, segundo Aristóteles, há tanto um quanto o outro, pois o bem prático só ganha existência ao ser tomado por alguém como bem, i.e., o bem em si deve ser sempre um bem para alguém, portanto, aparente. Porém, como postula Protágoras, a pessoas diferentes coisas diferentes parecem boas, mesmo coisas contrárias e tomadas ao acaso. O problema do relativismo é que o bem se reduz ao bem aparente, pois o que é bom é útil e o que é útil assim o é para cada um e conforme as circunstâncias, podendo assumir atributos contrários simultaneamente. Segundo Protágoras, não existiria o bem em si, mas apenas o que é bom ou o que melhor convém para alguém em um dado momento. Por isso, do ponto de vista protagórico, não é preciso ter conhecimento prévio do que as coisas são em si mesmas, ou do bem em si, mesmo porque tal conhecimento é impossível para o sofista. Em resposta ao relativismo, Aristóteles nos diz que não é porque algo me aparece como um bem que ele o seja de fato. Não é porque desejamos algo que ele será um bem real, mas

porque algo é um bem real que devemos desejá-lo. Logo, há de existir um bem em si, que se enraíza na realidade do mundo, independa da apreensão subjetiva e não comporte em si contrariedades.

Este bem em si, por sua vez, para se tornar um bem prático, deve ser apreendido como um bem por alguém, caso contrário, ele se tornaria impensável e incomunicável. Porém, não basta conhecermos o que é bom para desejá-lo. Não é porque é bom que desejamos, mas desejamos porque parece ser bom para mim. Basta parecer ser bom para desejarmos. Por isso, o bem aparente, mesmo que não coincida com o bem em si, será desejado e perseguido enquanto um objeto de prazer. O que é aparente tem estatuto de realidade para Aristóteles, ao contrário do que afirmava Platão. De certo, não desejamos retamente simplesmente porque existe um bem em si, mas porque este bem nos aparece como sendo bom, i.e., porque o bem em si pode passar a existir para quem o apreende adequadamente. Sendo assim, o modo de existir do bem em si enquanto bem apreendido garante a possibilidade da boa ação. É evidente, portanto, que podemos pensar e comunicar o bem em si, i.e., que há tanto bem em si como bem aparente.

Como vimos, se houvesse apenas bem aparente, como defende Protágoras, bens contrários predicariam da mesma coisa e a verdade não seria senão relativa. Logo, deve haver bem em si e o bem aparente que lhe corresponder será verdadeiro, o seu contrário, falso. Ou seja, como nem todos apreendem verdadeiramente o que é bom, nem todo bem aparente será verdadeiro, mas apenas para quem possuir as condições adequadas para a boa apreensão. Isso significa que a condição para tal apreensão verdadeira depende da disposição virtuosa, mas não a condição de existência do que realmente é bom. Como diz o filósofo, mesmo que haja diversas apreensões relativas do que é bom, “em todos estes casos, o que é realmente é o que aparece (*to phainomenon*) ao homem bom” (EN X 5: 1176a17-18)¹²⁴.

Sendo assim, o critério para fundamentar o que é bom é o julgamento do virtuoso. Do mesmo modo, o critério para determinar o que é real e naturalmente prazeroso é também o seu julgamento. Por isso, o que é realmente prazeroso lhe aparece como tal: “as coisas que lhe aparecerem (*phainomena*) prazerosas são prazerosas e agradável é aquilo com o qual ele se deleita” (EN X 5: 1176a18-19), ou seja, o homem bom é o critério para o que é prazeroso e penoso. Com efeito, o que é considerado penoso para o homem bom, mas prazeroso para alguns, assim o é por corrupções (*phthorai*) e por doenças (*lumai*), pois “tais coisas não são realmente prazerosas, mas o

¹²⁴ Cf. EN IV 14: 1128a32, IX 4: 1166a12-13 e IX 9: 1170a21-22.

são apenas para certas pessoas e nas condições em que se encontram. Assim, aquilo que é reconhecidamente vergonhoso não deve ser dito prazeroso, a não ser para os depravados” (EN X 5: 1176a22-4). Isso significa dizer que o homem vil sente prazer com o que não é realmente prazeroso, i.e., com o que sente o homem bom; todavia, não deixa de senti-lo¹²⁵.

Desse modo, segundo a ética aristotélica, podemos determinar *a priori* não o conteúdo do bem em si, mas a sua existência, cujo conteúdo pode ser determinado somente a partir da particularidade que envolve a ação. Há, sem dúvida, bem em si; o que significa que o bem não se reduz ao bem aparente. Logo, o princípio relativista está excluído. Antes, estaríamos resguardados numa espécie de particularismo, segundo o qual o bem seria determinado em sua materialidade sempre *a posteriori*, i.e., conforme a apreensão do agente aqui e agora. Do contrário, como poderíamos determinar o que é bom se não levarmos em conta as circunstâncias? E, levando em conta as circunstâncias, como não cair no relativismo? A única resposta a esta incômoda pergunta é pressupor que há dois alicerces que sustentam a ética aristotélica e que não podem ser desconsiderados ou invalidados sob pena de ela mesma ser arruinada, a saber: deve-se supor tanto a existência do bem em si, que se constitui segundo as circunstâncias, como uma racionalidade que seja capaz de apreendê-lo verdadeiramente.

Em outros termos, vimos que a natureza do bem é determinada pela realidade das circunstâncias independentemente da apreensão ou intervenção subjetiva. É neste sentido que o bem existe em si mesmo e independentemente de quem o toma como bem para si. Eis o realismo aristotélico que o resguarda do relativismo, mesmo que, para tanto, seja preciso ceder à indeterminação inefável do universo particular e contingente da ação. Porém, este bem em si, para ser desejado, tem de se constituir enquanto um bem para mim. Ou seja, o bem em si, uma vez apreendido, torna-se um bem para mim. Ainda assim, a verdade tem como fundamento a própria realidade e não a apreensão adequada. A condição, portanto, do desejo ser reto é que o bem em si seja apreendido adequadamente.

A função da razão, para Aristóteles, é a de apreender o que é verdadeiro em realidade e não a de instituir a realidade do que é verdadeiro, e isso tanto do ponto de vista teórico, como do prático. Nas questões práticas, são os fatos que garantem a verdade do discurso ético e é o bem em si que garante a verdade do bem para mim.

¹²⁵ Além do intemperante, poderíamos citar o caso do descontrolado (*acrático*), que busca o que lhe aparece como prazeroso, mas que é de fato prejudicial, no lugar do que ele julga corretamente ser bom (EN IX 4: 1166b8-9).

Sendo ou não apreendido adequadamente, o bem em si não deixa de ser o que é. Se ele não coincidir com a apreensão individual, então o bem para mim será algo vil, algo que me aparece como prazeroso, mas que não é bom de fato¹²⁶. Logo, bem para mim e prazer sempre coincidem, mas bem em si e prazer, nem sempre. Ou seja, o prazer não pode ser identificado absolutamente com o bem, como apregoa o hedonismo exacerbado. Porém, ele parece ser absolutamente idêntico ao bem para mim, ao que consideramos como prazeroso. Em suma, o bem aparente é sempre o que me aparece como prazeroso, mas nem sempre é um bem real. E, se for assim, como todo objeto de desejo é um bem para mim, é um bem aparente, então ele será sempre prazeroso; mas nem sempre bom de fato.

Em outras palavras, sabemos que todo objeto se constitui enquanto objeto de desejo na medida em que se mostra sob a forma de um bem. Tomar algo como um bem ou um mal implica considerar o prazer e a dor que acompanham ou que poderão acompanhar tal objeto (EN II 3: 1104b4-1105a15). O prazer acompanha todo objeto de desejo, i.e., tudo o que é *desejável* necessariamente aparece como prazeroso. Por isso, tudo o que é prazeroso pode ser *desejado*. Afinal, todo objeto de busca é prazeroso, o que significa dizer que todo objeto de desejo é prazeroso e toda realização de desejo também o é, mesmo que, posteriormente, decorra dor¹²⁷.

Do que foi dito, concluímos que o bem ético é um bem particular e circunstanciado, mas o seu estatuto de verdade é preservado sem que caiamos em um relativismo, ou seja, o bem particular será a representação verdadeira do bem em si *se e somente se* for apreendido conforme a reta razão. Isso significa que, para que haja de

¹²⁶ Quanto a este ponto, vejamos o comentário esclarecedor de Hicks: “A verdade é constante, ela não é *to phainomenon* (DA: 404a28 e ss), enquanto o bem para uma pessoa ou coisa em particular pode bem ser, e frequentemente o é, outro do que *to haplôs agathon*. É apenas no julgamento do homem verdadeiramente bom que eles coincidem: EN 1113a22-b2, 1129b1-6, 1152b26 e ss; EE VII 15: 1248b26 e ss, III 1: 1228b19, VII 2: 1235b31 e ss; Met. 1029b5. O objetivo do moralista é tornar o bem absoluto meu bem, o objetivo do teórico é proceder dos fatos da experiência mais familiares para as leis da natureza” (De Anima. Trad., introd. e notas de R. D. Hicks. New York: Georg Olms Verlag, 1990, pg. 541).

¹²⁷ Nas palavras do filósofo: “como são três os objetos de busca e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o agradável – e três os contrários – o feio, o danoso e o penoso –, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas, sobretudo, a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo que cai na rubrica busca (*tas hairesseis*), pois o belo e o proveitoso lhes aparecem prazerosos” (EN II 3: 1104b25 – 1105a2) (Tradução de Zingano, *Tratado da Virtude Moral*, ed. Odysseus, 2008). Em sua nota sobre as linhas 1104b30-31, Zingano diz o seguinte: “a expressão para *objetos de busca* é *ta eis tas hairesseis* e a tentação é grande para traduzir por *objetos de escolha*, mas a noção de *hairesis* está frequentemente associada e mesmo assimilada à de *diokton*, tipicamente *objeto de busca* (cf. 15: 1097a30-34; VII 10: 1151b1), o que sugere fortemente a tratá-la como sinônimo desta. A vantagem é também conceitual, pois, como Aristóteles insiste, toda escolha diz respeito a um meio enquanto o objeto de busca é um fim a partir do qual deliberamos sobre os meios”. Também Stewart (*ad loc.*, 1892) endossa a nossa interpretação: “A busca do *kalon* e do *sumpheron* é, portanto, prazerosa, pois é uma busca; buscar com êxito e sentir prazer são, do ponto de vista prático, idênticos”.

fato um bom desejo, i.e., um bem em si que corresponda a um bem para mim e que seja desejado em vista dele mesmo, o desejo deve ser conforme a reta razão. Ou seja, o desejo deve ser conforme a reta razão, pois só assim o seu objeto será verdadeiramente um bem.

As condições necessárias para que haja um bom desejo são essencialmente duas: a retitude da razão e do desejo, ou seja, saber o que deve ser feito e estar bem disposto a ouvir e obedecer à reta razão. Ademais, para a constituição do bom desejo é preciso estar disposto a apreender o bem, o que significa dizer que é preciso ter uma disposição de caráter que, por princípio, se incline a desejar o bem. Em outros termos, por desejar o bem em todas ou na maior parte das ações, o agente constitui uma disposição em bem desejar, em desejar retamente. Assim, dizemos que o virtuoso deseja isto aqui que é bom, ou certo bem particular, porque já tem o hábito de desejar corretamente. Só é possível haver o desejo por algo bom de fato porque existe previamente o hábito de bem desejar, porque já se educou o desejo a desejar reta ou belamente. Em suma, a aquisição da boa disposição é condição para o desejo ouvir a razão. Uma vez tendo sido educado, o desejo necessariamente passa a perseguir o que se deve e isto também lhe aparece como prazeroso.

Enfim, o paradoxo parece estar resolvido. Há bem em si e bem para mim: um não se reduz ao outro. A ação virtuosa é em si mesma boa, mas para que ela seja objeto de meu desejo, ela deve ser um bem para mim por ela ser virtuosa e não por ser prazerosa. Por isso, a ação virtuosa tem que ser considerada prazerosa por ela ser virtuosa, e não por outra razão qualquer que seja, pois o virtuoso apreende o que é bom e não o que é prazeroso a ser feito. O prazer, como veremos, não pode ser critério de valoração da ação. Da mesma maneira, o bem em si deve ser um bem para mim por ele ser bom de fato e não por ele ser apenas bom para mim.

2.2.3 *A harmonia dos desejos*

Vimos que o bom desejo está sempre em conformidade com a reta razão, seja qual for o tipo de desejo (querer, apetite ou impulso). Isso significa que se deve antes desejar o bem em vista dele mesmo do que em vista do prazeroso ou do impulsivo. Ou seja, devemos desejar o que é prazeroso ou impulsivo¹²⁸ em vista do bem e isso

¹²⁸ Chamo de prazeroso e impulsivo os objetos, respectivamente, do apetite (*epithumia*) e do impulso (*thumos*). Ver adiante, no capítulo dois da segunda parte, o item 2.3. *O impulso e o apetite*.

significa dizer que os desejos não racionais (*epithumia* e *thumos*) devem estar, de alguma forma, em harmonia com o querer racionalmente bem agir (*boulêsis*). Apenas os bons desejos, i.e., aqueles que são conforme a reta razão ou ordenados por ela constituem bons fins.

Sabemos que, segundo Aristóteles, o bem pode ser desejado de três modos, i.e., conforme a razão, o prazer e o impulso. Cada tipo de desejo não exclui nem inclui necessariamente o outro. Ou seja, é possível e, mais do que isso, é moralmente necessário que um objeto de desejo conforme o prazer seja também conforme a razão: o que significa dizer que o homem virtuoso, assim como deve ser, age conforme um apetite governado pela razão; neste sentido, podemos dizer que o seu apetite (*epithumia*) e o seu querer (*boulêsis*) se harmonizam.

Sabemos, em princípio, que podemos desejar certos objetos de prazer e, ainda assim, não escolher realizá-los. O desejo constitui-se pela falta de seu objeto, que pode ou não ser realizado. Assim sendo, desejar ter prazer é diferente de ter prazer, de realizar a atividade prazerosa. Enquanto o desejo pelo prazeroso não está sob o domínio direto da razão, i.e., não é fruto de uma escolha deliberada, a realização da atividade prazerosa pode e deve ser escolhida deliberadamente. Isso porque somente através de uma avaliação racional podemos aferir valor moral ao tipo de atividade que nos parece ser prazerosa e assim decidir realizá-la ou não. O desejo nos faz parecer prazerosa certa atividade, mas somente a razão pode nos dizer se tal atividade é boa ou não. Se há tanto o desejo em realizar a atividade por ela ser prazerosa, como o desejo em realizá-la por ela ser boa, então há harmonia entre o apetite (*epithumia*) e o querer (*boulêsis*), e, neste caso, o fim da ação será bom. O mesmo deve ocorrer com o impulso (*thumos*), desejo também da parte não racional (*alogon*) da alma, pois, para que ele seja um desejo correto, ele deve ser governado pela razão. O pressuposto de que ambos, apetite e impulso, devem ser governados pela razão nos leva à conclusão de que os desejos não racionais devem estar de acordo com o querer quando agimos em conformidade com a reta razão. Com efeito, sempre que se age conforme a razão se age *querendo*, pois, como diz Aristóteles, “quando alguém é movido de acordo com a razão (*kata ton logismon*), ele também é movido de acordo com o querer (*kata boulêsin*)” (DA III 10: 433a24-25).

Em outras palavras, a discriminação racional do que é bom¹²⁹ constitui o objeto do querer, e a discriminação sensível do que é prazeroso constitui o objeto do apetite. No caso do virtuoso, o objeto do desejo é tanto racional (segundo a reta razão) como apetecedor, pois é idêntico o que lhe aparece como um bem (aquele mesmo que assere a sua reta razão) e o que lhe aparece como prazeroso (aquilo que o apetite toma como seu objeto). No caso do intemperante (*akolastos*), uma vez que sua razão se encontra corrompida, o objeto de seu desejo é apenas apetecedor, pois lhe é idêntico o que aparece como sendo bom e prazeroso. A diferença é que, no primeiro caso, o desejo segue a reta razão, i.e., o julgamento correto do que é bom. No segundo caso, o desejo segue o que é prazeroso, i.e., o julgamento do que é bom em vista do prazer sensível excessivo¹³⁰. Ou seja, o intemperante age tendo como fim apenas o que lhe dá prazer, independentemente disto ser moralmente bom. Para saber o que dá prazer, basta discriminar sensivelmente o objeto prazeroso. Não faz sentido avaliar moralmente o prazer que ele busca, por isso, ele faz um uso meramente instrumental da razão.

Se a retitude no desejar se faz conforme a razão, a justa medida, o que nos é natural e, por isso, diz respeito a uma operação da razão no interior do desejo, então, por princípio, a parte racional pode participar da parte não racional desiderativa e esta daquela. Em outras palavras, dizer que os desejos não racionais podem ser governados pela razão tem como condição a estrutura natural da alma humana, a saber: o fato de a parte não racional (*alogon*) poder, naturalmente, participar (*metexein*) da parte racional (*logon*)¹³¹. E isso porque a parte racional é capaz de persuadir, disciplinar, controlar, orientar, enfim, governar os desejos, tal qual faz o pai ao filho.

Um bom exemplo que ilustra tal participação é o fato de o apetite, desejo não racional, poder ser conforme a razão. Como tendemos natural e indiscriminadamente aos apetites, não se deve ter o hábito de buscá-los incessantemente, pois assim podemos nos tornar intemperantes:

“por isso os apetites devem ser moderados e poucos, e nunca se oporem à razão (*logos*), - isto é o que chamamos de ser disciplinado e comedido -, a parte apetitiva deve ser

¹²⁹ Chamo de discriminação racional do que é bom o julgamento correto sobre o que deve ser feito. Ou seja, é o julgamento correto (*kalos krinei*) que determina o que é bom (*agathos*) e belo (*kalos*), julgamento este feito tal qual faria o homem bom (*spoudaios*) (EN I 8: 1099a21-24). Ver adiante, no capítulo dois da segunda parte, item 2.2. *O querer*.

¹³⁰ Sobre a razão estar corrompida no caso do intemperante, ver EN III 12: 1119b8-12. Em EN III 11: 1119a19-21, Aristóteles nos diz que o intemperante é aquele que tem mais em conta os prazeres que persegue do que o que é digno (*axias*).

¹³¹ Cf. EN I 13: 1102b13-14. A explicação de como a alma se divide de modo a possibilitar tal participação será detalhadamente examinada no capítulo primeiro da segunda parte da tese: *A educação do desejo*.

conforme a razão (*kata ton logon*), assim como uma criança deve viver em obediência ao seu tutor” (*EN* III 12: 1119b11-18).

No caso do temperante (*sôphrôn*), a parte apetitiva está em harmonia (*sumphonein*) com a razão. O temperante é aquele que persegue os prazeres devidos e assim o faz segundo a reta razão (*hos ho orthos logos*)¹³². Portanto, conduzido pela razão¹³³, ele não deseja os prazeres acima do que se deve, do que é digno desejar. Com base no modelo do temperante, é evidente que os apetites devem ser conforme a razão, seja por obediência a ela, seja por estarem em harmonia com ela.

Quando a parte não racional obedece à racional – e assim deve ser, pois a parte racional direciona corretamente e conduz para as melhores coisas¹³⁴, os fins desejados pelo apetite ou pelo impulso são corretos. Temos como exemplos os casos do temperante, que tem bons apetites (*epithumiai*), e do corajoso, que age corretamente por impulso (*thumos*). Nestes casos, como já dissemos, o desejo do temperante é conforme o prazer e a razão, constituindo-se duplamente por apetite e por querer. A educação e a saúde são exemplos em que o querer e o apetite devem estar associados, pois, como diz o filósofo, pela educação e pela saúde, objetos próprios do querer, também se deve ter apetite¹³⁵.

Não pretendemos aqui defender uma interpretação racionalista, desconsiderando o papel da habituação e da formação do caráter como condições para o bom uso da razão. Adiante, no capítulo primeiro da segunda parte da tese, *A educação do desejo*, nos esforçaremos para mostrar como exatamente o desejo pode seguir o que determina a razão, ou seja, como ocorre essa harmonia entre os desejos e a razão. Para o presente momento nos cabe apenas ressaltar a importância da razão para a retitude do desejo¹³⁶.

É suficiente, para a nossa investigação atual, saber que o fim, uma vez realizado, resultará em prazer, pois realizar um desejo é prazeroso. Todavia, apenas o bom fim produzirá um prazer capaz de aperfeiçoar a própria realização da atividade. Se o fim for um bem verdadeiro (aquele que nasce da boa disposição de caráter), isso significa que ele é desejado conforme a reta razão. Se, além de ser um bem verdadeiro, ele for realizado virtuosamente, então, necessariamente, sobrevirá um bom prazer. Se, ao

¹³² Cf. *EN* III 11: 1119a21.

¹³³ Cf. *EN* III 12: 1119b18.

¹³⁴ Como diz Aristóteles: “que nós temos que agir de acordo com a reta razão (*kata ton orthon logon*) é um princípio comum e deve ser assumido” (*EN* II 2: 1103b33-34).

¹³⁵ Cf. *EN* III 1: 1111a31-32.

¹³⁶ Sobre a diferença entre a interpretação racionalista e a antirracionalista, ver Irwin, T., *Rationalist v. Anti-rationalist Accounts of Virtue*. In: IRWIN, *The Development of Ethics*, vol. I, Oxford, ed. University Press, 2007.

contrário, o fim for um falso bem, portanto desejado contrariamente à reta razão, o resultado será a dor simplesmente, ou um prazer excessivo, i.e., um prazer que envolve dor¹³⁷.

2.2.4 O critério para a ação virtuosa

Em resumo, vimos até aqui que o desejo não é capaz de ajuizar sobre o que deve ser feito, pois que sua função é naturalmente perseguir o prazeroso e evitar o penoso. Porém, nem tudo o que é prazeroso deve ser perseguido e nem tudo o que é penoso deve ser evitado, logo, o critério para se saber o que deve ou não ser desejado tem que ser estabelecido pela reta razão. Tal razão, por sua vez, não deve se subordinar ao apetite, ao desejo pelo prazeroso, servindo apenas para alcançar os meios em vista do fim prazeroso. Uma racionalidade que operasse dessa forma seria apenas instrumental e, como diz o filósofo, já estaria corrompida. Uma racionalidade, por sua vez, moralmente sadia, é capaz de estabelecer o que deve ser perseguido ou evitado, portanto, de fornecer o bom critério ao determinar o que é bom ou, sinonimamente, o que é belo (*to kalon*). Como diz Alexandre de Afrodisia:

“nos casos em que o belo (*to kalon*) e o prazer existem juntos, não é o belo que é para ser escolhido em vista do prazer, mas o prazer [em vista do] que é belo, - como já mencionamos – isto é claro pelo fato de que, se o que é belo merecesse ser escolhido em vista do prazer, [o prazer] sendo o fim e merecendo ser escolhido por si próprio, e o belo merecendo ser escolhido [apenas] porque produz prazer, [então] o que é vergonhoso mereceria ser escolhido do mesmo modo que o que é belo, já que [o que é vergonhoso] também produz prazer” (*Problema 23*: 144, 33-145, 4).

Ou seja, se o prazer for o critério, então qualquer coisa que produza prazer deve ser escolhida, mesmo sendo algo vil. Por isso, como foi dito, não é a percepção ou o desejo do prazeroso que poderia distinguir o belo do vil, mas apenas uma discriminação racional que seja capaz de atribuir corretamente um juízo de valor à ação tomada como prazerosa.

Em suma, o desejo não é capaz de saber se isto a ser desejado é bom ou ruim, se nos leva para uma ação viciosa ou virtuosa, ou mesmo para aquela que está fora do campo da moral: a ação bestial. A avaliação do que é bom ou ruim, do que deve ser desejado ou não, só pode ser feita pela razão. Ora, é por ter em mira o belo ou o bem

¹³⁷ Cabe enfatizar, mais uma vez, que o prazer excessivo ou antinatural não deixa de ser prazer e não deixa de ser sentido como tal, mesmo que não da mesma maneira que os prazeres naturais, pois é indevido e sentido de modo excessivo, o que implica dor.

que o temperante orienta seus apetites corretamente sobre o que se deve, como e quando se deve ter apetite. Sendo assim, apenas por meio da reta razão podemos ter bons desejos. Eis o modelo do temperante:

“O temperante mantém o meio termo quanto a essas coisas. Ele não sente prazer com o que mais sente o intemperante, mas sim os desgosta; nem em geral com o que não deve, nem em nada excessivo. Quando lhe faltam, ele não sente dor ou apetite por eles. Ou quando sente dor pela falta de um prazer, assim o sente moderadamente, não mais do que se deve, nem quando não se deve etc. Com efeito, ele deseja prazeres que conduzam à saúde e ao bem-estar de modo moderado e como se deve; e deseja outros prazeres, uma vez que estes não impeçam a saúde e o bem-estar e que não sejam contrários ao belo (*para to kalon*), nem excedam seus recursos para obtê-los. O homem, pois, que negligencia essas condições, estima mais tais prazeres do que eles mereçam; mas não o temperante que o faz segundo a reta razão (*hos ho orthos lógos*)” (EN III 11: 1119a12-21).

Vejamos agora como Alexandre de Afrodisia distingue com precisão o prazer antinatural do natural. O prazer natural é aquele que é propriamente um prazer de atividades em conformidade à natureza de cada ser vivo; portanto, para Alexandre, o bom prazer se identifica com o prazer natural, tal qual foi definido na análise do primeiro Tratado. O prazer antinatural é aquele por homonímia e é próprio de atividades contrárias à natureza. Agora, como determinar os prazeres que são conformes à natureza? Sabemos que os que estão mais de acordo com a natureza humana são aqueles do homem bom. Ou seja, o critério último é o que é prazeroso em si, a saber, aquilo que é idêntico ao que é prazeroso para o homem bom. O que não é em si prazeroso, também não o será para o homem bom, ainda que haja quem sinta prazer com tais coisas. Mesmo sendo bons por natureza, tais prazeres devem ser buscados moderadamente. Por fim, além do critério de o bom prazer ser conforme a natureza e de ser desejado moderadamente, há ainda um último critério, que enfatiza o particularismo ético e não permite que vigore um universalismo quanto aos bons prazeres, a saber, que tais prazeres naturais sejam considerados relativamente a cada um, pois são mais ou menos apropriados segundo as circunstâncias particulares¹³⁸.

De fato, a ética aristotélica é antes particularista do que universalista, como bem disse Alexandre de Afrodisia. Sendo assim, não é possível estabelecer uma categoria que liste os prazeres bons e os ruins, mas é possível mostrar quais são as propriedades que nos permitem generalizar e discernir o bom do mau prazer. Aristóteles nos diz que

¹³⁸ Ver Alexandre de Afrodisia, *Problema* 5, 125, 24-28.

todo prazer antinatural envolve dor por ser excessivo e tudo o que é excessivo é contrário à reta razão, i.e., àquilo que nos é mais específico e divino de nossa natureza.

Assim, em concordância com a interpretação de Alexandre, podemos ver que o estagirita, em *EN VII 4*, concebe dois critérios para se determinar o valor moral de um prazer: um critério objetivo e o outro, por assim dizer, subjetivo. Esses critérios já foram citados acima. Por isso, brevemente, dizemos que o critério objetivo determina que o prazer é ruim por ser a atividade à qual pertence contrária à natureza, i.e., excessiva e bom aquele é próprio da atividade conforme a natureza. O critério subjetivo determina a qualidade moral do prazer pelo modo de desejá-lo. Sendo assim, se o modo é excessivo, o resultado são prazeres ruins, mesmo que as atividades sejam, elas próprias, boas. Se o modo for moderado, o resultado é um bom prazer e isto apenas com relação às boas atividades, pois quanto às ruins sempre se seguirão maus prazeres, independentemente do modo de se desejar e de agir. Ou seja, o critério subjetivo vale apenas para os prazeres que já são conforme a natureza, que já cumpriram o critério objeto. Dito isso, concluímos que o critério subjetivo é condicionado pelo objetivo, ou seja, o critério objetivo deve ser cumprido para que o subjetivo seja válido. Que os bons prazeres ou os neutros se tornam prejudiciais quando desejados de modo excessivo é evidente, pois quanto aos prazeres corporais, que são neles mesmos neutros, “os homens não são censurados por experimentá-los, apeterem-se ou amá-los, mas pelo modo, i.e., por excederem” (*EN VII 4*: 1148a26-30). Assim, concluímos que o erro consiste no excesso, no contrário ao natural, ao racional, seja quanto ao objeto: à atividade prazerosa, seja quanto ao modo: ao desejo por essa atividade prazerosa. Com efeito, desejar ou agir em excesso é desejar ou agir contrariamente à razão (*EN VII 4*: 1148a29: *para ton logon*).

Do que foi dito até aqui, fica evidente que aquele que age em vista do prazer e não em conformidade com o que dita a reta razão, age antes conforme a natureza animal do que a humana. Ora, é nítida a distinção da superioridade que Aristóteles atribui à natureza humana naquilo que justamente a diferencia da dos animais: a razão. Logo, seria baixo e vil agir conforme os apetites sem razão, como fazem os animais e as crianças. Em suma, agir como um animal é agir contra a natureza, contra a razão, é ser um vicioso, é encaminhar-se para o limite do campo moral, campo este que define a própria essencialidade do homem. Se a bestialidade e a divindade são os limites da

humanidade¹³⁹, então o vicioso está mais próximo da bestialidade, ao perseguir prazeres excessivos, e o virtuoso da divindade, ao exercer bem o que há em nós de divino: a razão.

Apesar desta distinção qualitativa e hierárquica entre o virtuoso e o vicioso, a natureza animal e a humana, o desejo pelo prazer e o desejo conforme a razão, não seria correto atribuir à filosofia aristotélica um caráter anti-hedonista. Ao contrário, o bom prazer é aquele que é propriamente humano e o virtuoso é aquele que sente prazer em maior grau. Se assim for, apenas o prazer que seja em conformidade com a reta razão é um bom prazer e somente aquele que age virtuosamente o sente. Logo, sentir bons prazeres em mais alto grau só é possível para os virtuosos.

2.2.5 Prazer e ação virtuosa

Para compreendermos o hedonismo aristotélico e a sua valorização do prazer qualificadamente bom, faz-se preciso esclarecer mais detidamente o vínculo necessário que existe entre prazer e virtude. Em *EN I 8: 1099a8 e ss*, Aristóteles afirma que a vida do virtuoso é em si prazerosa (*kath'hauton hêdus*), e isso por cinco razões: (i) a sensação de prazer (*hêdesthai*) é própria da alma; (ii) as ações justas são prazerosas para quem ama a justiça e as outras ações virtuosas para quem ama a virtude; (iii) os virtuosos escolhem prazeres naturais e não prazeres contra a natureza¹⁴⁰, como fazem muitos, pois “coisas prazerosas por natureza são prazerosas para aqueles que amam o que é nobre e estas sempre são ações conforme a virtude, de tal modo que são prazerosas em si mesmas e para os que amam o nobre” (*EN I 8: 1099a13-15*). Desse modo, (iv) os virtuosos não precisam do prazer em sua vida como uma espécie de ornamento (*periaptou*), pois a vida deles contém, nela mesma, prazer. Por fim, (v) “o homem que não tem prazer (*chairon*) com ações nobres, não é de modo algum bom; e ninguém chamaria de justo quem não tem prazer em agir com justiça, nem liberal se não tiver prazer em fazer coisas liberais, e assim igualmente com as outras virtudes” (*EN I 8: 1099a17-21*). Tendo em conta tais razões, conclui o próprio filósofo: “se assim for, ações em conformidade com a virtude são em si mesmas prazerosas” (*EN I 8: 1099a21-22*).

¹³⁹ Inferência feita a partir, sobretudo, de *EN VII 1*.

¹⁴⁰ Em *EN VII 4*, Aristóteles divide os prazeres em três classes: os nobres e bons, que são prazeres naturais e necessários; os prazeres ruins, que são contrários à natureza, e os intermediários, que não são eles próprios nem bons, nem ruins e nem necessários. Sobre os outros tipos de prazeres, aqueles considerados mórbidos ou bestiais, ver *EN VII 5*.

O virtuoso necessariamente sente prazer ao agir virtuosamente e o prazer que ele sente é um sinal de que ele é, de fato, virtuoso. Pelo menos dois exemplos, além do intemperante, claramente confirmam esta tese: o do generoso e o do corajoso¹⁴¹. O generoso sente prazer em dar com vistas ao belo e corretamente; como diz o filósofo: “ele dará com prazer ou sem dor, pois a ação segundo a virtude é prazerosa ou sem dor – certamente não é penosa” (EN IV 1: 1120a26-7). Mais exemplar ainda é o caso do corajoso, cuja ação corajosa lhe é prazerosa, mesmo que seja acompanhada de dores físicas. Aquele que é propriamente corajoso faz o que é bom em vista do que é bom e sente prazer com isso. Os casos de coragem por homonímia recebem apenas o nome de corajosos, mas não o são propriamente, pois não agem em vista do próprio bem, mas em vista de não serem desonrados ou por medo da punição¹⁴². Para Aristóteles, “alguém deve ser corajoso não por coerção, mas porque é belo ser assim” (EN III 9: 1116b3)¹⁴³. E o mesmo, obviamente, deve se seguir com relação às outras virtudes. O virtuoso só suporta as dores que deve suportar, ou evita os prazeres que deve evitar porque tem em mira e se regozija com o que é correto.

A ação boa e bela aparece como prazerosa ao virtuoso, mesmo que ela implique dor. Por isso, a ação corajosa é prazerosa para quem é verdadeiramente corajoso, mesmo que se tenha que enfrentar certas dores, como as dores físicas na batalha ou a possibilidade de dor futura, como a própria morte, ou o sofrimento pela perda de alguém querido. Em suma, o caso do corajoso parece funcionar bem como um paradigma para determinar que o prazer seja, sobretudo, uma sensação da alma¹⁴⁴, pois mesmo sentindo dor física, o corajoso sente em alto grau o prazer de ser virtuoso e deseja o bem em vista dele mesmo, sem que seja desviado de seu objetivo por não suportar a dor física, ou por buscar o prazer acima da virtude. Isso porque, como diz Alexandre de Afrodisia, “nós escolhemos atividades virtuosas mesmo que elas possam, às vezes, nos causar sofrimento ou dor, como ocorre no caso das atividades corajosas” (*Problema 13*: 144, 11-14).

¹⁴¹ Para uma análise mais detalhada das virtudes particulares e a sua relação com o prazer, ver capítulo 2 da Parte II: *O desejo nas virtudes particulares*.

¹⁴² Sobre os exemplos de coragem por homonímia, ver EN III 8: 1116a15 e ss.

¹⁴³ Ver também EN III 8: 1115b23-24.

¹⁴⁴ A ideia de que o prazer é propriamente uma sensação da alma também está presente em EN III 10, pois em algumas atividades, como na ambição (*philotimia*) e no amor ao aprendizado (*philomatheia*), sentimos prazer menos com o corpo sendo afetado e mais com a mente (*alla mallon tes dianoias*). Ou seja, o corpo sofre algo, pois há percepção e imaginação, mas parece predominar uma atividade da alma. Ver também EN I 8: 1099a9.

Por fim, resta-nos compreender qual seja a função do prazer nas ações morais: o prazer real não só é um sinal ou indício (*semeion*)¹⁴⁵ de que a ação é virtuosa, como também possibilita que ela seja executada do modo mais perfeito possível¹⁴⁶. Isso significa dizer que ter prazer ou ter dor ao agir desse modo ou de outro, sinalizam o tipo de caráter do agente. Nas palavras de Aristóteles:

“deve-se tomar os prazeres e as dores nas ações como sendo sinais (*semeion*) das disposições: quem se abstém dos prazeres corporais e se deleita (*chairôn*) com isso é temperante; ao passo que quem se incomoda com isso é intemperante; quem suporta as coisas temíveis e se deleita, ou ao menos não sofre, é corajoso; ao passo que quem sofre é covarde” (*EN* II 3:1104b3-8).

2.2.6 Conclusão

Podemos concluir que, como o bom fim é a própria expressão do que é virtuoso, o prazer em absoluto jamais poderia ser o fim da ação virtuosa, mas sim o prazer moderado e conforme a natureza do homem temperante. Este prazer qualificadamente bom é propriamente aquele que acompanha a ação virtuosa. Sendo assim, não se pode desejar o prazer simplesmente, pois que o prazer, ele mesmo, não existe em separado da atividade. Podemos, desta maneira, desejar uma atividade que nos parece prazerosa. O ponto é que também podemos e, mais, devemos desejar a ação virtuosa por ela mesma e não pelo prazer que lhe acompanha. Vimos que o virtuoso deseja realizar a boa atividade e nunca o prazer acima dela. Neste sentido, desejar o bom prazer não é senão desejar a realização da boa atividade.

Aristóteles, com a sua concepção de prazer, parece querer fazer depender o que nos aparece como prazeroso do bom julgamento, e não o contrário. E, se assim o faz, é porque tudo o que ele quer evitar é que tomemos o prazer e a dor como fundamentos do valor moral da ação. Dorothea Frede expressou com agudeza o cerne inovador da sua concepção de prazer:

“Ela libera as ações moralmente boas de sua suspeita de esconder um egoísmo hedonista. Se ajudo alguém, segundo a explicação de Aristóteles, não o faço para obter, para mim, prazer pelo fato de estar ajudando, mas sim porque é a ação correta naquelas circunstâncias. E é por isso que ela me causa prazer” (FREDE, 2006, pg. 241).

¹⁴⁵ Ver *EN* X 5: 1176a27-29. Também Alexandre de Afrodisia afirma ser o prazer um sinal de que a virtude e a felicidade estão presentes no homem virtuoso: “(...) o prazer, acompanhando a atividade que surge desse modo [desimpedido], será um sinal de que a felicidade está presente para aqueles que agem deste modo (i.e., virtuosamente), antes de ser [ele mesmo] a felicidade” (*Problema 13*: 143, 28-30).

¹⁴⁶ Sobre este ponto, ver *Problema I: o prazer enquanto causa da atividade perfeita*.

Por isso mesmo, a definição do prazer como aquilo que tem existência por pertencer a uma atividade nos permite inferir que o julgamento avaliativo sobre a atividade é o critério de avaliação moral do prazer, e não o contrário. Com efeito, é preciso que o que é bom em si seja também bom para o agente, o que significa habituar-se a desejar conforme a reta razão, a ter prazer e dor com o que se deve, de modo que a virtude moral se constitua e haja uma bela harmonia entre os desejos. Sendo assim, a operação desiderativa ideal é justamente aquela do homem bom, ou seja, aquela daquele que já habituou o seu desejo a ser conforme a reta razão¹⁴⁷, que aprendeu a desejar conforme o bom julgamento. Isso significa dizer que se tornar um homem virtuoso é passar a desejar e a achar prazeroso o que é bom segundo seu correto julgamento, e não a achar bom simplesmente o que lhe aparece como prazeroso. Em outros termos, o homem bom deseja o que é bom e belo e o que é bom e o belo lhe aparecem como prazerosos.

¹⁴⁷ Cf. *EN* III 11, 1119a12-21. Ver também *EN* III 12, 1119b11-18.

SEGUNDA PARTE

O DESEJO SEGUNDO ARISTÓTELES

CAPÍTULO I

A educação do desejo

1.1. Introdução

O desejo (*orexis*) é compreendido, por Aristóteles, como fazendo parte de nossa natureza, uma vez que o princípio do movimento não apenas está presente em nós (*en hêmin*), mas está sob nosso poder (*eph' hêmin*), no sentido forte do termo, agir ou não agir¹⁴⁸. Isso significa que o homem, assim como o animal, possui o princípio motor de seu próprio movimento na medida em que é capaz de desejar se mover. Aristóteles é claro ao dizer que não basta ter sensação para agir, i.e., não basta perceber algo para que necessariamente decorra uma ação, pois é preciso que certo objeto sensível se torne um objeto propulsor da ação. Assim, a função perceptiva é excluída como um dos candidatos para ser o princípio motor da ação (*archê praxeôs*). A explicação dada por Aristóteles é a de que “há animais que possuem sensação, mas não se locomovem” (*EN* VI 2: 1139a21). Para compreendermos esta explicação, devemos entender que certos animais menos desenvolvidos ou complexos não possuem uma estrutura física (*organika*)¹⁴⁹ necessária para se moverem, portanto, tampouco possuem imaginação sensível e faculdade desiderativa. Logo, para que o ser vivo seja capaz de se locomover

¹⁴⁸ Cf. *EN* III 5: 1113b3-21.

¹⁴⁹ Cf. *DA* III 9: 432b25. Não faria sentido que um corpo que não seja materialmente capaz de se automover possuía a função desiderativa, pois esta jamais seria atualizada; tampouco faria sentido se as plantas possuísssem sensação (*DA* II 12: 424a32 e ss). Sabemos que, para o filósofo, basta que o ser vivo possua ao menos um dos órgãos sensíveis primordiais, o tato, para que ele seja um animal e não uma planta, que não é capaz de sentir. Ou seja, a diferença específica do reino animal é antes a capacidade de sentir do que a de se locomover (ver *DA* III 9).

ele deve ser capaz de realizar duas causas necessárias e suficientes: uma formal, i.e., possuir uma alma que imagine e deseje¹⁵⁰, e outra material, i.e., possuir um corpo que seja mecanicamente capaz de se deslocar.

Outros dois candidatos para serem princípios motores são apresentados: o intelecto (*noûs*) e o desejo (*orexis*)¹⁵¹. Se, para os animais, duas funções da alma são as principais causas do movimento (a imaginação sensível e o desejo), para o homem, que além de perceber e imaginar, também é capaz de raciocinar, são duas as funções determinantes (*kuria*) da ação, o intelecto e o desejo. Com efeito, não é qualquer função intelectual que se constitui enquanto princípio motor, pois a função contemplativa (*theôrêtikos*) ou científica (*epistêmonikon*), responsável por contemplar os princípios invariáveis “não pensa nada de prático (*prakton*), nem diz o que é preciso evitar ou buscar; enquanto o movimento sempre implica estar evitando ou buscando algo” (DA III 9: 432b27-29)¹⁵². O intelecto contemplativo não pensa nada de prático, pois o seu objeto não é a ação, nem a sua função é produzir uma ação, mas exclusivamente apreender a verdade. Quando o objeto é a ação,

“estamos falando do pensamento e da verdade práticos (*dianoia kai alêtheia praktikê*). Quanto ao pensamento contemplativo (*theôrêtikê dianoa*) e não prático nem produtivo, o bem e o mal correspondem respectivamente ao verdadeiro e ao falso, pois esta é a função própria (*ergon*) de todo pensamento. Porém, para o pensamento prático, a verdade deve estar de acordo com o desejo correto” (EN VI 2: 1139a27-31).

Como foi dito acima, o pensamento tem como função própria a apreensão da verdade, mas a diferença específica da função contemplativa em relação à prática é que a primeira diz respeito à verdade de objetos invariáveis e a segunda diz respeito à verdade de objetos variáveis, o que corresponde à boa ação. Isso significa que a função intelectual que pode ser determinante na ação deve ser a calculativa (*logistikon*), pois esta função calcula (*logizesthai*) e delibera (*bouleuesthai*) os fatores variáveis e circunstanciais envolvidos na ação de modo a determinar o que deve ser feito tendo em vista um bom fim¹⁵³. Por isso, o pensamento prático é “um raciocínio em vista de certo fim (*logos ho heneka tinos*)” (EN VI 2: 1139a34), ou seja, tal modo de raciocinar,

¹⁵⁰ Quanto à locomoção, Aristóteles diz que “este movimento é sempre direcionado para um fim e é com imaginação ou com desejo” (DA III 9: 432b15-16).

¹⁵¹ Tanto em EN VI 2, como em DA III 9-10, os mesmo candidatos são apresentados, a saber: a sensação, o intelecto e o desejo. Cabe fazer a ressalva que tanto na *Ética Nicomacheia*, quanto no *De Anima*, o vocabulário relativo à função cognitiva racional apresenta vários termos como *noûs* (intelecto), *dianoia* (pensamento), *logos* (razão ou raciocínio) e *logistikon* (parte racional calculativa).

¹⁵² Conferir também EN VI 2: 1139a36.

¹⁵³ Cf. EN VI 1.

juntamente com certo modo de desejar compõem certa escolha em agir ou não agir. Quanto à ação propriamente virtuosa, sabemos que ela se origina da boa escolha (*proairesis*) que, por sua vez, se origina do desejo reto e do pensamento verdadeiro ou da razão reta. O ponto problemático, do ponto de vista ético, é entender em que sentido desejo e razão são causas da ação. Por isso, pretendemos investigar qual seria o papel de cada uma dessas operações da alma na produção da ação, uma vez que aí incide essencialmente o conflito moral, qual seja: saber racionalmente o que deve ser feito, mas desejar e agir contrariamente.

Antes de examinarmos tal problema, é preciso esclarecer que não há um conflito propriamente psicológico, pois Aristóteles pressupõe que o desejo não é de uma natureza tal absolutamente avessa à racionalidade; ao contrário, ele é próprio de uma natureza que se compõe e participa da razão. E se compõe no sentido de poder ser regrada pelo que a razão determina como sendo verdadeiramente um bem. Isso significa que o desejo é educável e, mais do que isso, deve ser educado para que o homem possa realizar de modo perfeito sua natureza. Seria, portanto, incongruente à sua filosofia, dizer que o desejo é um obstáculo condenável a ser transposto ou extirpado da natureza; ou que haverá uma batalha incessante entre desejo e razão, não havendo jamais a possibilidade de se realizar a educação do desejo; ou que o desejo deva estar submisso de modo incondicional à razão, uma vez que ela seria capaz de determinar por si só a ação e esta seria a perfeita realização do dever moral.

Se, para a moral estoica e mesmo cristã, de modo geral, a afecção (*pathos*) é um impulso excessivo e desobediente à razão, i.e., um movimento da alma perturbador e contrário à natureza¹⁵⁴, para Aristóteles, ao contrário, a harmonia entre desejo (esta afecção não racional) e razão é possível e necessária. Desejo e razão, segundo o estagirita, são inseparáveis assim como o corpo da alma, a cera do selo impresso, o mármore da estátua. Inseparáveis, todavia distintos. Por isso, mesmo desprovido ele próprio de razão, o desejo pode participar dela, e, por outro lado, mesmo a razão desprovida de desejo, ela pode participar dele. Isso significa que o desejo pode ser persuadido por aquilo que a razão diz que é correto, ou seja, que ele pode ser educado a

¹⁵⁴ Como vemos em Cícero, para Platão e Pitágoras, a cólera e o desejo são agitações que pertencem à parte da alma desprovida de razão e são contrárias e hostis à razão (*Tusculanas*, IV 5 10). Segundo o mesmo, Zenão dizia que o “*pathos* é um movimento da alma que obscurece à reta razão e que é contrário à natureza” (*Tusc.* IV 6 11). Também em Diógenes de Laércio, *Vida e opiniões dos filósofos*, VII 110: “Segundo Zenão, a afecção é um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou melhor, uma inclinação exagerada”. Sobre este ponto, ver Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles* (In: ZINGANO, 2007, pgs 167-211). Ver também Lebrun, G. *O conceito de paixão* (In: NOVAES, 2002).

ouvi-la e obedecê-la. Não há, portanto, um problema propriamente psicológico, uma vez que a natureza humana é potencialmente capaz de realizar sua perfeita existência, a saber: a harmonia entre desejo e razão.

Assumamos, por enquanto, o que será arguido neste capítulo: a razão não é apenas capaz de atuar sobre a função desiderativa, seja inculcando bons hábitos ou promovendo o autoconhecimento, seja avaliando se o fim desejado é moralmente adequado ou não; ela também deve ser de algum modo capaz de determinar o fim da ação. Investigaremos, portanto, quais operações racionais atuam sobre o desejo no processo formativo do caráter e na constituição do fim da ação. Certamente, não basta falarmos da razão de modo genérico, pois é preciso compreender que operação racional pode atuar sobre o desejo e como ela pode atuar. Sabemos de antemão que não poderia ser a função contemplativa ou científica. Por isso, a racionalidade prática, aquela que tem como objeto a ação, parece ser o candidato mais adequado para esse papel. Sabemos também que ela é essencialmente deliberativa. Contudo, estaria ela reduzida à função deliberativa? Porque, se de fato estiver, o dilema da constituição racional do fim correto poderá ficar sem solução.

O que salta aos olhos quando lemos atentamente a *Ética Nicomaqueia* é que o filósofo enfatiza explicitamente que a operação deliberativa da razão diz respeito exclusivamente aos meios e o desejo ao fim. Sendo assim, como poderia o desejo ser capaz de determinar o fim correto, se o bem só pode ser apreendido com verdade pela faculdade racional? Ademais, se o desejo, segundo Aristóteles, pode se tornar reto, ou seja, pode ser educado em termos de aprendizado (*mathesis*) e não de condicionamento mecânico (*askesis*), i.e., considerando que tal educação pressupõe o julgamento correto sobre o que deve ser feito e um desejo que siga tal julgamento; então se pressupõe que a razão é de algum modo capaz de determiná-lo. Isso se confirma pelo fato de que o desejo, por natureza, não visa senão ao que parece ser prazeroso, mas, por educação, tornar-se capaz de ter como fim o que é verdadeiramente bom.

Enfim, devemos ter como pressuposto que a razão é de algum modo capaz de determinar o fim da ação para que a educação dos desejos e, conseqüentemente, o projeto da aquisição da virtude se sustente. Se a virtude moral é responsável pela constituição do bom fim, isso significa que, tratar do problema da aquisição da virtude moral implica conceber a constituição do fim virtuoso, i.e., do bom objeto de desejo. Para tanto, é preciso não apenas verificar a possibilidade da virtude ser adquirida, mas também como tal possibilidade se realiza através da educação moral dos desejos. Em

primeiro lugar, devemos compreender o que significa educar o desejo. Em segundo lugar, investigaremos por que tal educação é necessária para o projeto aristotélico da aquisição da virtude moral, pois se ela não for necessária, ou bem o desejo teria de ser naturalmente bom, ou ele deveria estar submisso de modo incondicional à razão. Contudo, em oposição às posições intelectualista e naturalista, a ética aristotélica não pressupõe que a razão seja autônoma o suficiente para determinar o fim da ação segundo o conhecimento do bem e do mal, nem que ele seja dado por uma natureza inata boa ou má; porém, pressupõe que apenas a razão seja capaz de apreender o que é verdadeiramente bom. Sendo assim, para delimitarmos em que medida, segundo Aristóteles, o desejo e a razão determinam o fim, examinaremos de que modo ele pode ser constituído tanto por uma razão capaz de apreendê-lo corretamente, como por um desejo capaz de tomá-lo como seu objeto, uma vez que o desejo já tenha sido habituado a ter prazer com o que se deve. Ao que tudo indica, a educação moral parece ser condição prévia necessária para que razão e desejo se harmonizem e a razão possa ser efetivamente causa coadjuvante (*sunaitia*) na constituição do fim da ação.

Traçado o nosso caminho investigativo, voltemos à dificuldade inicial, a saber, que operação racional poderia participar do desejo constituindo o seu objeto? Como a operação deliberativa da razão poderia determinar o objeto de desejo, uma vez que a deliberação (*bouleusis*) incide apenas sobre o que conduz ao fim e não sobre o fim propriamente?

A dificuldade reside tanto na determinação racional do fim, quanto na própria constituição da retitude desiderativa. Evidentemente as questões são distintas, porém não estão desvinculadas na medida em que a determinação racional do fim bom só é possível se houver previamente a educação dos desejos. Uma coisa é procurar saber, no que diz respeito à ação, que operação racional outra que não a deliberativa é capaz de constituir o fim, pois sabemos que a deliberação determina exclusivamente os meios. Outra coisa é procurar compreender como a retitude desiderativa se constitui, i.e., que operação racional atua no processo de aquisição da virtude, pois sabemos que a criança não está completamente de posse de sua racionalidade; logo, outra racionalidade, que não a sua própria, deverá atuar na educação do desejo.

No intuito de solucionarmos tais dificuldades devemos pressupor que, no que concerne à determinação do fim, outra operação racional, que não a deliberativa, atua sobre o desejo. Porém, para que ela possa determinar o fim desejado, é preciso que o desejo esteja previamente preparado, cultivado, habituado a desejar o que a razão julga

como sendo bom. É preciso que a educação moral tenha se realizado para que o pensamento prático possa apreender o bem verdadeiro e o desejo possa tomá-lo como objeto, pois, como bem disse Aristóteles, “para o pensamento prático, a verdade deve estar de acordo com o desejo correto” (*EN VI 2: 1139a31*). Afinal, um pensamento sobre o que é verdadeiramente bom não poderia mover alguém se este não desejasse isto que é verdadeiramente bom. Em suma, investigaremos se nossos pressupostos estão corretos, a saber: se outra operação racional que não a deliberativa atua na constituição do fim e se a educação moral dos desejos deve ser condição de possibilidade para tal atuação.

1.2. Problema: não é possível escolher deliberadamente o que desejar

Iniciemos com a prova negativa, a saber: de que não é a função deliberativa da razão que constitui o fim da ação, pois não é possível escolher deliberadamente o que desejar, ou seja, tal função da razão não é capaz de determinar diretamente a natureza do desejo.

Para verificarmos se tal prova se sustenta, teremos que elucidar as condições para que a escolha seja boa e a sua relação com o fim desejado. Em *Ética Nicomaqueia VI 2*, Aristóteles nos diz da dupla necessidade para que a escolha deliberada seja boa (*proairesis spoudaia*), a saber, a razão deve ser verdadeira e o desejo reto (*orthê*), ou seja, o fim desejado e os meios escolhidos para realizá-lo devem ser bons. Sendo assim, nem a retitude do desejo próprio da virtude moral, nem a razão verdadeira própria da virtude intelectual são separadamente causa suficiente na produção da boa escolha¹⁵⁵. É preciso haver a conjunção destas duas causas, dessas duas virtudes, portanto do desejo e da razão. Como diz Aristóteles:

“Como a virtude ética é uma disposição de escolher por deliberação (*hexis phroairetikê*) e a escolha deliberada é um desejo deliberado (*orexis bouleutikê*), então tanto a razão deve ser verdadeira como o desejo reto, se a escolha é boa, e o último deve perseguir o que assevera a razão” (1139a22-27).

Segundo a citação acima, é evidente que o desejo deve ser reto para que a escolha seja adequada, isso significa que não é por escolha que o desejo é reto. Desse

¹⁵⁵ “Ademais, a escolha deliberada não será correta sem a prudência e tampouco sem a virtude moral, pois enquanto esta apreende o fim; aquela, o meio para o fim” (*EN VI 13: 1145a4-6*). Em VI 12, Aristóteles diz claramente que a virtude moral “produz o fim correto” (*ton skopon poiei orthon*), enquanto a prudência produz os meios para o fim (1144a6-9). Ver também VI 2: 1144a8-9.

modo, no que concerne à ação, o desejo antecede à escolha, não podendo vir a ser ele próprio por escolha. Isso porque a escolha se restringe, assim como a deliberação (*bouleusis*), à determinação dos meios¹⁵⁶. Não de quaisquer meios, mas de meios em vista de certo fim que está em nosso poder realizar (*to eph'hêmîn*). A diferença entre a escolha e a deliberação é que o objeto da escolha são os meios que já foram determinados pela investigação deliberativa. Como diz o estagirita: “o objeto de deliberação (*bouleuton*) e o objeto de escolha (*proaireton*) são o mesmo, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto de escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho” (*EN* III 3: 1113a2-5). Mais claramente, a deliberação é uma investigação sobre os meios que parte de um fim dado e termina em uma escolha por agir ou não agir. Ou seja, a deliberação está delimitada tanto em seu início por algo que lhe é alheio, i.e., o desejo de um fim, como em seu término por outra operação que não ela própria, a saber, a escolha de um meio realizável aqui e agora. Começamos desejando algo, em seguida, passamos a investigar os meios para realizá-lo; por fim, escolhemos realizá-lo ou não. Devemos, portanto, conceber a escolha como sendo necessariamente o resultado de uma investigação deliberativa e o início da ação, pois escolhemos agir ao escolhermos o meio que realiza certo fim.

Agora, se o objeto da escolha são os meios e não os fins, então podemos afirmar que nós não escolhemos desejar este ou aquele fim, mas escolhemos realizar ou não este ou aquele fim desejado. Isso significa que o fim é escolhido apenas na medida em que escolhemos os meios para realizá-lo. Mais uma vez, não escolhemos aquilo que desejamos, mas se realizamos ou não isto que já desejamos realizar. Por exemplo, “queremos (*boulometha*) estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente (*proairoumetha*) que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes” (*EN* III 2: 1111b27-29). Com efeito, se desejamos certos meios para realizar certo fim, assim os desejamos não em vista deles mesmos, mas com vistas ao fim já dado. Por isso, Aristóteles define brevemente a escolha como “desejo deliberado do que está em nosso poder (*bouleutikê orexis tôn eph'hêmîn*)” (*EN* III 3: 1113a11)¹⁵⁷. A escolha,

¹⁵⁶ Como diz o filósofo: “o fim não é objeto de deliberação (*bouleuton*), mas aquelas coisas que conduzem aos fins” (*EN* III 3: 1113b34).

¹⁵⁷ A frase em que se encontra tal definição é a conclusão de *EN* III 3, capítulo em que se define deliberação: “Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (1113a9-12). Também em VI 2: 1139b4-5, a escolha é definida como um intelecto desejante (*orektikos nóûs*) ou um desejo pensante (*orexis dianoêtikê*). Como diz Aubenque, “por certo, esta escolha é, ela mesma, um desejo

portanto, é o desejo oriundo da investigação deliberativa, cujo objeto é um meio realizável aqui e agora em vista de um fim já dado. Sobre este fim já dado, a escolha não o constitui, mas apenas o aprova ou não. Por isso, temos primeiramente em nossa alma certo desejo que constitui o fim da ação, por exemplo, o desejo de ser saudável. Após a deliberação, surge outro desejo que anseia concretizar os meios para tal fim, por exemplo, o desejo de se exercitar, de comer, dormir e se alimentar bem para ser saudável. Este desejo deliberado é o que Aristóteles chama de escolha.

Ademais, Aristóteles é explícito ao dizer que “a causa da ação (eficiente e não final) é a escolha, e a causa da escolha é o desejo (*orexis*) e o pensamento em vista de um fim” (EN VI 2: 1139a32-3). Ou seja, a causa final da ação, evidentemente, é o fim desejado. Em se tratando de uma ação deliberada, a sua causa eficiente será a escolha, pois o início da ação é a realização de um meio escolhido deliberadamente. Agora, se o desejo é a causa da escolha, então a escolha não poderia ser ela mesma causa daquilo que lhe causou, i.e., causa do desejo pelo fim. Se não estivéssemos diante de um fim desejado, não haveria o que escolher, tampouco teria sentido deliberar como realizar um fim inexistente. Em outros termos, é porque desejamos certo fim que escolhemos os meios para realizarmos aquilo que desejamos. A constituição do objeto de desejo, i.e., do fim da ação antecede à deliberação e, por conseguinte, à escolha deliberada. Para que haja escolha é preciso que haja um fim desejado; mas o inverso não é verdadeiro, pois para haver fins desejados não é preciso que haja escolha. Senão, teríamos que admitir que os animais e as crianças, que são incapazes de deliberar, também o seriam de desejar; o que é absolutamente falso.

Tendo em vista que não é por escolha que o desejo se torna reto, mas por certa educação, devemos inquirir o que significa educar os desejos e por que tal educação é necessária. A dificuldade em saber como a educação moral dos desejos se realiza é a mesma que se apresenta ao buscarmos saber como a prática de ações virtuosas engendra uma disposição virtuosa (*hexis arete*). Sabemos que para adquirirmos uma disposição

(*orexis*), pois somente se quer os meios porque se quer o fim, e a escolha dos meios permanece subentendida à vontade do fim, sem a qual a escolha perderia toda razão de ser” (AUBENQUE, 2008, pg. 196). Segundo Ross, porém, Aristóteles erra ao conceber a escolha como um desejo e limitar o seu objeto ao meio em vista de um fim; mesmo assim, segundo o autor, em todas as outras passagens em que ela não é discutida *ex professo*, ela é tratada como “intenção” ou “proposta” (*purpose*), portanto, como se dirigindo ao fim e não aos meios (ROSS, 1923, pg. 207). Esta interpretação, todavia, obscurece a concepção aristotélica de *proairesis*, com toda a limitação que ela possa apresentar diante da nossa concepção de “liberdade da vontade”, como bem notou Aubenque (*ibidem*, pg. 202-203).

virtuosa devemos primeiramente praticar atividades similares (*homoiôn energeiôn*)¹⁵⁸. Não é gratuito o fato de o filósofo ter dito atividades *similares* àquelas propriamente virtuosas, pois, no processo de aquisição da virtude moral, os jovens agem similarmente ao homem virtuoso, mas não de modo idêntico. No processo de formação do caráter, devemos praticar ações virtuosas sem sermos propriamente virtuosos, justamente porque estamos habituando os nossos desejos a bem desejar e aprendendo a raciocinar de modo prudente (*phronimos*). Se, no início da formação, esta racionalidade prática ainda não foi plenamente desenvolvida, certamente a ação que o jovem realiza, quando boa, não será por uma decisão de sua própria racionalidade, mas a partir de uma autoridade externa, i.e., da força compulsória das leis ou do conselho provenientes dos familiares e concidadãos¹⁵⁹. Por isso, podemos afirmar que no processo de aquisição da virtude, o desejo vai se habituando a desejar bem e a razão vai aprendendo a ser reta. Logo, a educação do desejo e o desenvolvimento da reta razão precedem à possibilidade da boa escolha, visto que as ações em conformidade à autoridade exterior precedem às ações por decisão autônoma.

As crianças, assim como os animais, possuem naturalmente disposições similares às virtuosas justamente porque elas não são capazes de agir com razão (*meta logou*). Porém, “uma vez de posse da razão (*noûs*), o agente difere por suas ações, e a disposição que antes era semelhante (*homoia*), agora é propriamente (*kuriôs*) virtude” (*EN VI 13: 1144b12-14*). Assim, em *EN VI 13*, Aristóteles nos explica que, se antes o jovem agia conforme a reta razão de outros, uma vez vindo a ser um adulto virtuoso, ele passa a agir com sua própria reta razão. Isso porque “a virtude não é meramente uma disposição conforme a reta razão (*kata ton orthon logon*), mas uma disposição com reta razão (*meta tou orthou logou*)” (*EN VI 13: 1144b26-27*)¹⁶⁰. No capítulo anterior, VI, 12, Aristóteles distingue claramente aquele que faz ações virtuosas sem ser propriamente virtuoso, i.e., conforme a reta razão, daquele que o faz sendo propriamente virtuoso, i.e., com reta razão:

“Como dizemos que as pessoas que fazem atos justos não são necessariamente justas, isto é, aqueles que agem cumprindo a lei, mas não de bom grado (*akontas*), ou por ignorância, ou por outro motivo e não em vista dos próprios atos (embora, certamente,

¹⁵⁸ “Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares, pois as disposições seguem as diferenças das atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância” (*EN II 1: 1103b23-25*). Sobre a precedência da ação em relação à constituição da disposição, ver *EN II 1-2*.

¹⁵⁹ Ver *EN X 9: 1179b30 e ss.* Sobre a autoridade paterna, ver 1180b4-7.

¹⁶⁰ Sobre o agir conforme a razão e com razão, ver Zingano, M. *Agir secundum rationem ou cum ratione*. In: ZINGANO (2007).

eles fazem o que deviam fazer e fazem aquilo que o homem bom deveria fazer); assim, parece haver certo estado no qual o homem faz esses vários atos por ele ser bom, i.e., quando ele faz por escolha deliberada e em vista dos próprios atos” (1144a14-20).

Sendo assim, dizer que o jovem se tornou um homem plenamente virtuoso significa dizer que ele se tornou capaz de realizar ações propriamente virtuosas, pois as realizará cumprindo três condições: (i) ele fornecerá as boas razões para realizar certa ação; (ii) ele escolherá deliberadamente realizar certa ação por ela ser virtuosa e em vista de ela ser virtuosa; e (iii) ele agirá de modo firme, sem hesitar, não apenas sabendo, mas também desejando agir de modo virtuoso¹⁶¹.

Mesmo ainda sem sabermos como o desejo se torna reto, i.e., educado, sabemos ao menos que a educação do desejo é condição necessária e prévia para que a virtude moral possa ser adquirida, i.e., para que aquele que se tornou virtuoso possa agir segundo a boa escolha. Como foi dito, primeiramente nós aprendemos a desejar coisas boas, sem ainda sabermos dar as boas razões e escolhermos bem as nossas ações. A partir da análise de *EN X 9*, capítulo dedicado sobretudo à educação moral, podemos inferir que a educação prévia do desejo é a condição para que o sujeito compreenda o sentido moral do que deve ser feito e, somente assim, possa tomar a boa decisão (1179b21-31). Por isso, do ponto de vista da formação do caráter, a educação do desejo, responsável pela constituição da virtude moral precede e é condição necessária para aquisição plena da virtude, i.e., da virtude completa, que inclui a intelectual, a *phronesis*¹⁶². Isso porque, em termos gerais, tanto a virtude moral depende da intelectual, como a intelectual depende da moral, pois “é evidente, pelo o que foi dito, que não é possível ser propriamente bom (*agathon*) sem a prudência, nem ser prudente sem a virtude moral” (*EN VI 13*: 1144b30-32).

O limite do conhecimento para a aquisição da virtude se explica com clareza a partir do paradigma da ciência médica, pois “nós não nos tornamos mais capazes de fazer ações saudáveis e exercícios físicos por ter a ciência da medicina ou da ginástica” (*EN VI 12*: 1143b27). Ou seja, do mesmo modo em que o conhecimento médico não é

¹⁶¹ Cf. *EN II 4*: 1105a28-33. Como diz Burnyeat, “o objetivo último a que visa a prática do iniciante é que ele se torne o tipo de pessoa que faz, escolhendo fazê-las em razão delas mesmas, agindo com base em um estado assentado de caráter” (2010, pg. 161).

¹⁶² Com efeito, certamente não é possível ser prudente sem que se seja temperante (cf. *EN 1140b12-19*; *1103a16-17* e *Pol. VII 15*: 1334b15 e ss.). Como bem comenta Zingano: “O homem virtuoso precisa primeiramente ter os bons hábitos para então poder fazer operar em seu interior o ato racional que instaura a prudência” (Zingano, M. *Agir secundum rationem ou cum ratione*. In: Zingano, M. op. cit., 2007, pg. 379). Mesmo que o processo de formação do caráter preceda a aquisição das virtudes morais e intelectuais, sabemos que é a atuação conjunta de desejo e razão, virtude moral e intelectual que produz a ação propriamente virtuosa e, portanto, o homem virtuoso.

capaz de nos tornar saudáveis, o conhecimento moral do bem não é capaz, por si só, de nos tornar bons. Afinal, “o conhecimento sobre essas coisas [justas, belas e boas] não nos torna mais capazes de fazer tais coisas, pois que as virtudes são disposições” (EN VI 1143b23-25) e não faculdades ou formas de conhecimento, como queria Sócrates. Ou seja, é preciso que certa disposição em desejar o que é justo, belo e bom se constitua para que o conhecimento sobre essas coisas tenha alguma eficácia.

Salvo aqueles “bem nascidos” que naturalmente amam o que é belo e bom, a razão não tem qualquer eficiência prática para a grande maioria comumente arrastada pelos apetites. Vale, então, para a maioria, a seguinte fórmula: como a terra que deve ser cultivada para receber a semente, o desejo deve ser cultivado para ouvir a razão. Em suma, é necessário que haja a educação do desejo para que a razão seja reta e tenha eficiência prática. Eis a passagem que sustenta claramente o que acabamos de dizer:

“Alguns julgam que nos tornamos bons por natureza; outros, por habituação; outros ainda, por ensinamento. É evidente que o que é dado por natureza não está sob nosso poder (*eph’hêmîn*), mas, por certas causas divinas, existe naqueles que são verdadeiramente afortunados. Com efeito, o argumento (*logos*) e o ensinamento (*didaxe*) certamente não têm poder sobre todos os homens, mas antes a alma de quem escuta deve ter sido cultivada previamente (*prodieirgasthai*) por meio de hábitos em regozijar (*xairein*) e odiar o que for belo, como a terra que deve ser nutrida para receber a semente. Isso porque aquele que vive segundo os afetos (*pathos*), não escutará nem entenderá o argumento que tenta dissuadi-lo; e, se assim for, como convencê-lo a mudar? Em geral, o afeto parece não ser dominado (*hupeikein*) pela razão, mas por força. É preciso, portanto, que o caráter possua de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que belo (*kalon*) e ódio pelo que é vil” (EN X 9: 1179b21-31).

Como vemos na citação acima, a tese da precedência da educação dos desejos em relação à constituição da virtude parece se confirmar. É preciso que, na formação do caráter, o jovem adquira “hábitos em regozijar (*xairein*) e odiar o que for belo”, ou seja, “é preciso, portanto, que o caráter possua de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que é belo (*kalon*) e ódio pelo que é vil”; caso contrário, aquele que assim não tivesse seus desejos educados jamais conseguiria ouvir ou entender a razão. Por isso, tal educação parece ser condição prévia necessária para que razão e desejo se harmonizem e a razão possa também ser efetivamente causa na constituição do fim da ação. Assim, se, para Aristóteles, a habituação é o meio pelo qual a virtude pode ser adquirida, certamente ela não poderia ser uma dádiva divina ou natural, nem, como queria Sócrates, fruto de ensinamento.

Em suma, é necessário haver previamente um hábito moral concernente aos desejos para que a reta razão seja efetivamente causa conjunta da ação. É neste sentido, como vimos, que podemos afirmar que há precedência da disposição (*hexis*) em bem

desejar à atuação da reta razão. Tal precedência é fundamental para distinguirmos a ética aristotélica da platônica, uma vez que, nesta última, a razão é a causa do verdadeiro desejo e, por conseguinte, causa necessária e suficiente da ação; enquanto que, para o estagirita, a razão só pode ser causa da ação propriamente virtuosa se estiver em acordo com o desejo¹⁶³.

Sendo assim, podemos concluir que não apenas no âmbito da ação o desejo antecede à escolha, não podendo ser constituído por uma escolha; também no âmbito da formação do carácter a educação do desejo é condição para que a razão seja capaz de apreender verdadeiramente o que deve ser feito e assim escolher deliberadamente os bons meios para agir. E verdadeiramente quer dizer não apenas ver o que deve ser feito (isto o vicioso também é capaz), mas persuadir o desejo a ter prazer com o que é correto, i.e., ver verdadeiramente significa apreender como prazeroso *isto* aqui que deve ser feito agora.

Até o momento, sabemos da necessidade da educação dos desejos para a aquisição da virtude moral, resta examinarmos como tal educação se realiza. Para que o desejo se torne reto, i.e., para ele seja conforme a razão, Aristóteles nos diz sucintamente que ele deve ser educado a “ouvi-la” e a “obedecê-la”¹⁶⁴. Dizer isso significa pressupor que o desejo não nasce reto e que o fim não é naturalmente¹⁶⁵ um bom fim, mas que, ao contrário, deve ser constituído dessa forma. Se fosse naturalmente bom, não haveria por que educá-lo, ou seja, não haveria motivo ético para tanto, nem uma razão que fosse capaz de persuadir a parte desiderativa. Tampouco poderia haver educação do desejo se a parte desiderativa não fosse naturalmente educável, i.e., constituída, por natureza, para obedecer à razão.

Basta dizermos, por enquanto, que ser educado é passar a se habituar a desejar o que se deve. O hábito (*ethos*), por sua vez, é incutido por repetidas ações; no caso, boas ações. Sendo assim, em princípio, realizamos boas ações sem desejá-las por elas mesmas, mas por uma autoridade externa, i.e., em vista de ser elogiado ou de evitar ser repreendido. Com o passar do tempo, passamos a ter vergonha de agir erradamente, pois esta autoridade externa começa a ser interiorizada; isso se explica pela necessidade

¹⁶³ Ver a passagem *EN* III 3: 1113a23-24, seguida do comentário de Zingano, *op. cit.*, 2008. *Grosso modo*, se, para Platão, desejamos porque sabemos que é bom, para Aristóteles, diferentemente, desejamos porque parece bom, mesmo que saibamos que não o é. O virtuoso, por sua vez, age porque deseja o que sabe ser bom.

¹⁶⁴ Termos utilizados em *EN* I 13: 1102b29-1103a3.

¹⁶⁵ Ver também *EN* III 5: 1114b17-25.

pedagógica do pudor no processo de formação do caráter¹⁶⁶. Se, no início do processo formativo, o medo da punição pode, muitas vezes, fazer com que a criança evite fazer algo errado, certamente, com o tempo, esta criança deverá aprender a não agir mal pelas boas razões e não pelo medo de ser punida; ela passará, por hábito e por aprendizado, a não ter prazer com coisas ignóbeis e a se envergonhar caso venha a fazê-las. Entretanto, deve-se deixar claro que os procedimentos educativos não são assim tão explícitos e que eles decorrem, em alguma medida, de nossas inferências e suposições a este respeito. Isso porque não há, na *Ética Nicomaqueia*, uma explicação sofisticada e detalhada no que concerne ao modo pelo qual o desejo deve ser educado. Aristóteles apenas nos diz que o aspecto desiderativo da parte não racional da alma é naturalmente capaz de participar da parte racional, obedecendo-a; do mesmo modo que a razão é naturalmente capaz de participar do desejo, persuadindo-o; pois “a advertência e toda censura e exortação indicam que o aspecto irracional é persuadido de certo modo pela razão” (*EN* I 13: 1102b34-1103a1)¹⁶⁷.

Dizer que o desejo pode ser persuadido pela razão é bem diferente de dizer que ele seja fruto de uma escolha. Se pudesse ser fruto de uma escolha deliberada, então não haveria necessidade do hábito como uma prática formativa do desejo. Se fosse possível escolher que fim desejar, não haveria necessidade alguma de se educar o desejo e menos ainda de manter essa educação com a prática regular de ações virtuosas. É justamente em posição oposta ao naturalismo e ao intelectualismo que podemos compreender o desejo, a saber: o objeto de desejo enquanto fim da ação não é nem dado por uma natureza inata boa ou má, nem por uma razão autônoma o suficiente para determiná-lo

¹⁶⁶ Quanto a esta questão do pudor como um mecanismo de internalização da censura, ver, no próximo capítulo, o item 2.4.10 *O pudor*. Burnyeat descreve com clareza este processo de formação: “a pessoa bem criada tem um tipo completamente diferente de razão para evitar as [ações ignóbeis]: na medida em que percebe que são injustas ou ignóbeis, essas ações não lhe parecem prazerosas; na medida em que não o percebe e, por conseguinte, deseja e, quiçá, faz tais coisas, sente-se mal a respeito, envergonha-se de seu fracasso. O sofrimento causado por suas ações é-lhes interior” (BURNYEAT, 2010, pg. 169).

¹⁶⁷ Quanto a esta passagem, Aspásio tem um comentário detalhado e curioso que diferencia a advertência (*nouthetesis*) da censura (*epitimesis*) e da exortação (*paraklesis*): “A censura (*epitimesis*) é um tipo de reproche (*epiopsis*) intenso que instila o medo com vistas a extirpar o impulso não racional; a advertência (*nouthetesis*) acompanhada de exortação é um reproche médio que ocorre no caso do erro. A exortação (*paraklesis*) é o encorajamento para as boas coisas, mas mais comumente um encorajamento em vista de qualquer coisa. Neste caso, nós compreendemos que a advertência é uma censura com exortação, salvo o fato de que toda advertência e exortação querem direcionar a parte desiderativa e impulsiva da alma para o que se deve quando ela se impulsiona ao que não deveria. <Mas isto não seria assim> se esta parte não fosse constituída por natureza de modo a obedecer à razão” (Aspásio, *On Aristotle Nichomachean Ethics*, 1-4, 7-8, trad. modificada a partir da tradução inglesa de David Konstan, Duckworth, Londres, 2006, 36,8-14). O estagirita parece exibir certa exatidão neste domínio ao falar que o grau de censura deve variar conforme o grau do erro seja menor ou maior (*EN* IV 5: 1126b7-9). Muitas outras passagens também dizem da educação por elogio e censura, faço referência apenas a algumas: *EN* II 9: 1109b14-20; III 5: 1113b22-26; III 12: 1118b35-1119b15; VII 4: 1148a26-30.

segundo o conhecimento do bem e do mal. Desse modo, não podemos dizer que desde o início sabemos desejar retamente, mas que esta retitude é fruto de uma prática regular de boas ações que engendra esta disposição de bem desejar¹⁶⁸. Por isso, não só não é possível escolher deliberadamente o desejo por certo fim, como não faria sentido algum para a ética aristotélica se assim fosse possível.

Diante do que foi dito, a seguinte tese deve ser sustentada: não podemos escolher deliberadamente sentir certa emoção ou ter certo desejo, pois a razão deliberativa não determina o objeto de desejo, i.e., o fim¹⁶⁹, nem a emoção a ser sentida. Isto é evidente pelo que foi dito até aqui e também pela afirmação literal do filósofo de que nós nos “encolerizamos e tememos não por escolha deliberada (*aproairetôs*), ao passo que as virtudes são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada” (*EN* II 5: 1106a3-4). Isso se explica pelo fato de que “as virtudes e os vícios não são emoções (*pathê*), pois nós não nos dizemos ser bons (*spoudaioi*) ou maus (*phauloi*) conforme nossas emoções, mas conforme nossas virtudes e vícios; nem somos elogiados ou censurados por nossas emoções” (*EN* II 5: 1105b29-32). A nossa ação, uma vez sendo realizada voluntariamente, é passível de elogio ou censura, ou seja, ela é imputável. No entanto, os afetos (*pathê*), i.e., as emoções e os desejos, não são elegíveis. Não podemos escolher ter ou não certo desejo ou sentir ou não certa emoção aqui e agora. Por isso, assim como nós não somos elogiados ou censurados por termos simplesmente certa emoção, mas sim por agirmos sem moderação conforme certa emoção¹⁷⁰, tampouco poderíamos ser elogiados ou censurados por termos simplesmente certo desejo, mas por realizá-lo ou não¹⁷¹. Enfim, podemos ser completamente responsabilizados pelas nossas ações, uma vez que estas sejam voluntárias ou escolhidas deliberadamente, mas jamais pelos desejos.

¹⁶⁸ Sobre a prática de ações constituírem as disposições éticas, ver *EN* II 1: 1103a14 e ss.

¹⁶⁹ São muitas as passagens que dizem que o fim (*telos/hou heneka*) não é objeto de deliberação, mas apenas os meios (*ta pros ta tele*), cito apenas as mais significativas: *EN* III 2: 1111b26-27; III 5: 1112b11-12; VI 4: 1140a27-28; VI 9: 1142b33 e ss; VI 13: 1144a7-9; *EE* II 10: 1226a7-17; *Ret.* I 6: 1362a18. Ver o artigo de Pierre Aubenque, La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? In: *Revue des Études Grecques*, Tome LXXVI, Belles Lettres, 1965. Ver também do mesmo autor o capítulo dedicado à análise da *proairesis* em seu livro *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial, 2008.

¹⁷⁰ Cf. *EN* II 5: 1105b29-1106a2.

¹⁷¹ Esta inferência pode ser sustentada por outras passagens exteriores ao capítulo 5 do livro II da *EN*, mas também se sustenta por Aristóteles ter se referido, neste capítulo, ao apetite (*epithumia*) e à cólera (*orgê*), correlata do impulso (*thumos*), como componentes de sua lista de emoções, sobre as quais não há escolha deliberada possível e, portanto, responsabilização por senti-las (1105b22).

1.3. Objeção: o conceito de vontade

Sabemos que a escolha é necessariamente uma operação racional, pois é fruto de uma investigação deliberativa. Já o desejo é um movimento não racional capaz de ser persuadido pela razão. Tendo em vista que o objeto da escolha são os meios e o do desejo, o fim, verificamos que não seria possível escolher desejar certo fim. Todavia, uma objeção pode ser apresentada, a saber, se atribuirmos a Aristóteles o papel de inaugurador do conceito de vontade, teríamos que aceitar tal possibilidade.

Em outros termos, se fosse possível escolher o nosso ato de desejar certo fim, i.e., se fôssemos inteiramente responsáveis pelos nossos desejos, então deveríamos admitir que a natureza do desejo ou, ao menos, de um tipo de desejo fosse de ordem puramente racional e que, desse modo, Aristóteles teria formulado, em sua ética, o que desde a Idade Média ficou conhecido como o conceito de vontade¹⁷². Além dos medievais, o conceito de vontade fez fortuna entre os modernos e, como sabemos, continua imperante em nosso tempo. Sabemos que, para que haja liberdade, no sentido moderno do termo, é preciso haver um desejo que seja puramente racional ou uma faculdade racional que seja capaz de desejar de forma absolutamente autônoma, ou seja, é preciso haver o que se designa por vontade. Esse conceito pressupõe que o sujeito seja livre o suficiente para determinar racionalmente os fins de suas ações e não estar submetido a nenhuma espécie de necessitarismo imposto por um suposto mecanismo natural do desejo; caso contrário, a liberdade, no seu sentido moderno, ficaria comprometida. Pois bem, o conceito de vontade expressa a plena autonomia da razão sobre o desejo.

Se o desejo, pelo menos um tipo de desejo, a saber, o querer (*boulêsis*), não for ele próprio desprovido de razão, contrariando a natureza de seu gênero, ou seja, se o querer for uma espécie de desejo racional no sentido forte do termo, então esta seria, por sua vez, uma objeção de peso à tese aristotélica de que não é possível escolher deliberadamente o fim da ação. Isso porque, uma vez sendo de natureza racional, nada impediria que o querer fosse um modo de desejar da razão deliberativa, fazendo de

¹⁷² Sobre este ponto, ver Irwin (1992). Também Gauthier, brevemente nos diz que, “para os escolásticos, a *voluntas* é precisamente um desejo racional *no sentido de ele ser uma atividade da alma racional*, que possui em si mesma uma faculdade desiderativa distinta da faculdade desiderativa irracional, ideia totalmente estranha a Aristóteles (*tradução e grifo meus*)” (GAUTHIER, tome II, 2002, pg. 194). Ross, ao contrário, defende que a noção aristotélica de escolha (*proairesis*) é claramente uma tentativa de se formular o conceito de vontade (ROSS, 1923, pg. 207). Sobre este ponto, ver também Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles*, op. cit., 2007.

Aristóteles um precursor do conceito de vontade. Ora, não é por acaso que a *boulêsis* será traduzida por *voluntas* no latim¹⁷³. Esta aproximação entre *boulêsis* e *voluntas* se explica pelo fato de o querer ser o modo de desejar mais afeito à razão. Há passagens tanto na *Ética Nicomaqueia*, como no *De Anima*, que parecem justificar a interpretação de que o querer não seria apenas mais capaz de ouvir à razão do que os outros dois tipos de desejo, mas seria ele próprio a expressão de uma razão que deseja. Analisaremos, em seguida, cada uma dessas passagens, pois é preciso conceber se a racionalidade atribuída ao querer é por participação ou por essência. Com efeito, se for por essência, i.e., se o querer for essencialmente próprio da parte racional, então não teremos senão o que os escolásticos chamaram de *voluntas*.

É bem sabido que a interpretação de Tomás de Aquino, retomando, por sua vez, a ideia agostiniana da escolha, como um movimento ativo da vontade, consolida a tese racionalista de que a *boulêsis* aristotélica é um desejo próprio da parte racional da alma, portanto uma vontade. Para o filósofo medieval, a vontade é “o desejo proveniente da apreensão de um objeto de desejo segundo o livre juízo. E tal é o desejo racional ou intelectual que é dito vontade” (*Suma Ia IIae* q. 26a1). Por detrás deste conceito, há a crença de que somos agentes livres, no sentido de podermos escolher o que o nosso desejo irá desejar.

No fundo, o erro interpretativo consiste em confundir o ato de escolher realizar um desejo dentre outros com o ato de escolher o que iremos desejar. Escolher desejar é, certamente, distinto de escolher concretizar um desejo dentre vários outros, pois sabemos que é possível desejar sem ter que, necessariamente, realizar o nosso desejo. Seria, em verdade, contra intuitivo não fazer esta distinção entre desejar e satisfazer um desejo. Aristóteles nitidamente diferencia esses dois momentos, o do desejo e o da ação, atribuindo escolha apenas à ação. Podemos escolher agir, mas não desejar.

A responsabilidade moral incide exclusivamente na escolha por realizar ou não um desejo e de forma alguma na própria atividade de desejar, no próprio ato de desejar isto e não aquilo outro. Ou melhor, somos responsáveis por certos desejos recorrentes na mesma medida em que somos responsáveis pelas disposições que adquirimos, pois adquirimos voluntariamente as disposições a partir de ações voluntárias em certo sentido e não no seu sentido contrário. Ainda assim, não poderíamos precipitadamente dizer que os nossos desejos se reduzem àqueles postos pelas disposições adquiridas, por

¹⁷³ Assim os estoicos traduziram o termo *boulêsis*. Como já vemos em Cícero: “*voluntas est, quae quid cum ratione desiderato* (vontade é o que se deseja com razão)” (*Tusc.* IV 6 12).

isso, levando em conta o conjunto de todos os desejos, a responsabilização por eles é ainda menor do que aquela atribuída à disposição. De todo modo, é evidente que o desejo não está em nosso poder do mesmo modo que a ação. Como a ação pode ser escolhida deliberadamente, então dizemos que ela está inteiramente em nosso poder. Poderíamos dizer que o desejo está parcialmente em nosso poder na medida em que está em nosso poder escolher o início da constituição do caráter. Discorreremos melhor sobre este ponto mais adiante¹⁷⁴.

Ademais, o segundo problema da interpretação de Tomás de Aquino é identificar a vontade tanto com o querer, como com a escolha deliberada; uma vez que ela é tanto vontade do fim como dos meios¹⁷⁵. Aristóteles é claro ao dizer diversas vezes que o querer concerne ao fim e a escolha aos meios e que o querer (*boulêsis*) não é escolha deliberada. É claro que, segundo o estagirita, nós podemos, após a deliberação, passar a desejar os meios que realizarão certo fim e esta é a definição propriamente de escolha; porém, este desejo deliberado não é o mesmo que o desejo pelo fim. O primeiro será sempre uma decorrência do segundo, pois o desejo deliberado nada mais é do que o impulsionador para a primeira ação que realizará o fim. Como vimos, desejar ter saúde é distinto de desejar aqui e agora caminhar para ter saúde. Ninguém escolhe desejar ter saúde, mas escolhe-se caminhar aqui e agora para realizar este fim. É preciso primeiramente desejar ter saúde para que se possa desejar os meios em vista deste fim. Ninguém deliberaria sobre os meios para ter saúde se não quisesse ser saudável; tampouco desejaria realizar tais meios. Ademais, devemos desejar os meios para realizar um fim porque este fim é realizável por meios adequados. Se a vontade, por sua vez, é identificada tanto com o desejo pelos meios, como com o desejo pelo fim, então ela é identificada tanto com a escolha deliberada como com o querer. Eis a contradição: se a vontade é o querer, logo ela não poderia ser também escolha deliberada, pois, para Aristóteles, querer e escolha são claramente distintos¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Item 1.4.3 *O hábito* deste capítulo. Ver também *EN* III 5: 1114b30-1115a3.

¹⁷⁵ Tomás de Aquino é claro ao responder à questão sobre se a vontade incide apenas sobre o fim ou também sobre os meios em vista do fim: ela incide sobre ambos. Mesmo diante da objeção posta pela passagem da *EN* 1112b3-4, à qual o próprio Aquino se refere, a saber, que “a vontade (*boulêsis*) é do fim, enquanto a escolha é do que é para um fim” (*Suma*, Ia IIae q.8^o2); ele responde dizendo o seguinte: “se falamos de vontade referindo-se à faculdade, ela se estende tanto ao fim, como ao que é para um fim, pois toda potência se estende a tudo aquilo ao qual pode encontrar o aspecto de seu objeto; a vista, por exemplo, estende-se a tudo que participa de algum modo da cor. Por outro lado, o aspecto do bem (*ratio autem boni*), que é o objeto da faculdade da vontade se encontra não apenas no fim, mas também no que é para o fim” (*Suma*, Ia IIae q.8^o2). Cf. também em AQUINO, *Suma* Ia IIae q.12-13. Sobre este ponto ver IRWIN, 1992, pg. 460.

¹⁷⁶ Retomaremos adiante, com mais detalhe, esta distinção entre querer e escolha no item 1.4: *Solução: é possível desejar corretamente*.

Por fim, o conceito de vontade que Aquino atribui a Aristóteles comete duas extrapolações interpretativas, a saber: supor a existência de um desejo da parte racional, i.e., um desejo essencialmente racional e identificar, sob a rubrica da vontade, querer e escolha deliberada. Algumas passagens, todavia, podem induzir a esta leitura da *boulêsis* como *voluntas*, endossando a tese aquiniana, a saber: (i) *EN* I 13 1102b29-1103a1; (ii) *EN* III 2: 1111b20; (iii) *DA* III 9: 432b4-7.

A primeira delas, 1102b29-1103a1, faz parte do capítulo 13 do livro primeiro da *Ética Nicomaqueia*, capítulo em que o filósofo descreve a estrutura da alma humana para que o político compreenda como a virtude pode ser engendrada em nossa alma. A passagem referida explica como a alma se divide de modo a garantir uma possível participação da razão na parte desiderativa:

“É também manifesto que a parte não racional é dupla: o aspecto vegetativo em nada participa da razão. Ao passo que o aspecto apetitivo e, em geral, desiderativo participa de certo modo da razão ao lhe ser atento e obediente, assim como dizemos prestar atenção à razão do pai e dos amigos, mas não quando dizemos ter atenção na matemática. A advertência e toda censura e exortação indicam que a parte não racional é persuadida de certo modo pela razão. Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai” (*EN* I 13: 1102b29-1103a1).

O trecho que mais nos põe em dificuldade, 1103a1, poderia ser traduzido da seguinte forma: “Se for preciso dizer que esta parte tem razão (*to logon echon*), então seria também dupla a parte que tem razão: uma propriamente e em si racional, a outra como que capaz de ouvir de certo modo o pai”. Devemos entender a expressão “ter razão” de dois modos: no sentido estrito de possuir ele próprio razão (no caso, o intelecto), e no sentido mais largo de possuir razão por participação (no caso, o desejo)¹⁷⁷. Ou seja, se for preciso dizer que esta parte, a não racional, tem razão, então a parte desiderativa deve ser compreendida como tendo razão por participação e não por essência, como se ela pudesse ser, sob o aspecto do querer, essencialmente racional. Esta é uma interpretação possível, e que me parece mais adequada, pois nega a suposição de que a parte desiderativa teria um aspecto absolutamente racional, a saber, a *boulêsis*.

Como a parte desiderativa é híbrida, i.e., tanto participa da parte racional como da não racional, ela deve ser considerada em sua duplicidade. Trata-se de duas perspectivas possíveis para compreender a relação do desejo com as duas partes da

¹⁷⁷ Sobre estes dois sentidos de “ter razão” (*to logon echon*), ver Stewart, J. A. (STEWART, 1892, pg. 167). Gauthier, por esta mesma razão, interpreta “ter razão” por “tomar ciência” (GAUTHIER, 2002, pg. 98).

alma. Desse modo, se a tomarmos em relação à parte irracional, então ela deve ser considerada aquela que participa da parte racional, diferenciando-se da função vegetativa, que em nada participa da razão. Se a tomarmos em relação à parte racional, então ela deve ser considerada aquela que é naturalmente desprovida de razão, mas que pode participar da parte racional, diferenciando-se da função intelectiva. Nas duas perspectivas, o que há em comum é que a função desiderativa participa da parte racional e é exatamente esse atributo que a define, diferenciando-a tanto da função intelectiva, como da vegetativa. Ou seja, o desejo é naturalmente um movimento da parte não racional da alma, portanto ele é naturalmente desprovido de razão, mas capaz de participar da parte racional. Desse modo, acreditamos que Aristóteles não está preocupado em distinguir, nesta passagem, as três espécies de desejo para dizer que uma delas é essencialmente racional. Ele estaria antes procurando localizar o desejo em geral (*haplôs oretiktikon*) na alma humana diante da distinção das duas partes, a racional e a não racional¹⁷⁸.

O argumento é bem preciso: trata-se de distinguir a parte racional da não racional e localizar a desiderativa como uma parte híbrida que pode ser dita de dois modos. A conclusão também parece ser clara: há uma função anímica absolutamente irracional, a vegetativa; outra função absolutamente racional, o intelecto; e ainda uma terceira função que é híbrida, o desejo. Este, o desejo, não é nem absolutamente racional, nem irracional, mas pode ser dito não racional por ser desprovido, ele próprio, de razão, ou pode ser dito racional na medida em que participa da razão; afinal, o desejo pode participar da razão ao ouvi-la e obedecê-la¹⁷⁹. Fica, assim, descartada a interpretação que, por sua vez, induziria ao erro de atribuir a Aristóteles o conceito de vontade.

¹⁷⁸ Suscitar aqui, como fez Irwin (1992, pgs 458-9), o problema de classificar os tipos de desejo conforme a bipartição da alma e propor duas soluções interpretativas, a antirracionalista e a racionalista, significa suscitar um falso problema para a interpretação desta passagem. Isso porque a classificação, por si só, é problemática ao sustentar fórmulas reducionistas de um conflito que requer antes uma explicitação da complexa relação entre desejo e razão do que a simples tomada de posição em preferência por uma das interpretações. Enquanto a interpretação antirracionalista defende a tese de que o desejo é absolutamente avesso à razão, a racionalista afirma a existência de um tipo de desejo que seria essencialmente racional. Diante dessas duas interpretações, optamos por nenhuma, pois o desejo é naturalmente tanto desprovido de razão como capaz de participar dela.

¹⁷⁹ Em *EE* 1220b6-8, o filósofo também diz que “o caráter (*êthos*) é próprio da parte da alma não racional, mas capaz de ouvir a razão e ser conforme o que ela ordena”. Tomás de Aquino, (1993, §242), descreve com clareza esta passagem: “Uma parte da alma, a vegetativa, é irracional apenas. Outra parte é racional apenas, o intelecto e a razão. Ainda outra parte é em si mesma irracional, mas racional por participação, como a parte apetitiva e a desiderativa”. Veja também que a solução dada por Zingano (2008), nota 1102b13-14, se aproxima do que acabamos de argumentar.

A segunda passagem, 1111b20, é aquela que afirma que o querer não é escolha deliberada, “embora lhe seja evidentemente afim (*suneggus*)”. A passagem encontra-se no contexto em que a escolha deliberada é definida por exclusão dos possíveis candidatos. Depois de ter excluído a opinião, o apetite e o impulso, o filósofo argumenta pela exclusão do querer como sendo o *definiens* de escolha deliberada:

“Tampouco é querer, embora lhe seja evidentemente afim, pois não há escolha deliberada de objetos impossíveis e, se alguém declarasse escolher deliberadamente coisas impossíveis, pareceria insano, ao passo que há querer de objetos impossíveis (por exemplo: a imortalidade). E o querer diz respeito também àquelas ações que de modo algum são realizadas por si mesmo (por exemplo: querer que um ator ou atleta vença a competição); ninguém escolhe por deliberação, porém, tais coisas, mas aquelas que crê engendrar por si próprio. Ademais, o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim (por exemplo: queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes). Em suma, a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder” (*EN* III 2: 1111b20-30).

Esta passagem nos permite dizer que o querer é antes distinto da escolha deliberada do que idêntico a ela, visto que a intenção de Aristóteles é mostrar por que a escolha não pode ser definida como nenhum dos três tipos de desejo, nem mesmo o querer. Apenas uma leitura que queira ver no termo afinidade ou proximidade (*suneggus*) o conceito de identidade, proporia que o querer é um desejo da parte racional e, assim sendo, como interpreta Tomás de Aquino, tanto o querer (*voluntas*) como a escolha deliberada (*electio*) pertenceriam a uma mesma faculdade: à faculdade racional apetitiva, i.e., à vontade¹⁸⁰.

Porém, na mesma passagem, Aristóteles ainda esclarece que querer e escolha não são os mesmos, pois não dizem respeito aos mesmos objetos: o querer diz respeito a objetos possíveis e impossíveis, e apenas aos fins; a escolha concerne apenas aos possíveis e aos meios. Querer e escolha, portanto, são distintos por terem objetos distintos. Ademais, podemos dizer que eles também diferem por natureza, pois o querer é desprovido de razão, já a escolha é o resultado da operação deliberativa da razão. E se eles são distintos, a sua proximidade explica-se apenas pelo fato de o querer ser o tipo

¹⁸⁰ Como diz Aquino em sua interpretação desta passagem: “Ele [Aristóteles] diz, primeiramente, que a escolha (*electio*) não é a vontade (*voluntas*), embora ela pareça estar intimamente vinculada à vontade. Ambos pertencem a uma única potência, ao apetite racional que é dito vontade. Mas a vontade designa um ato desta potência que concerne ao bem em absoluto. A escolha designa um ato da mesma potência que concerne ao bem na medida em que ele pertence à nossa operação, pela qual nos ordenamos um bem” (1993, § 443).

de desejo mais capaz de ouvir à razão¹⁸¹, e não por que querer e escolha sejam expressões de uma mesma faculdade volitiva racional. Sendo assim, dizer que o querer é o modo de desejar mais capaz de participar de razão está definitivamente distante da inferência de que o querer é um desejo da parte racional e que, portanto, ele definiria ou expressaria o ato de escolher¹⁸².

Outro argumento adicional é que seria definitivamente estranho à ética aristotélica supor um tipo apenas de desejo como sendo capaz de ouvir à razão e, mais ainda, como se ele fosse uma espécie de desejo da razão. Primeiramente, se já é um erro dividir a alma em partes¹⁸³, seria, com mais razão, absurdo dividir a faculdade desiderativa, colocando o querer na parte racional, mas o apetite e o impulso na parte não racional; ou mesmo distribuindo o desejo em três partes, se reconheçêssemos três partes da alma, como fez Platão, em *República*, livro IV. Ao contrário, o desejo não se divide em partes, mas se diz de três modos, conforme a razão, o prazer e a dor, visto que o desejo (*orexis*) é tanto o querer (*boulêsis*), o apetite (*epithumia*) e o impulso (*thumos*)¹⁸⁴.

Este argumento adicional está presente na terceira e última passagem a ser analisada, *DA* III 9: 432b3-7, que, aparentemente seria problemática, porém parece contar a nosso favor. Aristóteles, após criticar a partição da alma, mostrando a dificuldade que decorreria para classificar as funções da alma como pertencentes seja à parte racional, seja à não racional, passa a mostrar que a mesma dificuldade ocorreria com a faculdade desiderativa:

“Além dessas <faculdades>, há a desiderativa, que parece ser distinta lógica e potencialmente de todas as outras. Certamente é absurdo distribuí-la em partes, pois o querer se engendra na parte racional e o apetite e o impulso na irracional. E se a alma fosse tripartida, o desejo estaria em cada parte” (*DA* III 9: 432b3-7).

¹⁸¹ Aristóteles é claro ao dizer no *DA* III 10 que “quando alguém é movido de acordo com a razão (*kata ton logismon*), ele também é movido de acordo com o querer (*kata boulesin*)” (433^a24-25). Sobre a natureza da *boulêsis*, ver o item *O querer*, no capítulo, *O desejo nas virtudes particulares*.

¹⁸² Além de Aquino, esta também foi a interpretação dada por Aspásio, explicada e contra argumentada por Zingano: “Aspásio baseia-se em III 5: 1113a11-12, ‘pois, julgando a partir do que foi deliberado, desejamos segundo o querer (75,10-11)’, mas, como ele mesmo observa, há uma outra versão, que se conclui por *kata ten boulesin*, ‘pois, julgando a partir do que foi deliberado, desejamos segundo a *deliberação*’. Nesta segunda versão, Aristóteles não está dizendo que, mediante deliberação, o agente lança-se à ação por um querer, como se a escolha deliberada fosse interna (unicamente) ao querer, mas que, qualquer que tenha sido seu desejo (querer, impulso ou apetite, os três tipos de desejo), o homem, tendo deliberado, age segundo sua deliberação, realizando (ou não) o objeto de seu desejo” (ZINGANO, 2008, nota 1111b20). Analisaremos esta passagem, III 5: 1113a11-12, mais adiante.

¹⁸³ Como diz Aristóteles em *DA* III 9: 432b3-7.

¹⁸⁴ Cf. *DA* II 3: 414b2; III 9: 432b3-7; *MA* 6: 700b17-18; *EE* II 7: 1223a26-7; II 10: 1225b25-6; *Ret.* I 10: 1369a1-4 e *EN* III 2: 1111b11-2. Sobre a natureza de cada tipo de desejo, ver próximo capítulo desta tese.

O trecho desta passagem que é mais avesso à nossa interpretação é aquele que diz que “o querer se engendra na parte racional e o apetite e o impulso na irracional (*en te toi logistikoi gar he boulêsis ginetai, kai en toi alogoi he epithumia kai ho thumos*)”. Primeiramente, temos que considerar que esta afirmação pressupõe uma suposição errônea de uma alma bipartida em racional e irracional, do ponto de vista da psicologia aristotélica¹⁸⁵. Se a alma fosse partida, seja em quantas partes fossem, duas ou três; o desejo, assim como a sensação e a imaginação estariam distribuídos pelas partes e seriam, eles mesmos, partidos. Chegar a esta conclusão é, de fato, um disparate. Aristóteles, como sabemos, quer preservar a unidade do desejo em *DA* III 10: 433b10-11; por isso, justamente o que ele não quer é pressupor uma partição da alma e, conseqüentemente, do desejo¹⁸⁶. Sendo assim, como já não é correto pressupor a partição da alma segundo o projeto do *De Anima*, menos ainda estaria correto pressupor uma partição das faculdades anímicas, como a da desiderativa. Ou seja, não parece ser razoável dizer que uma parte do desejo seria racional e outra desprovida de razão¹⁸⁷.

Se tivermos que assumir como tese aristotélica que o querer se engendra na parte racional, então deveríamos interpretar esta tese não a partir da bipartição do desejo, mas a partir do fato de que o objeto do querer, o fim ou o bem, é sempre constituído pelo pensamento ou pela imaginação (se esta for entendida como um tipo de pensamento). O modo pelo qual o querer pode ter como objeto um pensamento ou uma imagem racional do que é bom será tratado em outro momento¹⁸⁸.

Por fim, essas três passagens, se forem interpretadas como propusemos, confirmariam a tese de que o querer não pode ser assimilado ao conceito de vontade, pois esse tipo de desejo deve ser concebido como naturalmente desprovido de razão, visto ser esta a definição de seu gênero: o desejo (*orexis*). A sua diferença específica, por sua vez, é que ele é o tipo de desejo mais capaz de ouvir à razão, portanto mais capaz de participar da função racional. Como o seu objeto é o bem e a razão é a única

¹⁸⁵ Embora não seja errônea do ponto de vista político, como veremos adiante: item 1.4.3 *O hábito*.

¹⁸⁶ Esta é exatamente a interpretação de Ross desta passagem (ROSS, 1961, pg. 311-2).

¹⁸⁷ Muitos intérpretes pressupõem que o querer é um desejo da parte racional, desconsiderando assim todo o contexto argumentativo no qual está inserida esta passagem. Assim o fazem, claramente, Tomás de Aquino ao se referir ao querer como vontade: “a vontade é uma potência racional, pois está na razão, como é dito no livro III do *De anima*” (*Suma*, Ia IIae q.8^a1); além de outros, como Bodeüs (BODEÜS, 1993, pg. 241) e Fortenbaugh (FORTENBAUGH, 2006, pgs 61-7).

¹⁸⁸ Ver *EN* 1111b26, 1113a5, b3 e *Ret.* 1369b2-3. Vale a pena citar a interpretação de Nussbaum quanto a este ponto: “a observação de que ele está ‘in the *logistikon*’ (*Top.* 126a12-13 e *DA* 432b5), e de que o movimento conforme a razão é um movimento conforme a *Boulêsis* (433a22) devem significar não que a *Boulêsis* seja um desejo mais o raciocínio de como atingir o objeto, mas um desejo por um objeto privilegiado, que deve ser posto pela razão (*tradução minha*)” (NUSSBAUM, 1978, pg. 335). Esta questão será mais bem desenvolvida na análise dos tipos de desejos do próximo capítulo, item 2.2 *O querer*.

operação anímica capaz de apreender corretamente o bem, o seu objeto será um juízo de valor sobre o que deve ser feito, ou seja, o querer é um modo de desejar conforme a razão; no caso do virtuoso, conforme a reta razão.

1.4. Solução: é possível desejar corretamente

Mesmo não sendo possível escolher deliberadamente o que iremos desejar, devemos compreender o que significa desejar conforme a deliberação (*oregometha kata ten bouleusin*) (1113a13).

Remontando a ordem que vai do fim à ação, podemos inferir que, diante de certo fim, investigamos os meios para realizá-lo. Uma vez concluída a deliberação, escolhemos realizar ou não este fim. Se for escolhido, então significa que o que havíamos desejado estava em conformidade com a deliberação, i.e., foi aprovado como sendo moralmente bom e realizável por bons meios. Isso não significa que constituímos o fim desejado a partir do que foi deliberado, mas que, ao concluirmos a deliberação e escolhermos realizar o fim, o nosso desejo foi avaliado como estando em conformidade com a deliberação. Nas palavras do filósofo:

“Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (EN III 5: 1113a11-12).

O desejo pelo fim é o início da deliberação, caso contrário, não se deliberaria sobre nada. Ora, a deliberação não é senão encontrar os meios para um fim já dado. Uma vez concluída a deliberação e escolhidos os meios para se agir, passamos a desejar tais meios com vistas a realizar o fim desejado. Em suma, passamos a “desejar conformemente à deliberação”. Esta frase, portanto, parece se referir ao desejo aprovado pela deliberação e escolhido deliberadamente, ou seja, ao desejo pelo fim (querer, apetite ou impulso). Isso porque o fim desejado, uma vez escolhido, passa a ser *realizável por meios encontrados pela deliberação*. Se o próprio fim fosse objeto de deliberação, como diz Aristóteles¹⁸⁹, iríamos ao infinito e a deliberação seria vazia. Isso

¹⁸⁹ “Parece, então, conforme foi dito, que o homem é princípio das ações; o conselho concerne às coisas feitas por si mesmo; as ações são em vista de outras coisas. Portanto, não é objeto de deliberação o fim, mas as coisas que conduzem aos fins (...). Se sempre se tiver que deliberar, se irá ao infinito. O objeto de deliberação e o objeto de escolha deliberada são o mesmo, com a ressalva que o objeto da escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho. Cada um para de investigar como agirá quando traz para si o princípio e ao seu condutor: é isto, com efeito, o que é objeto de escolha deliberada. Isto fica

porque, se o fim fosse objeto de deliberação, então ele seria um meio para um fim que, por sua vez, seria um meio para outro fim e assim *ad infinitum*.

Do que foi argumentado até o momento, concluímos que à razão não cabe criar os próprios desejos¹⁹⁰, mas que o desejo pode desejar o que dita a razão e ser aprovado pela deliberação, portanto, escolhido. Desse modo, afirmamos haver a possibilidade de se desejar corretamente, o que significa dizer que o desejo, enquanto próprio da parte não racional da alma, pode participar da racional. Ou seja, ele é capaz de ser educado, de passar a ter prazer com o que a razão lhe diz que é preciso ter.

Com efeito, visto que a virtude é uma disposição adquirida por bons hábitos, devemos admitir que o desejo possa necessariamente ser educado. Para que o desejo seja educado, é preciso haver uma racionalidade capaz de educá-lo, visto que somente a razão é capaz de apreender verdadeiramente o que é bom. Tal racionalidade, como vimos, no início da formação do caráter é externa ao agente, pois a criança possui a razão apenas em potência; mas com o caráter já constituído, ela passa a estar sob o domínio do agente. Esta racionalidade prática própria ao agente moral adulto possui, ao menos, duas funções essenciais: uma responsável pela apreensão dos meios, a deliberativa, que não pode ser responsável pela apreensão do fim, e outra que deve ser responsável pela apreensão correta do fim. Afinal, pressupõe-se que apenas uma operação racional pode apreender verdadeiramente o bom fim. Esta última, a título de distinção da função deliberativa, nós a chamaremos de judicativa e o virtuoso é aquele que faz uso maximamente da racionalidade prática em ambas as funções, pois ele apreende verdadeiramente tanto o bom fim, como os bons meios.

Por isso, que o desejo seja capaz de ser educado é evidente a partir da figura do virtuoso. Sabemos que, para nos tornarmos virtuosos, temos tanto que incutir o hábito de desejar o que se deve, o que significa ter prazer e dor com o que se deve, como também sabermos escolher deliberadamente os melhores meios para se realizar o fim desejado¹⁹¹. O virtuoso delibera sobre como e quando se deve realizar um fim já posto e

também evidente pelas constituições antigas, que Homero cantou em poemas, pois os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido por deliberação. Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (EN III 3: 1112b32-1113a13).

¹⁹⁰ Em concordância com o que foi argumentado, Zingano afirma que “a razão prática tem um papel fundamentalmente avaliativo, podendo interferir de modo a abortar o que conduz ao desejo, mas não cabe a ela criar os próprios desejos”. E, continuando, “a razão parte de um fim posto pela disposição moral, ela não o gera puramente” (ZINGANO, 2008, nota 1112b11-12).

¹⁹¹ Ora, “é próprio da virtude ter prazer e dor com e como se deve” (EN IV 1: 1121a4-5). Várias passagens atestam o fato de a educação consistir em ter prazer e evitar a dor com o que se deve, como e

correto; caso contrário, se a deliberação não partisse de um fim belo (*kalos*) e bom (*agathos*), não poderíamos dizer que a deliberação pudesse ser boa no sentido moral do termo¹⁹². Portanto, para que um fim seja belo, o desejo deve ser educado a obedecer ao que dita a razão como sendo belo. A virtude, neste sentido, não é senão a realização de bons desejos a partir de meios também moralmente bons. Trata-se de compreender a virtude como uma disposição para sentir emoções e desejos adequados de modo a permitir que o virtuoso aja conformemente à reta razão¹⁹³.

Sendo assim, para sustentarmos a tese da possibilidade da retitude do desejo é necessário explicitar a condição desta possibilidade e a sua realização. Brevemente, a condição de possibilidade é garantida pela constituição natural da alma humana. E a realização desta possibilidade, pela educação do desejo.

1.4.1. *Condição de possibilidade: a natureza humana*

A concepção aristotélica de natureza humana permite que haja a educação do desejo, pois, na alma, a parte desiderativa é naturalmente capaz de obedecer à parte racional, o que é explicado em termos de relação entre pai e filho. Ou seja, a possível harmonia entre desejo e razão tem como condição a constituição natural da alma humana. A razão pode participar do desejo orientando-o, como um pai em relação ao filho; e o desejo pode participar da razão, como uma criança obedece ao pai.

Tendemos imediatamente a considerar esta explicação metafórica, porém, se notarmos bem, veremos que a explicação fundamenta-se no próprio processo formativo do caráter e, ao mesmo tempo, no amadurecimento da criança. No início, o desejo e o corpo são educados a partir de uma autoridade vinda de fora, mesmo porque, a criança, efetivamente, possui a faculdade racional ainda em potência; não podendo, ela mesma, fazer uso de sua racionalidade tal qual um adulto. A parte não racional precede à racional na geração do homem. A prova cabal disto é a de que o impulso (*thumos*), o apetite (*epithumia*) e o querer (*boulêsis*) pertencem à criança desde o nascimento, enquanto o raciocínio (*logismos*) e a inteligência (*nous*) serão desenvolvidos com a idade¹⁹⁴. Portanto, por natureza, há precedência do desejo em relação à razão. Por haver

quando se deve. Faço referência apenas às mais significativas: *EN* II 3: 1104b4-13; 1105a4-13; X 1: 1172a22-23 e III 12: 1119b8-12.

¹⁹² Ver *EN* VI 9: 1142b27 e ss.

¹⁹³ Ver *EN* II 6: 1106b36-1107a2 e II 9: 1109a20-25.

¹⁹⁴ “Como o corpo é primeiro do que a alma na geração, assim também é a parte que não possui razão em relação àquela que possui. Isto também é evidente, pois o impulso (*thumos*), o querer (*boulêsis*) e também

esta precedência, Aristóteles pôde afirmar seguramente que “as crianças e os animais compartilham do voluntário, mas não da escolha deliberada” (*EN* III 1: 1111b8-9)¹⁹⁵, e que “a escolha deliberada não é comum aos irracionais, apetite e impulso, porém, o são” (*EN* III 1: 1111b13-14). Ou seja, ao distinguir escolha do fim e desejo pelo fim, Aristóteles estabelece como sendo condição suficiente da ação o desejo de agir: princípio motor que está sob o poder do agente. Não é preciso raciocínio para agir, embora seja preciso para que os homens adultos possam agir corretamente.

Fica evidente, mais uma vez, que não é preciso haver escolha para haver desejo, pois, se fosse preciso, as crianças e os animais não seriam capazes de desejar e nem de agir voluntariamente.

1.4.2. Realização da possibilidade: a educação do desejo

A possibilidade de o desejo ser educado se realiza a partir de dois modos de atuação da razão sobre o desejo. O primeiro modo de atuação ocorre no período formativo da criança, segundo uma racionalidade que lhe é externa, ou seja, através de conselhos, censuras e elogios dos pais e concidadãos. Embora Aristóteles não forneça um nome para esta função, nós podemos denominá-la admoestadora. Assim, vai se disciplinando o desejo ao incutir na criança o hábito de bem agir e desejar.

Uma vez de posse da razão, o agente pode corrigir o seu caráter através da mudança de hábito, o que implica conhecimento de si. Isso porque, tendo bons hábitos e conhecendo a si próprio, o adulto pode educar seus próprios desejos. Neste caso, o segundo modo de atuação da razão parece ser primordialmente avaliativo e controlador. Podemos denominar tal função racional que foi concebida, mas não nomeada pelo

o apetite (*epithumia*) existem nas crianças assim que são geradas, enquanto a natureza do cálculo (*logismos*) e da inteligência (*noûs*) surgem com o crescimento delas. Por isso, primeiro é necessário que a disciplina (*epimeleia*) do corpo preceda à da alma, e, consequentemente, a disciplina do desejo preceda à da inteligência; mas a disciplina do desejo é em vista da inteligência e a do corpo em vista da alma” (*Pol.* VII 15: 1334b18 -28). Também em *MM* 1195b15, Aristóteles diz que “um filho é como se fosse uma parte do pai, até que ele atinja a maturidade e se separe dele. Desde então, ele passa a estar em uma relação de igualdade e paridade com seu pai”.

¹⁹⁵ Como sabemos, na *EN*, não é preciso que haja uma motivação estritamente racional para que o agente seja princípio da ação no sentido forte do termo; ao contrário do que vemos na *EE*, em que o voluntário é concebido como um ato de reflexão, pois “não dizemos que a criança age, tampouco o animal, mas o que já age por raciocínio” (*II* 8: 1224a28-30). Enquanto na *EN*, a condição para o ato ser voluntário é simplesmente que o princípio da ação esteja no agente e sob seu poder, ou seja, que ele não tenha vindo de fora exclusivamente, operando como uma causa mecânica necessária e coercitiva. Já na *EE*, o voluntário é associado com a noção de agir com reflexão, *kata dianoia*, embutindo já no voluntário a escolha deliberada. Neste sentido, podemos afirmar, sem hesitação, que é a *Ética Nicomaqueia* e não a *Eudêmia* que nos abre caminho para esta interpretação de que a razão não é capaz de criar os seus próprios desejos, distanciando Aristóteles do reduto ético calcado no conceito de vontade.

filósofo, de corretiva. Sabemos que a razão é capaz de avaliar a qualidade moral do fim e dos meios, bem como aprová-lo ou reprová-lo, i.e., escolher realizá-lo ou não.

Em suma, não apenas a sociedade é capaz de educar os desejos das crianças, mas os adultos também são capazes de educar seus próprios desejos. Assim sendo, a educação do desejo é a via pela qual a razão atua sobre o desejo, uma vez que, sem esta educação prévia, o desejo não é capaz de ter como objeto aquilo que a razão determina como sendo um bem.

1.4.3 O hábito

Quanto ao hábito, cabe ainda falarmos o que se segue. Aristóteles, na *Retórica* I 11, afirmou que o hábito é similar à natureza, o que ficou tradicionalmente conhecido na referência do hábito como uma espécie de segunda natureza¹⁹⁶. Se formos ao texto, veremos que o filósofo está investigando as causas da voluntariedade da ação. Ao descartar, das sete causas apresentadas (1369a7), o acaso (*tuchê*), a natureza (*phusis*) e a compulsão (*bia*), restam ainda quatro outras a serem investigadas: o hábito, a razão, o impulso e o apetite. O que nos interessa, porém, é compreender a semelhança e a diferença entre hábito e natureza. Se o que é feito por hábito é o que é feito de uma certa maneira muitas vezes, e o que é feito por natureza é o que é feito sempre, podemos compreender que a distinção entre hábito e natureza se encontra na frequência com que algo é feito. Isso porque “aquilo que é habitual é o que se tornou como que natural; pois o hábito é semelhante à natureza, já que a distância é pouca entre o *frequente* (*pollakis*) e o *sempre* (*aei*). A natureza concerne ao sempre e o hábito ao frequente” (*Ret.* I 11: 1370a5-9). Também no *De Memoria*, o estagirita diz que “o hábito é já uma natureza” (452a28). Entretanto, sabemos que é “mais fácil mudar o hábito do que a natureza” (*EN* VII 11: 1152a29-30). Isso porque o hábito é algo adquirido pela prática de ações em um sentido e não no seu sentido contrário, logo, também pode ser corrompido pela falta de prática ou pela prática de ações no sentido contrário àquele que se está habituado. Eis a semelhança entre hábito e natureza: ambos determinam a regularidade de uma ação ou movimento, e a diferença: o hábito é uma mudança que se engendra por certa regularidade, enquanto, a natureza é a permanência do que deve ser sempre o mesmo.

¹⁹⁶ As divergências sobre esta concepção de hábito como uma segunda natureza foram pontuadas por Pierre-Marie Morel em seu texto *L'habitude: une seconde nature?* In: MOREL, 1997.

Por isso, apesar de a disposição moral ser compreendida como uma espécie de “segunda natureza” por marca de sua regularidade e fixidez, ela jamais seria de ordem puramente natural. O que significa dizer que ela, ao contrário da natureza, está sempre aberta a uma possível mudança ou corrupção. Nas palavras do filósofo,

“nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima” (*EN* II 1: 1103a18-22).

Passar a se habituar a agir de certo modo é passar a ter prazer com certas ações. Ademais, como o apetite é o desejo pelo prazeroso, i.e., ele é o motivador da ação em função do que nos aparece como prazeroso, é preciso educar o apetite a ter prazer pelo que é verdadeiramente um bem. Desse modo, é preciso se habituar com as coisas que são boas, já que “o familiar e o habitual estão entre as coisas prazerosas, pois muitas coisas não são naturalmente prazerosas, mas o hábito as torna prazerosas” (*Ret.* I 10: 1369b18). Logo, certas ações, no início, são feitas compulsória ou penosamente até que elas se tornem habituais e prazerosas. Como bem disse Burnyeat: “Aristóteles sustenta que apreender a fazer o que é virtuoso, torná-lo um hábito ou uma segunda natureza é, entre outras coisas, apreender a ter prazer – o prazer apropriado – em fazê-lo” (BURNYEAT, 2010, pg. 166).

Como sabemos, a prática regular de certas ações determina que as disposições sejam de certa qualidade. Aristóteles é explícito ao dizer que “a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino (por isso requer experiência e tempo), ao passo que a virtude moral resulta do hábito” (*EN* II 1: 1103a15-17)¹⁹⁷. Tornamo-nos tal qual nos habituamos a ser. Assim, por nos habituarmos a temer ou sermos corajosos, tornamo-nos corajosos ou covardes;

“o mesmo ocorre no caso dos apetites (*epithumias*), assim como no caso das iras (*orgas*), pois se tornam uns temperantes e outros irascíveis, uns por persistirem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por persistirem de outro jeito. Em uma palavra: as disposições (*hexeis*) originam-se das atividades similares. Por esta razão é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância” (*EN* II 1: 1103b18-19).

Nesta citação, de suma importância para nossa reflexão, fica claro que é o hábito que engendra a disposição em desejar agir de certo modo. Estão aqui contemplados os desejos não racionais, o apetite (*epithumia*) e o impulso (*thumos*). Este último é

¹⁹⁷ Cf. também *EN* II 2: 1103b31-32.

considerado como sinônimo de cólera (*orgê*)¹⁹⁸. Vemos que tais modos de desejar são educados pela aquisição de disposições virtuosas; o mesmo pode ser inferido ao querer (*boulêsis*), na medida em que ele, assim como os outros dois tipos, faz parte do gênero desejo (*orexis*). Como exatamente tais desejos são educados será examinado no capítulo seguinte: *O desejo nas virtudes particulares*.

Que as disposições engendram-se por ações ficou evidente. O que não parece tão evidente é como os desejos se engendram a partir das disposições. Analisemos uma passagem que demonstra que nós somos inteiramente senhores de nossas ações e, uma vez que as disposições são constituídas por ações repetidas, podemos dizer que somos parcial e indiretamente senhores de nossas disposições. A passagem mostra que são as disposições que põem (*tithênai*) os desejos:

“Se, portanto, como foi dito, as virtudes são voluntárias, somos também causas coadjuvantes em certo sentido das disposições e, pelo fato de sermos de certa qualidade pomos (*tithemetha*) o fim que lhe corresponde. Os vícios também são voluntários, pois são similares” (EN III 5: 1114b23-25).

Desta citação, cabe enfatizar que Aristóteles apenas utiliza o verbo *pôr* ou *dispor* e jamais *escolher* o fim. Contudo, não nos esclarece o que significa dispor um fim, como isto ocorre, por qual faculdade; deixando esta investigação para o tratado psicológico, o *De Anima*, e para os psicofísicos, os *Parva Naturalia* e o *De Motu Animalium*. Para a disciplina ética não é necessário que se tenha um conhecimento das operações psicofísicas determinantes da ação; basta que se saiba o suficiente sobre a alma humana para que o político ou o legislador possa engendrar as virtudes nos cidadãos¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Sobre este ponto, ver o item 2.3. *O impulso e o apetite* do próximo capítulo desta tese. Ver também o artigo de Frère, J. Emportement et colère: thumos et orgê selon Aristote In: CORDEIRO, N. L. *Ontologie et Dialogue*. Paris: Vrin, 2000.

¹⁹⁹ Como diz Aristóteles: “deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos atividade da alma. Se é assim, o homem político deve evidentemente conhecer de certo modo o que concerne à alma, assim como quem vai curar os olhos de alguém também deve conhecer de certo modo todo o corpo, e tanto mais deve conhecer quanto mais estimada e melhor do que a medicina é a arte de política: os médicos cultivados empenham-se muito no estudo do corpo. O estudo da alma deve ser feito também pelo homem político, mas ele deve estudá-la em função destes objetivos e tanto quanto for suficiente em relação ao que analisa, pois examinar com minúcia talvez seja por demais dispendioso para o que se propõe” (EN I 13: 1102a14-27). O comentário de Aspásio a esta passagem reitera o argumento de que o estudo da alma deve ter apenas serventia prática, a saber, que o político possa tornar bons os seus cidadãos: “No caso, o político também deve conhecer a alma, se ele vai engendrar nela a virtude. Desse modo, nem o sábio, nem o cientista natural pensarão na alma com vistas às mesmas coisas que o político, pois o cientista natural conhece tudo sobre a alma em vista da própria contemplação e investiga o que concerne a ela exatamente, enquanto o político não o faz em vista da contemplação, mas referindo-se à virtude e em vista da virtude, e não é extremamente exato, mas apenas

Sendo assim, basta que o político conceba a alma como um objeto de investigação ética, ou seja, que ele saiba que a alma humana, aparentemente, possua duas partes, uma racional e outra desprovida de razão. Esta não seria uma inverdade, mas apenas um modo não tão rigoroso de tratar a natureza da alma, ou melhor, com exatidão distinta daquela do exame do verdadeiro físico. Basta saber que são distintas a função desiderativa e a racional (o que é o mesmo que dizer, porém em termos menos rigorosos, que são funções que pertencem a distintas “partes” da alma) para compreender que o desejo, embora desprovido de razão, seja naturalmente capaz de ouvi-la e que a educação do desejo significa o perfeito equilíbrio, próprio à alma virtuosa, entre desejo e razão. Porém, para a ciência natural, que realiza uma investigação minuciosa da alma humana, a bipartição é problemática²⁰⁰.

É também suficiente saber que, na prática, há conflitos entre o que diz nossa razão e ao que nos impulsiona nosso desejo. Não fosse assim, não censuraríamos as ações providas de emoções e desejos que são contrárias à razão, i.e., ao que consideramos racionalmente como um bem. Tampouco exortaríamos a bela harmonia entre desejo e razão que se expressa nas ações virtuosas. E se vemos que ora a parte desiderativa concorda com a razão e não há conflito, como no caso do virtuoso (*spoudaios*); ora a razão é instrumentalizada para a realização do desejo pelo prazeroso e não há conflito, como no caso do perverso (*kakos*) e do intemperante (*akolastos*); ora o desejo pelo prazeroso é refreado e controlado pela razão, como no caso do controlado (*encrates*); ora não é controlado, como no caso do descontrolado (*acrático*), e nestes dois últimos casos há conflito; então é possível concluir que esses fatos mostram, por eles mesmos, que a alma humana possui duas funções, a desiderativa e a racional, e que estas podem estar em harmonia ou em conflito²⁰¹. Com efeito, o conhecimento ético da alma tem a finalidade de compreender a possibilidade natural de se educar o desejo para engendrar a virtude.

na medida do que for suficiente para ele adquirir o conhecimento <relevante> da alma” (*tradução minha a partir do inglês*) (Aspásio, 2006, 34,34 – 35,5).

²⁰⁰ Em DA I 5: 411b5-30, Aristóteles rejeita qualquer partição da alma com o argumento de que assim se justificaria uma partição arbitrária, problemática para localização das diversas funções anímicas e que assim se poderia dividir, se a alma fosse divisível, ao infinito. A unidade da alma tem de ser garantida em si mesma, caso contrário, se algo além da alma garantisse a unidade de suas partes, perguntaríamos se este algo é, ele próprio, divisível e, se não, o que garantiria a sua unidade e assim ao infinito. Com efeito, a tripartição platônica da alma será explicitamente criticada em DA I 5: 411b4-6 e em DA III 9: 432a25-26. Sabemos que a tripartição da alma em racional, apetitiva e impulsiva se baseia em uma primeira versão corrente da bipartição em racional e não racional, sendo que esta última incluiria os chamados desejos não racionais: o apetite e o impulso. Sobre este ponto, ver a nota de Zingano (2008) 1102a27-28.

²⁰¹ Sobre este ponto, ver Aspásio, 2006: 35,32 – 37.

Enfim, a finalidade de tal conhecimento é prática, qual seja: saber como e por quais causas a virtude pode ser engendrada na alma. Saber apenas o que é a virtude, como o fez Sócrates, retira toda praticidade própria ao conhecimento no domínio ético. Aristóteles critica Sócrates ao dizer que “ele costumava investigar o que é a virtude, mas não como e de quais fontes ela surgia” (*EE* 1216b10-11; cf. 1216b19-22). Em *Mênon* de Platão, quando Sócrates é inquirido sobre se e como a virtude é adquirida (70a), ele responde que é impossível saber se e como a virtude é adquirida sem antes saber o que é a virtude (71a-b). Ora, mas se a virtude é conhecimento para Sócrates, conhecer é se tornar virtuoso. Evidentemente, Aristóteles critica essa doutrina socrática intelectualista com a sua concepção de hábito. Como ele próprio diz: “Sócrates pensou que as virtudes são operações racionais, pois todas são formas de conhecimento, mas, para nós, elas são com razão (*meta logou*)” (*EN* VI 13: 1144b29-30)²⁰².

Em suma, ao político cabe compreender que as disposições são constituídas pelo hábito e que são elas que põem os fins, e não a razão (*logos*) ou o intelecto (*nous*). Por isso, não é por determinação racional, ensino ou aquisição do conhecimento do que é correto a ser feito, mas por meio da educação pelos bons hábitos que é possível ao desejo vir a ser conforme a razão. Ou seja, é preciso que o conhecimento do bem venha a ser objeto de meu prazer e passe a compor a minha segunda natureza. Como bem disse Burnyeat:

“Pode me ser dito, e posso acreditar, que tais e tais ações são justas e nobres, mas não aprendi por mim mesmo (não guardei em meu coração, não fiz disso minha segunda natureza) que elas têm esse valor intrínseco até ter aprendido a valorizá-la (amá-las) por isso, com a consequência de que terei prazer em as praticar. A fim de entender e apreciar o valor que as torna em si mesmas prazerosas, tenho de aprender por mim mesmo a nelas ter prazer, o que exige tempo e prática – em uma palavra, *habituação*” (BURNYEAT, 2010, pg. 167).

Como vimos na passagem da *EN* III 5: 1114b23-25, são as disposições que põem os fins e as disposições são constituídas por ações das quais somos inteiramente causa, por isso, devemos dizer que somos apenas causa parcial ou coadjuvantes (*sunaitia*) das disposições e, conseqüentemente, do fim. Em outros termos, somos completa e diretamente senhores das ações e parcial e indiretamente senhores dos desejos. Com efeito, dizer que nossos desejos estão parcialmente sob nosso poder não

²⁰² Como disse Burnyeat: “Aristóteles conheceu o intelectualismo sob a forma da doutrina socrática de que a virtude é conhecimento. Ele reage enfatizando a importância dos começos e do desenvolvimento gradual de bons hábitos de sentimento” (BURNYEAT, 2010, pg.156).

significa dizer que o modo como o fim nos aparece nos seja absolutamente alheio, como se a aparição do fim fosse fruto de um fenômeno puramente natural.

Por um lado, contrariamente à posição naturalista, que assume a autonomia completa do desejo e a naturalização do fim; e, por outro, contrariamente à intelectualista, que assume a autonomia absoluta da razão e a constituição deliberativa do fim, Aristóteles se coloca numa posição intermediária ao pressupor que a constituição do desejo está parcialmente sob o nosso poder. Para que esta inferência fique ainda mais clara, vejamos a seguinte passagem:

“As ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, de um lado, somos senhores (*kupioi*) de nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas o acréscimo caso a caso não é distinguível, assim como ocorre nas doenças. Porque, porém, está em nosso poder nos comportarmos assim ou não assim, por esta razão são voluntárias” (*EN* III 5: 1114b30-1115a3)²⁰³.

Como foi dito na referida passagem, as ações são mais voluntárias que as disposições, uma vez que somos mais senhores dessas do que daquelas. Basta defender esta tese para negarmos uma concepção naturalista ou racionalista da constituição do fim. Aristóteles concebe que somos causa de nossa disposição inicialmente, pois agimos regularmente de certo modo e não de modo contrário, e assim adquirimos certa disposição ou tendência para agir e para desejar de certo modo (por exemplo, de modo justo e não injusto). Assim, podemos inferir que somos em parte senhores de uma certa regularidade de desejos, pois desejamos comumente aquilo com o qual nos habituamos a desejar.

De qualquer maneira, mesmo já tendo adquirido certo hábito, ainda podemos escolher se continuamos ou não a agir e a desejar de certo modo. O que não podemos escolher é se desejamos *isto aqui* (este objeto particular) que estamos a desejar agora, ainda que tenhamos todo o poder para decidir realizar ou não *isto aqui* que desejamos. Resumidamente, não podemos escolher o que iremos desejar, mas podemos escolher mudar nosso modo de desejar, o que significa mudar nosso modo de ser, nossa segunda natureza, nosso caráter. A princípio, sempre teremos a possibilidade de refrear certos desejos, de interromper o fluxo contínuo de desejos em uma certa direção. Para tanto, é preciso se controlar e agir como ordena a reta razão, contrariando um certo modo de desejar, como tipicamente faz o controlado (*encrates*). Este não age segundo a razão porque não mais deseja o que é contrário a ela, porém, diante do conflito entre dois

²⁰³ Tradução de Zingano (2008), modificada.

desejos, um segundo a razão e outro contrário a ela, vence o primeiro²⁰⁴. Já no caso do descontrolado (*acrático*) vence o desejo contrário à razão (*epithumia* ou *thumos*) sobre aquele que é segundo a razão (*boulêsis*)²⁰⁵.

Em suma, quando há conflito moral, temos tanto um fim desejado conforme a reta razão e outro contrário a ela. Por isso, quando Aristóteles diz que há conflito entre escolha deliberada e apetite, mas não entre apetites, devemos entender que há conflito entre querer certo fim (enquanto um desejo conforme a reta razão, portanto conforme a própria escolha deliberada) e ter apetite por outro fim (enquanto um desejo contrário à reta razão, portanto contrário à própria escolha deliberada)²⁰⁶. Para que haja harmonia e o conflito cesse, o apetite e o impulso devem estar suficientemente habituados a ouvir a razão, de modo que o desejo em geral (*orexis*), o que inclui os três tipos, esteja habituado a desejar conformemente à reta razão. Em suma, para entender o conflito moral não há necessidade de supor a existência de um desejo próprio da parte racional, basta supor a existência de um desejo conforme e outro contrário à parte racional. Por isso, mesmo que o conflito seja sempre um conflito de desejos, daí não se autoriza inferir que um seja próprio da parte racional; basta que ele seja o mais obediente a ela.

Por fim, vimos que é por meio do hábito que a razão penetra no desejo educando-o; visto que é a disposição adquirida por hábito que põe o fim e não a escolha deliberada.

²⁰⁴ Ver DA III 11: 434a12-14.

²⁰⁵ Na análise da justiça, livro V, capítulo 9, Aristóteles diz que não é possível agir injustamente contra si mesmo, ainda que seja possível agir voluntariamente contra o querer, como ocorre no caso do *acrático*. Sem especificar o que isso significa no contexto referido, vale destacar a afirmação *ipsis litteris* de que o *acrático* “age contrariamente ao querer (*para ten boulesin pratei*), já que ninguém quer algo que não pensa ser bom, mas o *acrático* faz o que ele pensa que não deve fazer” (1136b7-9).

²⁰⁶ Que o apetite não é contrário ao apetite, ver EN III 2: 1111b15-16. Que o descontrolado age por apetite e não conforme a escolha deliberada, ver 1111b13-14, embora faça a escolha correta (1151b6-7). Contrariamente à interpretação de Irwin (IRWIN, 1992, pg. 460), a qual justifica e endossa a concepção aquiniana de que a *boulêsis* é um desejo da parte racional, i.e., *voluntas*, a escolha não é um desejo sustentado pela *boulêsis*, pois é possível haver escolha a partir de todos os tipos de desejo. Por isso, ela é antes a desejada decisão em realizar os meios com vistas a um fim. O conflito moral próprio do *acrático* e do *enocrates* se traduz por um conflito de impulsos (*hormai*: 1102b21), mas não de um impulso vindo da parte irracional, da *epithumia* ou do *thumos*, e outro vindo da parte racional, a *boulêsis*; o que facultaria à parte racional a capacidade de desejar, como interpreta Irwin (*ibidem*, pg. 459). Há um conflito de impulsos que se traduz por um conflito de desejos, um conforme a razão, a *boulêsis*, e outro contrário à razão, a *epithumia* ou o *thumos*. Sendo assim, se, no *acrático*, vence o apetite, então é porque o apetite é mais forte do que o querer; já com o *enocrates* se passa o contrário, é o querer que vence o apetite.

1.4.4. *O conhecimento de si*

Como dissemos, há um segundo modo pelo qual a razão pode atuar sobre o desejo além daquele que é próprio do processo formativo do caráter. Este segundo modo se caracteriza pela possibilidade do adulto mudar as suas disposições já adquiridas, ou seja, de aperfeiçoar o seu caráter através da mudança de hábito, o que implica ter conhecimento de si. Para tanto, é fundamental que ele saiba para quais desejos ele tende, quais hábitos engendram tais desejos e como é possível efetivamente mudar de hábito.

Assim sendo, este segundo modo de atuação da razão, que parece ser primordialmente avaliativo e controlador, se expressa pelo que chamamos de conhecimento de si e cura pelo contrário. Nas breves palavras do filósofo dedicadas a esta questão:

“Devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros, para outros. Isto torna-se conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada” (*EN II 9: 1109b2-8*).

Visto que a virtude moral é um meio termo nas emoções (*pathesi*) e nas ações, conhecer a si mesmo nada mais é do que conhecer se as nossas disposições são excessivas ou estão em falta. Conhecendo primeiramente nossas tendências ou propensões, podemos realizar o que ficou conhecido na exegese por “cura pelo contrário”. O autoconhecimento não serve senão para que possamos mudar de hábito de modo a nos direcionarmos para a mediania e adquirirmos a disposição mediana, i.e., virtuosa. Em suma, toda cura pelo contrário implica conhecimento de si.

Há outras passagens em que Aristóteles acentua a necessidade do conhecimento de si para não cairmos em falta ou em excesso. Por exemplo, quanto à virtude da grandeza de espírito (*megalopsuchia*), o conhecimento de si é importante para não nos tornarmos alguém de baixa autoestima, de alma pequena (*mikropsuchos*); tampouco nos estimarmos em excesso e nos tornarmos presunçosos e ignorantes de nós mesmos²⁰⁷. Outro exemplo é o do esbanjador, pois Aristóteles nos diz que aquele que erra por excesso de generosidade pode se autoconhecer e se curar ao agir contrariamente ao seu

²⁰⁷ Cf. *EN IV 3: 1125a20-33*. Ver capítulo seguinte, item 2.4.4 *A grandeza de espírito*.

hábito; já o avaro é incurável²⁰⁸. Da mesma maneira, sabemos que o controlado ou descontrolado são curáveis, já o intemperante não.

O conhecimento de si significa ter consciência sobre as próprias disposições e de que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares, o que implica saber a quais desejos tendemos mais. Conhecer a regularidade dos desejos não é senão se dar conta da repetição de nossas ações. Uma vez tendo consciência desta tendência, deve-se procurar mudar, agindo no sentido contrário até encontrar o meio termo nas ações, assim como nas emoções e desejos. Tendo tais cuidados consigo mesmo, mais se é capaz de atingir o meio termo quanto ao prazer e à dor no que concerne às emoções e às ações.

Por isso, a educação do desejo daquele que ainda pode mudar de caráter implica autoconhecimento. Conhecer seus desejos, avaliá-los, corrigi-los, controlá-los quando preciso, parecem ser características próprias de nossa racionalidade. Como diz o filósofo, uma vez tendo conhecimento de suas tendências, não basta querer mudar²⁰⁹, deve-se agir para tanto, ou seja, deve-se educar o desejo para o meio termo. Ou seja, não basta querer (*boulêsis*) mudar para se mudar de fato; assim como não basta ao doente simplesmente querer se curar e não fazer nada para tanto. A percepção de si e a ação parecem ser as principais via de acesso da razão ao desejo.

Podemos concluir que não basta querer a mudança para mudar de fato, pois é preciso educar o desejo a desejar as atividades que levam a esta mudança; o que pressupõe começar a agir no sentido contrário ao que se costuma agir. Somente assim será possível passar a desejar no sentido contrário ao que se costuma desejar. Isso porque, o querer, tendo como objeto o que julgamos ser um bem, não é capaz de vencer o desejo pelo prazeroso (*epithumia*) ou o impulso de aversão ao doloroso (*thumos*). É preciso incutir o hábito de se desejar bem, incluindo aí os três tipos de desejo, mas sobretudo aqueles que são mais avessos à razão: o impulso e, ainda mais, o apetite²¹⁰. Não basta, portanto, querer apenas o que é bom. É preciso que isto também apareça como prazeroso, i.e., como objeto do apetite. Menos ainda basta saber que é bom para

²⁰⁸ Cf. *EN* IV 1: 1121a20 e 1121b11-14. Ver capítulo seguinte, item 2.4.2 *A generosidade*.

²⁰⁹ “O ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é a marca de alguém totalmente insensível; mais ainda, é irracional que o homem que comete uma injustiça não pretenda ser injusto ou que o homem que cai na intemperança não pretenda ser intemperante; se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser (*bouletai*) e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer” (*EN* III 5: 1114a13-15).

²¹⁰ Esta questão será tratada com mais detalhe no próximo capítulo, item 2.3. *O impulso e o apetite*.

desejá-lo, como queria Sócrates²¹¹. É preciso que o bem não seja apenas um objeto cognitivo, mas que se torne objeto de nosso desejo e parte de nossa segunda natureza. Enfim, para mudar é preciso conhecer-se a si mesmo, desejar mudar e praticar ações contrárias ao que se estava habituado. Portanto, ser diferente do que se é significa mudar de hábito.

1.5. Conclusão

Diante da busca central desta investigação, que visa determinar quais e como certas operações racionais atuam sobre o desejo no processo formativo do caráter, vimos que, ao menos duas delas são evidentes: a racionalidade dos outros que nos educam enquanto jovens, e a racionalidade que vamos aprendendo a usar para aperfeiçoar o próprio caráter. Vimos também que a ação é a via pela qual a razão pode atuar sobre o desejo, seja para criar ou para mudar hábitos adquiridos.

Em outras palavras, a educação moral serve para que o desejo passe a ouvir e a ter prazer com o que a razão determina como um bem. Resta ainda deixar claro que esta razão capaz de determinar o bem a ser desejado como fim da ação não poderia ser exterior ao agente, nem deliberativa. O desejo, uma vez educado, é capaz de ter como objeto o bem apreendido pela operação judicativa da razão. Sendo assim, podemos concluir que esta educação nada mais é do que uma preparação prévia necessária para que esta função racional constitua o fim da ação.

Apenas uma razão que esteja em harmonia com o desejo é capaz de atuar na constituição de seu objeto. Em outros termos, a função judicativa da razão só é capaz de participar do desejo *se e somente se* houver a educação do desejo. Chamamos de razão judicativa aquela que é própria ao agente moral virtuoso e que é capaz de apreender verdadeiramente o fim da ação. Aristóteles, é bem sabido, não nomeia tal tipo de função racional, mas pressupõe que apenas a razão pode apreender o bem verdadeiro nas circunstâncias particulares e que o desejo educado deve tomá-lo como seu objeto. Isso porque o desejo, ele mesmo, não é capaz de determinar o que é bom, mas apenas de perseguir o prazeroso.

A única indicação que o filósofo nos fornece é que o fim é *visto* pelo virtuoso e não escolhido deliberadamente por ele. Este parece ser um princípio adotado por Aristóteles, que não explica, mas apenas estabelece o pressuposto de que o virtuoso vê

²¹¹ Cf. EN X 8: 1179b2-4.

(*horan*)²¹² o que deve ser feito. Nós interpretamos que este pressuposto nada mais é do que a afirmação de que o desejo põe o fim que dita a reta razão em sua função judicativa e não deliberativa, uma vez que o fim não é constituído por escolha deliberada.

Quanto ao pressuposto, podemos esclarecê-lo se considerarmos que as circunstâncias que envolvem a ação não podem ser estabelecidas *a priori*, mas tão somente no momento da ação. Este parece ser claramente o motivo pelo qual Aristóteles afirma que a discriminação do que deve ser feito reside na percepção²¹³. Com efeito, é difícil determinar o meio termo, assim como é igualmente difícil censurar aquele que se distância do meio termo, visto que “não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação (*têi aisthêsei hê krisis*)” (EN II 9: 1109b21-3). Dizer que a discriminação do meio termo é matéria de sensação se justifica pelo fato de que o fim é uma circunstância particular determinável conforme a ocasião (*kata ton kairon*)²¹⁴, portanto, conforme a particularidade que exige a situação presente. Por isso, conceber um fim significa determinar racionalmente o que é preciso ser feito aqui e agora diante das circunstâncias que se apresentam aos nossos sentidos; seja em vista de sobreviver apenas, como no caso dos animais, seja em vista de bem viver, como no caso dos homens.

O desejo é capaz de imaginar como prazeroso qualquer objeto que assim lhe apareça como tal; porém, só é capaz de pôr o fim correto se o seu objeto for aquilo que ajuíza a razão como sendo verdadeiro. Enquanto o desejo não educado se guia pelo prazeroso, o já educado é capaz de ter prazer pelo que é racionalmente apreendido como um bem. O virtuoso é paradigmático para compreendermos o que foi dito, pois ele se encontra numa harmonia tal que o que a razão vê como sendo o melhor, o desejo deseja. Em suma, a educação moral parece ser condição simultânea da apreensão racional verdadeira do bem e do desejo que o toma como objeto, ou seja, o virtuoso vê e imediatamente deseja o que deve ser feito. E assim o faz porque está previamente disposto a fazê-lo. O virtuoso não poderia ver o que deve ser feito e não desejá-lo. Este seria o caso do vicioso que, mesmo sabendo o que deve ser feito, deseja e faz o

²¹² O virtuoso vê (*horan*) o que é bom a ser feito: EN III 4 1113a34 e vê corretamente (*horosin orthos*): EN VI 14 1143b14.

²¹³ Cf. EN IV 5: 1126b5 e II 9: 1109b23. Por isso, acertadamente, Burnyeat diz que “o nobre e o justo não admitem, segundo Aristóteles, formulações precisas em regras ou preceitos tradicionais (cf. I 3 1094b14-16; II 2 1104a3-10; V 10 1137b13-32; IX 2 1165a12-14). É necessária uma percepção educada, uma capacidade que vá além da aplicação de regras gerais, para dizer o que requer a prática das virtudes em circunstâncias específicas” (2010, pg.159).

²¹⁴ Cf. EN III 1: 1110a14 e 1111a19.

contrário. Também não poderia o virtuoso ver o que deve ser feito, desejar e não agir conforme o que deve ser feito. Este é o caso do descontrolado, que é impulsionado antes pelo desejo contrário do que conforme a razão. Também não poderia o virtuoso ver e agir corretamente, sem desejar o que é bom em vista dele mesmo. Este, como sabemos, é o caso do controlado, que age conforme a razão, mas sem desejar o fim virtuoso por si mesmo.

Em suma, não pretendíamos, com o presente texto, demonstrar como ocorre em detalhe o processo de formação da criança até a fase adulta²¹⁵, mas apenas examinar se e como a razão pode atuar sobre o desejo. Para tanto, bastou-nos distinguir dois momentos da formação: um anterior e outro posterior à educação do desejo. Ou seja, ao mesmo tempo em que a criança está sendo orientada pela autoridade exterior, ela vai gradualmente aprendendo a discriminar o certo do errado e assim ela vai criando uma espécie de sensibilidade moral e se tornando capaz de tomar decisões por conta própria. Por um lado, a criança está sendo disciplinada e se autodisciplinando ao praticar e manter por hábito o que aprendeu. Por outro, as leis, assim como todo elogio e censura, estiveram e sempre estarão presentes para regular o comportamento dos adultos por toda a vida²¹⁶.

A educação moral é justamente a realização da passagem entre o agir virtuosamente sem ser virtuoso ao agir virtuosamente sendo virtuoso; da passagem do agir por autoridade exterior ao agir em vista do fim virtuoso desejado por ele mesmo; do desejo pelo prazeroso ao desejo de ser virtuoso e feliz. Isso significa realizar plenamente o que se é, pois uma vez vindo a ser bom, o homem realiza plenamente sua função própria, a saber: viver conforme a sua racionalidade. Com efeito, a aquisição de virtude é condição necessária para a realização da racionalidade prática em seu grau máximo de autonomia, de modo que ela seja capaz de ver o fim correto e persuadir o desejo a buscá-lo, bem como deliberar sobre os melhores meios para realizá-lo²¹⁷. Por isso, podemos dizer, sem hesitação, que a finalidade da educação moral é tornar prática a função judicativa da razão, de modo que ela possa atuar sobre o desejo e ser efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim. A educação, como vimos, torna a razão prática correta, participativa, orientadora do desejo e este, por sua vez, torna-se mais capaz de ser conforme a razão.

²¹⁵ Para tanto, ver Sherman, N., cap. 5: *The habituation of Character* (In: SHERMAN, 1989, pgs 157-199).

²¹⁶ Cf. EN X 9: 1180a1 e ss.

²¹⁷ Como diz o filósofo: “este olho não adquire sua qualidade sem a virtude, como falamos” (EN VI 12: 1144a29-33). Ver também 1144b10-13 e b30-33.

A função judicativa da razão, uma vez vindo a ser reta, é capaz de discriminar corretamente as circunstâncias particulares de modo a encontrar o meio termo a ser desejado e almejado na ação. Esta retitude discriminativa, esta justeza e agudeza na razão apenas podem ocorrer naquele que está previamente preparado em termos afetivos, i.e., que seja afetivamente capaz de ver o melhor. Ou seja, o bom uso da razão está condicionado a um bem-estar afetivo. Trata-se, antes, de ser afetivamente capaz de ajuizar corretamente do que de ser racional o suficiente para dominar os afetos. Discernir as circunstâncias particulares e ver o meio termo a ser desejado é, sem dúvida, uma apreensão racional sustentada por certa disposição em assim apreender. Ou seja, para ver o que é bom a ser feito é preciso querer ver desse modo. É preciso ter um caráter virtuoso para ver por si próprio o melhor. Por isso, o caráter se expressa não apenas no que o sujeito faz, mas também no que ele vê que deve fazer.

Por exemplo, trata-se de ser colérico o suficiente para saber bem se vingar ou se defender de uma ofensa; de ser moderado o suficiente, i.e., na justa medida, para desfrutar, no momento oportuno, de prazeres saudáveis; de ser bem disposto a enfrentar a dor de modo a ver o que é corajoso a ser feito; trata-se de perceber que uma dada situação exige uma ação generosa e de desejar realizá-la, mas tal sensibilidade moral depende de já haver uma disposição generosa para tanto; e assim por diante com relação às outras virtudes particulares e suas respectivas emoções e desejos. As coisas assim nos aparecem conforme a disposição que temos em percebê-las e o estado afetivo em que nos encontramos. Isso que foi dito não é senão um desmembramento congruente à tese aristotélica de que todo bem é também bem aparente (*phainomenon agathon*), ou seja, todo bem real precisa ser apreendido verdadeiramente como tal e esta apreensão depende de uma disposição de bem desejar, i.e., de desejar retamente.

Daí podemos inferir que mais do que o conhecimento do que é certo, são os afetos que determinam o que é moralmente relevante; dentre eles, a voz pungente é a do desejo. É preciso haver engajamento afetivo para que a ação seja propriamente correta. Não se pode dizer que é a razão que conduz os afetos, como se estes apenas a seguissem. A razão só vê o que é certo porque estamos afetivamente propensos a ver. Os afetos, ao se constituírem como disposições, atuam como certos padrões ou regularidades; e estas nada mais são do que modos de raciocinar e perceber. Diante da exigência de uma tomada de atitude, a disposição de nossos afetos nos leva a ver o que é melhor a ser feito. Por isso, nenhuma ação que não seja afetivamente engajada ou

motivada poderia ser movida por princípios intelectuais; mesmo que tais princípios sejam práticos, i.e., decisões tomadas aqui e agora.

É neste sentido que cabe ressaltar o quão determinantes são os afetos para a apreensão e atribuição de valor moral à ação. Ora, é mais do que evidente que, segundo a ética aristotélica, as ações ocorrem em função dos afetos que estão em sua origem, pois estes dizem respeito ao prazer e à dor, i.e., ao desejo de busca e de aversão; e o desejo é princípio da ação.

Em uma única frase, podemos resumir o que foi dito até aqui, concluindo esta investigação: a ética de Aristóteles é uma ética da ação, porque esta é a única maneira da razão penetrar o desejo. Reiteramos, assim, a tese de que não é possível escolher deliberadamente o que desejar, mas é possível passar a desejar corretamente a partir da educação do desejo. Sendo assim, vimos que dois momentos distintos são estabelecidos: um em que o desejo não foi ainda educado e outro em que ele passou a ouvir e obedecer à razão. E isto na medida em que nascemos desprovidos de virtude e passamos, por hábito, a adquiri-la. Educar o desejo não é senão tornar-se moralmente virtuoso. Como o desejo é naturalmente a busca indiscriminada por prazer e a recusa de qualquer dor, educar o desejo significa educar a ter prazer e dor com o que se deve, como e quando se deve. O desejo, uma vez educado, tem como fim o bem agir²¹⁸ que será apreendido, na particularidade da ação, pela função judicativa da razão. O desejo não educado, por sua vez, é próprio das crianças e dos animais e dos adultos que vivem cegamente segundo os afetos, sem ter ideia do que é belo e verdadeiramente prazeroso²¹⁹, ou seja, são aqueles que visam o prazer de modo insaciável e indiscriminado: os adultos viciosos, como o perverso e o intemperante, e aqueles que ainda não são propriamente virtuosos nem viciosos, como os controlados e os descontrolados.

Vimos, portanto, a relação entre desejo e razão do ponto de vista ético, i.e., dissertamos sobre a condição de possibilidade de o desejo ser educado e passar a estar em harmonia com a razão e de como essa possibilidade se realiza. Resta examinarmos como tal educação se efetiva nas virtudes particulares, ao analisarmos que tipo de desejo está envolvido em cada disposição virtuosa, pois assim compreenderemos melhor o desejo em geral e sua relação com a constituição da virtude moral.

²¹⁸ EN VI 2: 1139b4-5: “*he gar eupraxia telos*”.

²¹⁹ Cf. EN X 8: 1179b11-16.

CAPÍTULO II

Os desejos nas virtudes particulares

2.1. Os tipos de desejos

Este capítulo visa iluminar o capítulo anterior – *A educação do desejo*, pois, tendo dissertado sobre a condição de possibilidade de o desejo ser educado e passar a estar em harmonia com a razão, veremos como tal educação concretamente se realiza nas virtudes particulares. Antes, porém, desta empreitada, cabe esclarecermos, em linhas gerais, a natureza dos tipos de desejo, uma vez que, para o estagirita, o desejo (*orexis*) é um gênero que subsumi três espécies, três modos distintos de se desejar, a saber: o querer (*boulêsis*), o apetite (*epithumia*) e o impulso (*thumos*). Passemos, neste momento, à compreensão dos tipos de desejo, pois que assim estaremos mais aptos a investigar como a educação dos desejos se exprime através da aquisição das virtudes particulares.

2.2. O querer

Como diz o filósofo no *De Anima* II 3, capítulo em que ele mostra como as funções anímicas estão distribuídas conforme cada gênero de ser vivo:

“As plantas possuem apenas a capacidade nutritiva; outros seres também possuem a perceptiva. E se há capacidade perceptiva, então há desiderativa (*to orektikon*). Se há desejo (*orexis*), há apetite (*epithumia*), impulso (*thumos*) e querer (*boulêsis*). Os animais possuem ao menos um sentido: o tato. E, por haver percepção, há prazer e dor, bem como o prazeroso e o doloroso. Como há tais coisas, há também apetite, pois ele é o desejo pelo prazeroso” (*DA* II 3: 414a33-b6).

Como é evidente neste trecho, além de outros do *corpus aristotelicum*²²⁰, o apetite é o desejo pelo prazeroso e todo ser vivo que possua sensação tem apetite. Desse modo, o animal tem sensação de prazer e dor e isto já é suficiente para circunscrever em sua natureza o desejo pelo prazeroso²²¹.

Como o apetite é o desejo pelo prazeroso, portanto, ele é a causa pela qual agimos em função do que nos parece ser prazeroso, é preciso educá-lo a ter prazer pelo que é verdadeiramente um bem. É preciso que o agente se habitue às coisas que são boas e que, inicialmente, pareçam ser neutras ou até penosas, já que “o familiar e o habitual estão entre as coisas prazerosas, pois muitas coisas não são naturalmente prazerosas, mas o hábito as torna prazerosas” (*Ret.* I 10: 1369b17-18). Por isso, certas ações, no início, são feitas compulsória ou penosamente até que elas se tornem habituais e prazerosas. A saúde (*hugēia*) e o conhecimento (*mathêsis*), como vemos em *EN* 1111a30-31, e a disciplina (*epimeleia*), o estudo (*spoudê*) e esforço intenso (*suntonia*), como é dito em *Ret.* I 11, 4, devem se tornar objetos do apetite.

Assim, o apetite, enquanto um desejo não racional (*alogos*), toma o que é prazeroso como aquilo que simples e naturalmente aparece ao agente como prazeroso. E o que nos parece ser prazeroso é o que nos parece ser bom, mesmo que não o seja. Todavia, com relação ao querer, o que parece ser bom constitui o seu objeto, mesmo que não seja tomado como algo em si mesmo prazeroso. A harmonia ideal entre os desejos, momento em que não há conflito moral, é justamente quando o que é bom também é o que aparece como prazeroso. Ou seja, é quando o querer e o apetite

²²⁰ Cf. *Top.* 140b27; *PA* 661a8; *Ret.* 1370a17 e 1369b15; *EN* 1111a32, b16 e 1151b11-12; *EE* 1223a34 e 1235b22. Ver também o comentário de Ross em sua nota 414b2 (ROSS, D. *De Anima: edited with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1961, pg. 222).

²²¹ Cf. *Somn.*, 454b24-33.

concordam sobre o mesmo objeto. A este respeito²²² é oportuno citar o comentário esclarecedor de Martha Nussbaum:

“A *epithumia* é um desejo pelo qual o agente é impulsionado ao que é prazeroso ou bom aqui e agora (*epithumêton men gar to phainomenon*) (...). Mas eles podem [*ta epithumêta*], certamente, também serem objetos de um desejo pelo prazer orientado e uma das tarefas da educação moral é torná-los assim. O objetivo da educação moral seria encorajar o máximo possível a coincidência entre os objetos da *boulêsis* e os da *epithumia*” (tradução minha) (NUSSBAUM, 1985, pg. 336).

O virtuoso, como é sabido, não apenas quer fazer o que é bom, como tem prazer com isso, visto que o que é bom lhe aparece como prazeroso. Isso não significa que o apetite, uma vez educado, passa a ser um desejo racional (*logos*), mas que ele passou a ser conforme a reta razão, i.e., ele passou a ser convencido ou persuadido por ela.

Tampouco o querer seria um desejo racional, como mostramos no capítulo *A educação do desejo*, embora seja o tipo de desejo naturalmente mais capaz de ouvir a razão. Porém, como seu objeto não é meramente o que é prazeroso, mas o bem ou o fim²²³ concebido pela razão, é evidente que os animais não possuem este tipo de desejo. Como é dito no *De Anima*: “quando alguém se move segundo o cálculo (*kata ton logismon*) também se move segundo o querer” (III 10: 433a24), justamente por ser este modo de desejar mais afeito à racionalidade; o que não significa dizer que ele próprio seja racional²²⁴.

2.3. O impulso e o apetite

O impulso é um tipo de desejo cuja natureza é de menor clareza e cujo objeto é de maior amplitude, se compararmos com o apetite e o querer. Se o apetite é claramente o desejo pelo prazeroso e o querer pelo bem, o impulso parece se referir, sobretudo, à dor. Ele é certamente associado à cólera (*orgê*) em *Retórica* 1369a4 e ao encolerizar-se (*orgizesthai*) em *EN* 1111a30-31.

²²² A questão da harmonia entre os tipos de desejo é tratada com mais minúcia no *Problema II: sobre o prazer nas atividades virtuosas e viciosas*.

²²³ Cf. *EN* 1111b26, 1113a5 e b3 e *EE* 1235b23 e *Ret.* 1369a2-3.

²²⁴ Para Platão, ao contrário, a *boulêsis* é claramente um desejo da parte racional da alma, que corresponde à sua função deliberativa; enquanto o impulso, quando educado, auxilia a razão a combater a parte apetitiva, responsável pelos prazeres corporais; o que fica explícito em seu diálogo, *A República*, livro IV 435ss. Também em *Górgias*, o apetite e o impulso são ligados ao corpo e o querer (*boulêsis*) é próprio apenas à alma, a qual, quando liberta do corpo, torna-se capaz de expressar o seu desejo plenamente racional pelo bem, pois que apenas a *boulêsis* é realmente um desejo e o seu objeto, o bem verdadeiro.

Aristóteles, todavia, parece não fornecer em nenhum lugar uma análise clara e conclusiva sobre este tipo de desejo; o que induz Urmson a declarar como pífio o seu papel na teoria ética aristotélica²²⁵. Por outro lado, surpreendentemente, Grönroos afirma que o impulso é o desejo cujo papel é central na ética aristotélica por ser ele pivô para a compreensão de como a razão participa da parte desiderativa²²⁶. Porém, não parece que seja possível atribuir este papel centralizador ao impulso; tampouco ele auxiliaria a razão para educar o apetite, função que lhe fora atribuída por Platão, no quarto livro da *República*: 440-441²²⁷. Sabemos que, dos três tipos de desejo, o querer é o desejo mais capaz de ouvir a razão. Portanto, é o querer que exprime maximamente a possível participação da razão na parte desiderativa.

Vejamos, em seguida, se o impulso e o apetite são igualmente capazes de ouvir a razão e qual seria o papel de cada um deles na tese aristotélica que, a meu ver, não arrogaria um lugar nem tão subalterno, nem tão favorecido ao impulso. O impulso, portanto, não parece assumir o glorioso papel daquele que preserva a razão ou a auxilia no combate aos apetites desviados, como gostaria Platão; tampouco estaria relegado ao esquecimento pela obscuridade de sua natureza. Este desejo, como há de se constatar, é menos avesso à razão do que o apetite, pois que ele a ouve em certa medida. Quando se trata de uma injustiça, parece ser mais justo e mais nobre ter cólera ou desejos impulsivos, do que meramente perseguir apetites sexuais. Sendo assim, em comparação ao apetite, sua desenvoltura parece ser mais elogiável e sua posição mais favorável no esquema geral da moralidade aristotélica; sem que ele, contudo, tenha que ser condecorado como o foi na *República* de Platão. Vejamos então, no que se segue, o papel de ambos os desejos comparativamente.

Há uma passagem em que Aristóteles diz que “é mais difícil combater o prazer (*hêdonê*) do que o impulso (*thumos*)” (*EN* II 3: 1105a7-8), uma vez que o prazer é algo

²²⁵ Ver Urmson, J. O. *Aristotle's Ethics*, cap. 3: Action and its Motives. Ed. Basil Blackwell, Oxford, 1988, pg. 41.

²²⁶ Ver Grönroos, C. Reason in Aristotle's Moral Psychology. In Sedley, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Ed. Oxford, vol. XXXII, 2007, pgs 251-271.

²²⁷ Como vemos na *República* de Platão: “Então o comandar cabe à razão, porque ela é sábia e cuida da alma toda, e à impetuosidade (*thumoeides*) cabe ser submissa à razão e sua aliada” (441e). E, mais adiante: “E essas duas partes <a racional e a impetuosa>, tendo sido assim educadas, verdadeiramente ensinadas e formadas para cumprir sua tarefa, governarão a parte apetitiva (*epithumêtikou*) que, em cada um, é a maior da alma e, por natureza, é insaciável de riquezas. Ficarão de vigia para que ela não se encha dos chamados prazeres do corpo e, ao tornar-se maior e mais forte, deixe de cumprir sua tarefa e, embora isto não lhe caiba por sua natureza, tente escravizar e governar as outras e subverta a vida de todos” (442a). É oportuno também comentar que, em seu diálogo *Fedro*, Platão compara os desejos não racionais a dois cavalos arredios ao domínio da razão que tenta comandá-los de modo a guiar a carruagem: o impulso é como um cavalo fogoso, mas obediente à razão, enquanto o apetite é como um cavalo esquivo, que puxa para esquerda, sempre tentando furtar-se ao comando da razão.

entranhado em nossa vida desde a infância. Este é um dos oito motivos fornecidos no capítulo terceiro do segundo livro da *Ética Nicomaqueia* para justificar que a virtude moral diz respeito aos prazeres (1104b10). Além deste, um outro motivo é o fato de que “o prazer acompanha todo objeto de busca, já que o belo e o útil aparecem como prazerosos” (1104b29). Como comenta Tomás de Aquino: “O prazer, de fato, acompanha tudo o que é elegível. Desse modo, o que é virtuoso é prazeroso para os homens porque é agradável à razão, e o útil também dá prazer por causa do benefício esperado” (§ 275). Isso significa que todo bem, ao ser objeto de busca ou de desejo, deve ter sido considerado como um bem *para mim*, um bem aparente, portanto, prazeroso; o que nos esclarece a afirmação subsequente de que “o prazer e a dor são padrões pelos quais orientamos, uns mais outros menos, nossas ações” (1105a4)²²⁸. Ou seja, desejamos realizar certas atividades ou ações por acharmos que são prazerosas e evitar outras por acharmos que são penosas. Por isso, distinguir corretamente o que é penoso e prazeroso é fundamental para orientarmos corretamente nossas ações. Uma vez que um bem real me aparecer como sendo bom, i.e., que eu passe a considerá-lo como um bem para mim, terei prazer em realizar boas ações e isto certamente é um sinal de que a virtude foi adquirida.

Sobretudo por essas razões fornecidas acima, podemos concluir que é muito mais difícil combater (*machesthai*) o apetite do que o impulso; o que exige toda disciplina (*pasa pragmateia*) possível quanto aos prazeres (1105a5). Devemos saber ser afetados da melhor maneira e nos comportarmos bem frente aos prazeres e as dores; porém, é mais difícil se disciplinar e cultivar bons hábitos com relação aos prazeres do que com relação às dores.

Mesmo que o apetite seja menos permeável à razão, mais entranhado em nossa vida e forçosamente determinante na escolha das ações, Aristóteles atribui voluntarismo à ação causada por ambos os desejos; embora a ação por apetite possa ser eventualmente mais voluntária do que a por impulso, como veremos mais adiante. Ambos os desejos são emoções ou afecções não racionais (*aloga pathê*) que também pertencem à natureza humana, “de sorte que também as ações por impulso e por apetite

²²⁸ A passagem completa é a seguinte: “também medimos as ações, uns mais, outros menos, pelo prazer e pela dor. Por isto, pois, é necessário que a inteira disciplina seja a seu respeito, pois não é de pouca importância no tocante às ações alegrar-se ou afligir-se bem ou mal. Ademais, é mais difícil combater o prazer do que o impulso, como diz Heráclito; a respeito do que é mais difícil sempre surgem arte e virtude, pois o bem é nestas condições o melhor. De sorte que, também por isso, toda disciplina diz respeito a prazeres e dores, no tocante à virtude como à política, pois quem se porta bem com relação a isso será um homem bom, quem se porta mal será mau” (EN II 3: 1105a4-13).

pertencem ao homem” (EN III 1: 1111b2-3). Tais ações são próprias ao homem no sentido do seu princípio residir nele (*hê arché en autôî*), ou seja, o agente sempre poderia ter agido de outro modo. Desse modo, o homem que age por impulso ou apetite não poderia ser considerado uma marionete vítima de seus desejos. Segundo a ética aristotélica, não é razoável atribuir impunidade a uma ação devido à cegueira de uma paixão ou cólera que venha acometer o agente. Parecer-lhe-ia pelo menos estranha a possibilidade de redução de pena do que entendemos hoje por crimes passionais. Dizer, portanto, que ambos os tipos de ações são voluntárias implica dizer que está em nosso poder e sob a nossa responsabilidade agir por apetite ou por impulso. E isso parece ser plausível mesmo que se assuma que um desses desejos – o apetite – seja mais avesso à razão.

É evidente, pois, que a voluntariedade incide antes sobre o poder de agir do que sobre o ato de desejar, ou seja, sempre podemos agir diferentemente do que agimos quando se trata de uma ação voluntária, seja qual for a natureza de sua motivação. Realizar uma ação voluntariamente significa realizá-la por motivação desiderativa; logo, o desejo, longe de ser causa da involuntariedade da ação, é antes um dos dois critérios para que ela seja voluntária, a saber: o princípio da ação deve estar no agente²²⁹, princípio este que não é senão o desejo do agente em agir.

Uma vez tendo esclarecido que a ação é voluntária, independentemente da natureza do desejo ser mais ou menos avessa a escutar e obedecer à razão, passemos, neste momento, ao ponto que nos interessa: em que sentido o impulso é menos avesso à razão comparativamente ao apetite? Esta pergunta só poderá ser respondida se analisarmos o capítulo 6 do livro VII (1149a25-1150a8), em que Aristóteles distingue a *acrasia* – o fenômeno do descontrole ou desgoverno – por apetite daquela por impulso, no intuito de assim delimitar a *acrasia* estrito senso (*haplôs*).

Depois de ter mostrado, no capítulo 5, que a *acrasia* é distinta da bestialidade, visto que seus objetos não são os prazeres bestiais, mas sim os corporais necessários, i.e., os mesmos do escopo da intemperança, Aristóteles conclui que toda *acrasia* que não tenha como objeto os mesmos da intemperança (*akolasia*) deve ser dita *acrasia* por metáfora e não estritamente ou sem qualificação (*haplôs*). Por isso, aquela por apetite é a *acrasia* estritamente e a por impulso só pode ser assim chamada metaforicamente.

²²⁹ O segundo critério é aquele que diz que o agente deve ter conhecimento das circunstâncias particulares em que a ação irá se desenrolar. Sobre a voluntariedade da ação, ver *Ética Nicomaqueia*, livro terceiro.

Tendo assim concluído o quinto capítulo, no capítulo subsequente, o filósofo expõe, através de quatro argumentos, a seguinte tese: o desgoverno por apetite é mais vergonhoso ou grave (*aischion*) do que o desgoverno por impulso. Com o intuito de bem distinguir e delimitar esses dois fenômenos de *acrasia*, as diferenças entre o impulso e o apetite serão pontuadas detalhadamente, como em nenhum outro lugar da *Ética Nicomaqueia*; o que nos interessará, sobremaneira, para elucidar as naturezas de tais desejos antes do que propriamente o fenômeno *acrático*.

No início do sexto capítulo, o filósofo afirma que é mais vergonhoso o descontrole por apetite do que por impulso, o que significa dizer que é mais grave, do ponto de vista moral, errar por apetite do que por impulso por quatro razões. A primeira (1149a25-b3) diz que, pelo fato de o impulso ouvir de certo modo a razão, e de o apetite não a ouvir em absoluto, conclui-se que a natureza do impulso é mais propensa a ser educada, a ouvir corretamente a razão do que a do apetite. Nas palavras do estagirita: “o impulso parece ouvir de certo modo à razão, mas a ouve incorretamente (*parakouein*)” (1149a26-7); já o apetite não a ouve de modo algum (1149b1-2) e, por isso, o descontrole em relação impulso é menos vergonhoso e grave do que por apetite. O impulso ouve de certo modo a razão; ouve como um servente que sai apressadamente antes de ter recebido a ordem inteira ou um cachorro que late ao primeiro toque na porta sem esperar para ver se é um amigo. Como nos diz o filósofo:

“similarmente, o impulso, devido ao calor e à impetuosidade de sua natureza, embora ouça, não escuta a ordem, e se impulsiona (*hormâi*) para a vingança. Isso porque quando a razão (*logos*) ou a imaginação (*phantasia*) diz que um ultraje ou um desprezo foi recebido, o impulso, como que tendo raciocinado que alguém desse tipo deve ser combatido, imediatamente se manifesta. O apetite, por outro lado, se a razão (*logos*) ou a sensação (*aisthêsis*) apenas diz que algo é prazeroso, ele se impulsiona para deleitá-lo. Portanto, o impulso como que ouve a razão de certo modo, mas o apetite não” (EN VII 6: 1149a30-6).

Como foi dito, enquanto no impulso atua a razão ou a imaginação, no apetite atua ora a razão, ora a percepção. O impulso, quando não educado, se precipita à ação antes mesmo de compreender ou obedecer ao que diz a razão. Por isso, ele não ouve ou não obedece inteiramente, mas apenas em parte ou de modo distorcido. Já o apetite sequer ouve a razão sobre o que é justo ou o que é preciso ser feito, mas apenas segue o que é prazeroso; seja isto que é prazeroso fruto de um pensamento ou da percepção atual. Portanto, não há contradição em dizer que um *logos* constitui o objeto do apetite e que o apetite não ouve de modo algum o *logos*, se, neste caso, entendermos que este último se refere ao *orthos logos*, à reta razão, àquela que apreende verdadeiramente o

que deve ser feito, e o primeiro se refere ao sentido corrente de *logos*, i.e., de um pensamento que concebe algo como prazeroso²³⁰.

Devemos também fazer outra ressalva quanto à afirmação de que o apetite não ouve de modo algum à reta razão, pois se trata do apetite do descontrolado e do intemperante e não do virtuoso; para este último, o apetite já está educado e não segue qualquer prazer, e sim aqueles que acompanham ações virtuosas. Todavia, em uma situação em que ambos os desejos não estão educados, o apetite deseducado é mais vergonhoso e censurável do que o impulso. Isso significa que é mais vergonhoso seguir simplesmente o que lhe dá prazer, ignorando ou negligenciando o que é correto, do que seguir em parte o que é correto. Assim, o desgoverno com relação ao apetite é mais vergonhoso ou censurável, portanto menos perdoável do que aquele por impulso.

Para entendermos por que o impulso deseducado ouve em parte ou de modo destorcido a razão, devemos supor, segundo Aristóteles, que o agente, quando se encontra sob um estado passional de excessiva cólera ou temor, tenha a sua capacidade perceptiva alterada e, portanto, a capacidade cognitiva em geral afetada, fazendo variar os seus julgamentos (*kriseis*)²³¹. No caso do apetite deseducado, ele não é sequer capaz de ouvir a razão. Ora, mesmo que a razão diga para “evitar isto, o apetite conduz para isto, pois ele pode mover cada parte do corpo” (*EN* VII 3: 1147a35-6). O apetite é ele próprio contrário à reta razão e a opinião que o acompanha é contrária apenas por acidente (1147b3). Neste caso, é por estar sob um estado passional intenso que o descontrolado tem sua percepção conduzida pelo seu apetite, fazendo com que o conhecimento conforme a reta razão permaneça em potência, não sendo senão atualizado apenas em palavras, e não em ação. A condição do descontrolado é similar à do adormecido, louco ou bêbado: todos são capazes de falar e reconhecer o que é certo, mas não são capazes de orientar suas ações conforme a reta razão (1147a10-20).

Teríamos que recorrer, portanto, ao estudo psicofísico para compreendermos como a percepção passa a ser governada pela imaginação, i.e., como ocorre uma ignorância (*agnoia*) momentânea nos estados passionais intensos: o que verificamos no fenômeno do descontrole (1147a10-b9). Assim como os que se encontram dormindo, loucos ou bêbedos, “pessoas em estados passionais (*en tous pathesin ontes*) estão na mesma condição; pois os impulsos e os apetites sexuais, além de outras afecções,

²³⁰ Sobre este ponto, ver também *Problemata* XXVIII, 3, 949b13-19, que diz que, no caso de *acrasia*, “os apetites são, de modo geral, contrários à razão (*para ton logon*), mas a cólera é com razão (*meta logou*); não uma razão que ordena a cólera, mas que sinaliza o insulto ou a acusação” (949b17-19).

²³¹ Sobre este ponto, ver *Ret.* II 1: 1378a19-22.

alteram o corpo e, em alguns casos, causam loucura” (1147a15-17). Ou seja, alguns estados passionais alteram o funcionamento regular do corpo e podem até sucumbir inteiramente à razão, levando à loucura, como nos casos de impulsos e apetites extremos (1147a11-8). Sabemos que são fortes os apetites que movem o descontrolado, na medida em que tal desejo é capaz de pôr cada parte do corpo em movimento (1147a35) e produzir um estado de ignorância momentânea ao ‘arrastar’ (*perielketai*) o conhecimento perceptivo (1147b18); ao contrário do perverso ou intemperante, que é movido por nenhum ou por fracos apetites (1148a18-20). Em suma, teríamos que, a partir da análise do *Tratado do Sonho*, compreender a atuação da função onírica da imaginação nesses estados passionais; estados nos quais a percepção é turvada pelos afetos, deixando de executar o seu papel de bem discriminar, prejudicando o agente e provocando consequências negativas à ação. Contudo, não parece ser o caso de termos que aprofundar a análise dos aspectos psicofísicos envolvidos em tais estados para fornecer explicações de ordem psicológica para o fenômeno da acrasia. Deixemos tal análise para outro momento.

Com relação ao trecho que estamos analisando, 1149a30-6, temos o ganho de compreender melhor a natureza dos desejos não racionais, cujo objeto pode ser constituído pela razão, imaginação ou sensação; sendo que o objeto do impulso é a dor do ultraje, insulto ou desprezo, e o do apetite é o prazer²³². Isso significa que o desejo não é simplesmente um movimento irracional no sentido de ser absolutamente fechado à atuação da razão em seu interior. O desejo é um movimento que surge a partir de um objeto concebido pela razão, imaginação ou sensação. É preciso haver uma consideração ou opinião sobre a dor ou o prazer para que haja desejo. No caso dos animais, certamente, esta consideração é apenas uma apreensão sensível, i.e., uma imagem formada a partir da percepção atual de algo prazeroso ou doloroso. Esta imagem é fruto da função denominada pelo filósofo de imaginação sensível. Já no caso dos homens, tanto a imaginação sensível como a racional podem constituir o objeto de desejo.

Em *De Anima* III 9-11, Aristóteles explica que a atuação da imaginação na constituição do desejo pode se dar de dois modos: enquanto imaginação racional ou sensível. Ora, sabemos que sentir prazer ou dor é diferente de considerar ou imaginar

²³² A definição de cólera da *Retórica* também confirma que a dor do ultraje, desprezo ou desdém é o objeto do impulso por vingança ou justiça, a saber: “Seja, então, a cólera um desejo acompanhado de dor de vingança por causa de um manifesto desprezo contra si mesmo ou contra alguém próximo, sem que o desprezo seja merecido” (*Ret.* II 2: 1378a30-2).

algo como prazeroso ou doloroso. O primeiro decorre de uma operação perceptiva; enquanto o segundo decorre de uma operação imaginativa (431a10-12). Imaginar algo como prazeroso é apreendê-lo como algo que será bom, logo, é desejá-lo. Há uma passagem decisiva para compreendermos que o desejo é uma imagem do que é percebido ou pensado como prazeroso, i.e., daquilo que nos aparece como um bem (*phainomenon agathon*):

“A sensação é, portanto, análoga à simples asserção ou simples apreensão pelo pensamento (*noein*) e quando algo é prazeroso ou doloroso, buscar e evitar são como afirmar e negar. Com efeito, sentir prazer e dor é exercer uma atividade, por meio da faculdade perceptiva, em direção ao bem ou ao mal. Nisto consiste o evitar e o desejar atual (*kat'energeian*); e não é distinta a faculdade desiderativa (*orektikon*) daquela que evita, nem é outra distinta da perceptiva (*aisthêtikê*); embora difiram quanto ao ser. E, para a alma pensante (*dianoêtikê psychê*), as imagens são como sensações presentes: quando afirma ou nega o bem ou o mal, evita ou busca (por causa disso, a alma nunca pensa sem uma imagem)” (DA III 7: 431a8-16).

Ser-nos-ia demasiado o empreendimento de compreender como exatamente a imaginação constitui o objeto de desejo, portanto, não faremos uma análise minuciosa de tal trecho. Ele nos é útil apenas para inferirmos que esta sua atuação no interior do desejo implica que o objeto desejado seja fruto de uma consideração imaginativa sensível ou racional; assim, estamos autorizados a fundamentar a tese de que o pensamento atua sobre o desejo quando afirma ou nega que algo é bom ou ruim, ou seja, quando imagina que algo é bom ou ruim, o que corresponde a uma sensação presente de que algo é prazeroso ou doloroso. Havendo tal sensação ou pensamento, cuja imagem é como tal sensação presente, o desejo de busca ou de aversão se segue²³³. Assim, podemos tomar como pressuposto que a imaginação sensível, i.e., de uma sensação presente, ou a imaginação racional, i.e., de um pensamento, cuja imagem é como uma sensação presente constitui o desejo. Este pressuposto é fundamental para conceber a natureza do desejo como sendo permeável à razão, ou seja, para compreender que a razão pode efetivamente participar da parte desiderativa através de uma operação imaginativa. Esta operação racional que atua via imaginação na constituição do desejo, como já vimos, não é a deliberativa, mas não poderia deixar de ser algum tipo de operação racional, pois que é um juízo acertado sobre o que é bom que constitui o bom fim. Tal operação foi denominada no capítulo anterior, *A educação do desejo*, de judicativa.

²³³ Veja o que o filósofo afirma sobre a conexão das funções anímicas como a sensitiva, imaginativa e desiderativa: “se há sensação, então há imaginação e desejo; pois onde há sensação, há também prazer e dor, e onde eles existem, também existe necessariamente apetite” (DA II 2: 413b22-24).

Até o momento, vimos que ambos os desejos são motivadores de ações voluntárias, mas que a ação por apetite é mais censurável do que a por impulso, visto que o apetite em nada ouve a reta razão, enquanto o impulso a ouve de alguma maneira. Mesmo assim, a natureza de ambos os desejos é capaz de ouvir a reta razão, ou seja, é capaz de ser educada, visto que tanto o objeto do impulso, como o do apetite, podem ser constituídos por uma apreensão racional do que é verdadeiramente um bem.

Tendo feito a análise da primeira razão para a tese central do capítulo 6 do livro VII e de suas consequências para o entendimento da natureza desses dois desejos, passemos para a análise da segunda razão, fornecida em 1149b4-13, a saber: o erro por impulso é mais desculpável ou perdoável do que aquele cometido por apetite excessivo, uma vez que “o impulso e o temperamento ruim (*chalepotês*) são mais naturais do que o apetite por objetos excessivos e desnecessários” (1149b7-9). Ou seja, a cólera ou o impulso são mais próprios de nossa natureza do que os apetites desviados. Por isso, Aristóteles afirma que é mais comum existir o colérico do que o apático, uma vez que a vingança é uma emoção mais própria à natureza humana do que a sua absoluta ausência (1126a30). Diríamos o mesmo com relação aos apetites por prazeres necessários e não excessivos, ou seja, que eles são próprios, ou melhor, *mais* próprios à nossa natureza do que os excessivos. Por exemplo, são prazeres necessários aqueles relacionados à comida, bebida e sexo, i.e., aqueles relativos ao tato e ao paladar, mas que visam exclusivamente a preservação da vida (1147b23). Ademais, a privação desses objetos necessários naturalmente causa dor e até o perecimento. É por isso que o tato, órgão primário e primordial para a vida do animal, é fundamental para evitar a dor que pode ser, inclusive, fatal se o sensível tátil for excessivo (por exemplo, o calor, o frio e a dureza ou agudeza de um objeto)²³⁴. O prazer necessário é aquele que acompanha atividades que preservam a vida, sendo assim conforme a natureza.

Quando se trata da busca do prazer pelo prazer, independentemente de sua necessidade para a preservação da vida, temos não mais o prazer necessário desejado em função da vida, mas aquele que é desejável por si mesmo (*ta haireta kath'auta*) e, por isso mesmo, suscetíveis de excesso (*hyperbolên*)²³⁵. Os apetites por prazeres desnecessários e excessivos são normalmente entendidos como antinaturais, i.e., como contrários à natureza humana, à nossa racionalidade; e são, certamente, adquiridos por

²³⁴ Ver *DA* III 13: 435b14. Como diz o filósofo: “um ser que não tenha sensação, no contato com as coisas, não poderá evitá-las ou capturá-las. E, se assim for, será impossível para o animal preservar-se” (*DA* III 12: 434b16-18). É por isso que o animal “tem tato sobre o prazeroso e o penoso, por meio do qual pode perceber o que é prazeroso na comida e ter apetite e mover-se” (*DA* III 13: 435b22-4).

²³⁵ Ver *EN* III 13: 1118b16-19 e VII 4: 1147b23 e ss.

maus hábitos. Logo, o impulso é mais natural do que o apetite excessivo, pois sobre este último somos, em parte, responsáveis em senti-lo por termos praticado maus hábitos. Visto que o impulso é mais natural que o apetite excessivo, concluímos que é mais desculpável (*suggnômê*) uma ação motivada pelo primeiro do que pelo segundo.

A terceira razão, 1149b14-20, afirma que a manifestação do impulso, bem como da emoção correspondente, a cólera, é clara ou transparente (*phaneros*); enquanto a manifestação do apetite é ardilosa ou manipuladora (*epiboulos*) por iludir, enganar, incitar. Desse modo, o descontrolado por apetite é mais injusto do que o por impulso. Neste trecho, Aristóteles compara o apetite com Afrodite, dizendo que sua natureza é como a da deusa “tecedora de enganos/ nascida em Cyprus” (1149b16). Homero, por sua vez, diz que sua “fita bordada” (*kesto*) é “incitação que rouba as inteligências mais sábias” (*Ilíada*, XIV, 217). Já o impulso, cuja natureza é antes impetuosa (*tachutêta*) do que manipuladora, se mostra como tal. Sua natureza é a do combate, da luta, da guerra. Sua sede é por justiça, por vingança. Sua manifestação surge da dor da injúria, desprezo, ultraje. Já a natureza do apetite é a da sedução, da manipulação, da trama. Seu objeto é o prazer, mesmo que para isso tenha que lançar mão do ultraje, do engano, da ilusão. Portanto, sua manifestação surge do prazer de, se for o caso, ultrajar, ludibriar, seduzir. Analogamente, em uma situação de traição, diríamos que o impulso é mais natural à vítima do ultraje, enquanto o apetite, àquele que ultraja. Com as palavras do filósofo, fazemos jus à nossa interpretação: “ademais, ninguém ultraja sofrendo, e todo aquele que age por cólera (*orgê*), age sofrendo, e aquele que ultraja, age com prazer” (1149b20-21)²³⁶. Logo, como é dito em seguida no texto, quanto mais injusto for o ultraje, mais justo é o encolerizar-se e, certamente, o impulso suscitado ao ser vítima de um ultraje é mais justo do que o apetite em ultrajar. Isso significa que a ação por impulso é, em certa medida, uma ação coagida pelo sofrimento, i.e., ela é, em parte, uma reação a um insulto ou desprezo desmerecido, portanto, o seu objeto é uma injustiça ou uma aparente injustiça²³⁷. Enfim, ela parece ser, neste caso, menos voluntária que a ação por apetite, pois nesta última nenhum tipo de provocação injusta a motivou, nem pesa sobre o agente qualquer sofrimento. Por isso, a gravidade moral do

²³⁶ O mesmo é dito em *Retórica* II 3: 1380a34-36.

²³⁷ Que o objeto do *thumos* é uma injustiça também é dito em *EN* V 8: 1136a29: *epi phainomenêi adikiai hê orgê esti*.

erro cometido por uma ação voluntária prazerosa é mais grave do que aquele cometido por uma ação voluntária dolorosa²³⁸.

A quarta e última razão, 1149b20-26, é a de que a traição ou ultraje (*hubrizei*) é cometido antes por prazer do que por dor; logo, antes por apetite do que por impulso. Por esta razão, além das outras três, a ação indevida cometida por apetite é mais injusta, vergonhosa, grave, portanto, menos desculpável do que a por impulso. Por isso, a *acrasia* estrito senso é por apetite e é similar ao vício no sentido de ser uma das três disposições a serem evitadas (o vício, a *acrasia* e a bestialidade) (1145a15-16) e que, portanto, deve ser censurada. Uma das diferenças fundamentais entre a ação descontrolada e a viciada é que a primeira é apenas voluntária, enquanto a segunda é deliberada. Ademais, o descontrolado não é vil como um vicioso, nem sua capacidade de escolher deliberadamente está moralmente corrompida, mas enfraquecida por ser em parte vil (1152a16-17).

Podemos endossar essa análise comparativa entre o apetite e o impulso a partir do exame das virtudes particulares, sobretudo da temperança e da coragem, pois a tese de que a intemperança é mais voluntária do que a covardia se fundamenta na ideia de que a ação por apetite é mais voluntária do que a por impulso: “pois uma é por prazer, e a outra por dor e o prazer é buscado (*haireton*), enquanto a dor é evitada (*pheukton*)” (EN III 12: 1119a21-22).

2.4 As virtudes particulares

No que se segue, examinaremos como os desejos devem funcionar na constituição das virtudes morais particulares, sobretudo nas virtudes fundamentais da parte não racional: a coragem e a temperança. As outras virtudes particulares serão analisadas de modo breve e tendo em vista apenas o nosso atual propósito investigativo; com exceção da justiça e da amizade, para as quais o filósofo reservou livros inteiros: o quinto para a justiça e o oitavo e novo para a amizade. A análise de como o desejo está presente nestas duas virtudes mereceria um capítulo à parte, visto a sua complexidade. O nosso intuito, no presente momento, é apenas ilustrar a educação dos desejos na constituição de algumas virtudes morais particulares e, para tanto, bastou-nos abordar

²³⁸ Tomás de Aquino defende que a ação por impulso é uma ação mista de voluntário e involuntário (1993, § 1396). Todavia, nós preferimos optar por uma interpretação de graus de voluntariedade; mesmo porque, na ação mista, a coação extrema parece sempre estar em jogo, o que não é o caso para toda e qualquer ação por impulso.

brevemente o que o próprio filósofo denominou de quadro ou diagrama (*diagraphê*) das virtudes particulares²³⁹, estas mesmas examinadas em detalhe do livro III, 6, até o final do livro IV. Sendo assim, parece ser oportuno que nós analisemos brevemente os tipos de desejos presentes nas virtudes morais, visto que a análise de cada virtude e o modo como o desejo se manifesta em cada uma nos dará maior conhecimento sobre o caráter (*êthos*) e o desejo (*orexis*) em geral. Nas palavras do filósofo: “nós conheceremos melhor a respeito do caráter ao examinarmos cada um de seus detalhes; desse modo, acreditaremos que as virtudes são mediedades se assim constataremos em cada caso” (*EN* IV 7: 1127a15-18). Outra justificativa para o exame das virtudes particulares, desta vez de cunho metodológico, é fornecida em II 7, a saber: as virtudes particulares são apresentadas com vistas a mostrar que cada uma é uma mediedade entre dois extremos, pois:

“é preciso que *isso* seja expresso não somente de modo geral, mas deve também aplicar-se aos casos particulares, pois nos discursos relativos às ações, os gerais são mais vagos, ao passo que os concernentes às partes atingem mais a verdade: com efeito, as ações dizem respeito às coisas particulares, devendo harmonizar-se a elas (*grifo meu*)” (*EN* II 7: 1107a27-32).

Entendemos por *isso* (*toûto*), da citação acima, a definição de virtude moral fornecida no capítulo anterior. Quanto ao gênero da virtude, sabemos que todas são disposições. Quanto à diferença específica, que são disposições medianas. Por fim, a definição propriamente de virtude moral é a seguinte: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, mediedade delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente” (*EN* II 6: 1106b36-1107a2)²⁴⁰. Como vemos, além de ser uma disposição mediana, a virtude é uma disposição em agir bem, portanto, em agir conformemente à escolha deliberada (*hexis proairetikê*), pois ela foi engendrada primeiramente pelo hábito de ações virtuosas não propriamente virtuosas e, posteriormente, aprimorada e mantida por ações propriamente virtuosas, i.e., ações oriundas da boa escolha deliberada. Isso pressupõe

²³⁹ Cf. *EN* II 7: 1107a32-33. A *EE* também apresenta um quadro similar em II 3: 1220b38-1221a12, denominado esquema (*hupographê*).

²⁴⁰ Optamos por mediedade, segundo a correção de Aspásio, ao entendemos que o particípio feminino dativo *hôrismenêi* (delimitada) se liga à mediedade, que também está no dativo, e não à disposição, que está no nominativo. Com efeito, é o termo médio que é “como a reta razão prescreve” (*EN* VI 1: 1138b20; cf. 1138b29), logo, o caráter mediano da disposição virtuosa e não simplesmente o fato de ser uma disposição pressupõe, além da prática de bons hábitos, o exercício da reta razão. Ou seja, é porque a virtude é uma disposição de certo tipo, i.e., mediana, que ela é delimitada pela razão do prudente e não por ser simplesmente uma disposição. Sobre as justificativas para que o termo disposição seja a melhor opção, ver Zingano, *ad loc.*, 2008.

que a aquisição plena da virtude moral implica a atuação da reta razão própria do prudente, conjuntamente com a prática de bons hábitos, pois apenas a retitude na razão pode determinar corretamente o bom fim e os bons meios e, conseqüentemente, a boa escolha²⁴¹.

Em suma, são quatro os elementos que compõem a sua definição: (i) a virtude moral é uma disposição e não uma capacidade (*dunamis*) ou uma emoção (*pathê*), tampouco ela é um estado (*diathesis*) passageiro, como quando dizemos dos estados passionais; (ii) ela é uma disposição oriunda do hábito de se realizar ações deliberadamente virtuosas e não apenas voluntariamente; (iii) ela é uma disposição mediana entre dois extremos constituídos pelos vícios da falta e do excesso; e, por fim, (iv) a sua mediedade é determinada pela reta razão, ou seja, as ações que engendram a disposição mediana devem alcançar um meio-termo determinado pela reta razão, o que implica dizer que o fim a ser realizado teve de ser escolhido deliberadamente do mesmo modo que o prudente escolheria.

Contudo, é preciso esclarecer que nós não trataremos de todos os seus elementos, mas apenas daquele que caracteriza a sua quiddidade, a saber, o seu atributo de mediedade, pois o exame das virtudes particulares parece explicar bem em que sentido a virtude pode ser definida como uma mediedade²⁴². Com efeito, as virtudes “dizem respeito ao intercurso com as palavras e as ações (1108a10)”, e, também “dizem respeito a emoções” (1109b30), pois “a virtude moral é uma mediedade no sentido de ser um meio termo entre dois vícios: um por excesso e outro pela falta; e é tal mediedade por mirar o meio termo nas emoções e ações” (1109a20-2). Isso significa que a virtude é uma disposição mediana com relação às palavras, ações e emoções, ou seja, que a mediedade se aplica a esta matéria (as palavras, ações e emoções).

A ressalva que deve ser feita, contudo, é com relação às emoções, pois a virtude não pode ser dita uma emoção (*pathê*) mediana nem a capacidade (*dunamis*) de sermos afetados pelas emoções. Ela é uma disposição em agir bem ou mal com relação às

²⁴¹ Ver *EN VI 1 e 2*. O capítulo anterior, *A educação do desejo*, também aborda a necessidade da reta razão e do reto desejo para a escolha ser boa.

²⁴² Logo depois de ter fornecido a definição de virtude moral, o filósofo nos diz que a mediedade é a sua essência ou quiddidade: “É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência (*ousia*) e pela fórmula que exprime a quiddidade (*to ti ên einai*), a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice” (*EN II 6: 1107a2-6*).

emoções. Por isso, não somos elogiados por sentirmos ou desejarmos de certo modo, mas por agirmos de certo modo diante de nossas emoções e desejos²⁴³.

Sendo assim, a característica essencial da virtude é a sua mediedade, pois ela é uma disposição em agir na justa medida com relação às emoções. Podem ser virtuosas, portanto, nossas ações e palavras, mas não as nossas emoções. Mesmo assim, podemos dizer “que há também mediedade nas afecções e no que é acerca das emoções, pois o pudor não é uma virtude, mas o pudico é louvado” (1108a31). Sabemos que o pudor ou a vergonha (*aidos*) não é uma disposição virtuosa, mas sim uma emoção mediana entre o despudorado, aquele que em geral não tem pudor, e o acanhado, aquele que tem pudor em relação a tudo. Porém, por que seria o pudor uma emoção e não uma virtude? Podemos supor que o filósofo acredite que nós não podemos constituir uma disposição em agir bem com relação ao pudor, pois ou temos pudor e isso já significa agir bem ou pelo menos não agir mal por constrangimento; ou não temos pudor e somos acanhados ou despudorados. Trata-se, portanto, de ter ou não pudor e não de se portar bem ou mal com relação ao pudor. Em suma, o pudor é uma emoção a partir da qual não se constitui uma disposição, seja virtuosa ou viciosa, porque não podemos desejar e praticar ações para sermos pudicos²⁴⁴, assim como podemos fazer em relação a outras emoções ou afecções, como a cólera, o medo, o apetite. Como veremos na análise do livro IV, capítulo 9, o pudor se engendra a partir do medo de ser censurado ou desonrado. Ele é uma emoção antes necessária à educação do jovem, que por pudor evita praticar atos vis, do que para um adulto; a não ser que este adulto seja um controlado (*enkratês*) que, por pudor, se controle para não agir erradamente. No mais, o virtuoso, supostamente, não sente pudor, pois não há do que se envergonhar de suas belas ações.

Do mesmo modo, a indignação (*nemesis*)²⁴⁵ é dita uma emoção e não uma virtude. Certamente uma emoção mediana, portanto elogiável, pois se encontra no meio termo entre a inveja (*phthonos*) e a malevolência (*epichairekakia*). Trata-se de uma emoção, pois somos afetados, sentindo prazer ou dor, diante do êxito ou fracasso de pessoas próximas. Não nos esforçamos para nos tornarmos indignados por prática de ações, como ocorre com a constituição de qualquer virtude; ou sentimos indignação ou

²⁴³ Como foi dito claramente em *EN* II 4 (1105b20-1106a10).

²⁴⁴ Como diz Ross, o pudor e a indignação são “duas qualidade que não são virtudes, pois elas não são disposições da vontade (*will*). Estes últimos são estados medianos e são louvados, mas eles são estados medianos de emoção e não atitudes da vontade em relação à emoção. Em *Ética Eudêmia* (III, 7), o pudor e a indignação são concebidos como qualidades instintivas a partir das quais se engendra respectivamente a temperança e a justiça” (ROSS, 1923, pg. 209).

²⁴⁵ A indignação não é discutida na *EN* IV e sim na *Ret.* II 9.

não sentimos. Sentir apenas prazer ou dor, sem promover ações ou discursos, não provoca nenhum dano ou benefício ao outro; logo, não se trata de se comportar bem ou mal, mas de ter ou não certa emoção, de indignar-se ou não corretamente. Como nos diz o filósofo:

“Quem tem indignação aflige-se em face dos que imerecidamente têm êxito; o invejoso, excedendo, aflige-se de todos; <quem tem indignação aflige-se ante os que imerecidamente fracassam,> o malevolente está tanto em falta quanto ao afligir-se que mesmo se alegra” (EN II 7: 1108b1-6).

Em suma, a indignação não implica necessariamente uma ação, tampouco o pudor. Por isso, devem ser entendidas como emoções que não engendram disposições. Emoções que, certamente, revelam de algum modo o zelo pelo outro, no caso da indignação, e o zelo em não cometer ações censuráveis, no caso do pudor.

Com relação à cólera, que também é uma emoção, ocorre diferentemente, pois não se trata de ter ou não cólera – todos nós a temos naturalmente; mas de se portar bem ou mal com relação a ela. Nas palavras de Aristóteles:

“Por disposições <entendemos> aqueles estados em função dos quais nos portamos (*echomen*) bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizarmos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente (*mesôs*), bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções” (EN II 4: 1105b26-29).

Enfim, tendo distinguido disposição e emoção, bem como a relação entre elas, fica evidente que a virtude é uma disposição em agir moderadamente, ou melhor, na justa medida com relação às emoções. Agir moderadamente implica agir conforme o justo meio, este mesmo determinado pela reta razão.

A partir da leitura do capítulo nove do livro segundo, bem como dos últimos capítulos do livro terceiro e de todo o quarto livro da *Ética Nicomaqueia*, podemos notar que as virtudes se distinguem pelos seus objetos. Podemos dizer que todas dizem respeito ao se dispor e se portar bem com relação ao prazer e a dor, portanto, com relação sobretudo ao impulso e ao apetite. As disposições corajosa e tolerante são a expressão, por excelência, da ação virtuosa referente à dor, pois que o seu objeto é o enfrentamento correto da dor²⁴⁶. Também podemos afirmar que é a disposição temperante que mais diz respeito à ação virtuosa referente aos prazeres do tato e do paladar, pois que o seu objeto são os prazeres que pertencem às atividades como comer, beber, e fazer sexo.

²⁴⁶ Como diz Ross, ter coragem “é essencialmente o encarar daquilo que é doloroso” (1923, pg. 209).

As outras virtudes também concernem ao prazer e à dor, ou seja, às emoções e ações acompanhadas de prazer ou dor, mas se referem, por sua vez, a outros objetos que não o próprio prazer e a própria dor. Assim, três virtudes - a temperança, por um lado, e a coragem e a tolerância, por outro - dizem respeito respectivamente ao prazer e à dor ou cólera. Além do prazer, outros dois objetos são essencialmente objetos de busca para os homens: a riqueza e a honra. Assim, duas virtudes concernem aos bens materiais: como a generosidade e a magnificência. Ainda outras duas dizem respeito às honras: como a magnanimidade e a ambição adequada. Por fim, seguindo a classificação de Ross²⁴⁷, três outras virtudes dizem respeito ao convívio com os outros, às relações sociais, a saber: a sinceridade, o bom-humor e a amabilidade²⁴⁸. Quando o objeto é a verdade, a disposição é a da sinceridade ou veracidade. Quando se trata do agradável no que diz respeito à diversão, a disposição mediana é aquela que pode ser denominada de bom-humor; e aquela que diz respeito ao que é agradável na vida em geral pode ser compreendida como amabilidade. Quanto ao que é justo, a disposição correspondente é a justiça.

2.4.1 A temperança e a coragem

Sabemos que a temperança (*sôphrosunê*) e a coragem (*andreia*) são fundamentalmente virtudes da parte não racional da alma²⁴⁹, sendo a segunda, uma disposição mediana entre a covardia (*deilos*) e a temeridade (*thrasus*) e, a primeira, uma disposição mediana entre a intemperança (*akolasia*) e o vício pela falta que não possui nome, embora o filósofo nos diga que tal disposição em deficiência é rara e que esta pessoa que não sente prazer algum sofre uma espécie de anestesia ou insensibilidade (*anaisthêsia*), podendo ser denominada insensível (*anaisthêtos*)²⁵⁰. Também sabemos que os desejos são da parte não racional da alma e que dois deles, o apetite e o impulso, são mais avessos à razão do que o querer. O impulso e o apetite se distinguem um do outro por várias características, mas sobretudo por seus objetos. O objeto do impulso é a dor e o do apetite, o prazer. Por isso, como veremos, a temperança se constitui a partir

²⁴⁷ Ross estabelece três agrupamentos para as várias virtudes particulares: o primeiro diz respeito aos sentimentos de prazer, dor, medo e cólera; o segundo, aos dois principais bens buscados pelos homens: a riqueza e a honra; e o terceiro, às relações sociais (1923, pg. 209).

²⁴⁸ Em concordância com Ross, Gauthier afirma que essas três virtudes são virtudes da vida social e podem ser compreendidas por “veracité, amabilité et enjouement” (2002, tome II, pgs 304-305).

²⁴⁹ Cf. *EN* III 10: 1117b23-25.

²⁵⁰ Cf. *EN* II 7: 1107b8.

da educação do apetite; enquanto a coragem, a partir da educação do impulso, do desejo de aversão ou de enfrentamento da dor, sendo a mediania entre o medo (*phoberon*) e confiança (*tharrê*). Isso porque o excesso de medo, a fuga da dor que deve ser enfrentada, constitui a falta de coragem, i.e., a covardia. Já o excesso de confiança, o enfrentamento da dor que não deve ser enfrentada, constitui o excesso de coragem, i.e., a temeridade. Em nossa análise, não tomaremos apenas o sentido estrito de coragem, cujo objeto se restringe ao enfrentamento da dor da morte e em que ser corajoso propriamente significa não temer uma morte gloriosa em batalha; também aceitaremos o sentido largo do corajoso, cujo objeto inclui enfrentar corretamente certos perigos, pobreza, ações vis, doenças, mesmo que estas ações não coloquem em risco a vida (1115a25-b5). Os corajosos por homonímia, cujo fim da ação não é o próprio ato corajoso, descritos em III 8 (1116a16-1117a28), foram excluídos da análise, pois o nosso intuito é empreender uma análise mais abrangente da natureza e da atuação do impulso. Veremos, assim, que o impulso educado pode ser entendido enquanto um ímpeto para enfrentar corretamente a dor atual ou a do perigo iminente, como faz o corajoso, mas também para o encolerizar-se na justa medida diante de uma dor sofrida por um desprezo ou ultraje desmerecido, como faz o ponderado ou tolerante.

No caso do enfrentamento correto da dor, o filósofo nos diz que “é por enfrentar (*hupomenein*) a dor que, como foi dito, os homens são chamados corajosos” (*EN* III 9: 1117a34). Já com relação à cólera, ele nos diz que:

“há também excesso, falta e mediedade, mas como praticamente eles não têm nome, chamemos quem está no meio termo de ponderado (*praos*) e a mediedade de ponderação; dos extremos, seja quem excede irascível (*orgilos*) e o vício, irascibilidade; quem está em falta, apático (*aorgêtos*); a falta, apatia” (*EN* II 7: 1108a5-9).

Sendo assim, o impulso educado é aquele que consegue conviver bem com a dor presente, passada e futura. Ou seja, ser educado quanto ao impulso é saber encontrar a justa medida para a emoção e o desejo de agir em relação à dor. É, enfim, tornar-se corajoso e ponderado.

Aristóteles, ao mostrar que a coragem por impulso apenas deve ser dita coragem por homonímia, torna evidente que a ação corajosa não é uma ação naturalmente impulsiva, mas uma ação impulsiva racionalmente orientada, pois, certamente, a coragem não pressupõe o nosso desejo de enfrentamento da dor *in natura*, mas que ele seja educado, i.e., orientado pela razão que visa o belo:

“A coragem por impulso parece ser mais natural, e, quando acrescida de escolha deliberada e finalidade, ela é de fato coragem. Os homens, portanto, como os animais,

também sofrem quando estão coléricos, e sentem prazer quando se vingam. Aqueles, porém, que lutam por causa dessas coisas, embora valentes, não são corajosos, pois não lutam pelo que é belo (*kalos*), nem como dita a razão, mas por emoção (*pathos*)” (EN III 8: 1117a2-9).

Ou seja, não basta ter naturalmente o impulso de enfrentar a dor ou ser capaz de sentir cólera para ser corajoso. Se bastasse o *pathos*, o desejo impulsivo que nos é natural, sem que ele fosse lapidado pela razão, admitiríamos a coragem por impulso como sendo propriamente coragem. Se assim fosse, teríamos que naturalizar a virtude e atribuí-la igualmente (e não apenas por homonímia) aos animais. Por exemplo, animais que enfrentam aqueles que o feriram são ditos corajosos, pois de fato o corajoso é impetuoso e é característico do impulso enfrentar o perigo (1116b24-1117a9). Porém, ao contrário dos animais, “os corajosos agem por causa do belo, embora o impulso opere conjuntamente neles; e os animais agem por causa da dor, pois eles atacam por terem sido feridos ou por temerem” (1117b31-33).

Uma vez tendo excluído a coragem por impulso da definição própria de coragem, o filósofo passa a criticar aquela assim referida por temperamento ou tipo sanguíneo (*euelpides*): ambas devem ser consideradas casos de coragem por homonímia. O texto segue, assim, criticando justamente a insuficiência da explicação naturalista, mas agora se referindo ao fisiologismo de se atribuir coragem ao homem de tipo sanguíneo. O homem de tipo sanguíneo acredita ser mais forte do que os demais, e age não pelas boas razões e nem tendo em vista o bem, mas sendo orientado por, digamos, um excesso de autoconfiança. E se, por acaso, as coisas não vão bem, ele rapidamente se esquia (1117a9-22).

Com relação à temperança, é o apetite que deve ser educado para que tal disposição venha a ser adquirida. Sabemos que o desejo pelo prazer presente em nós desde a nossa tenra infância é insaciável e indiscriminado:

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

Em suma, como foi dito acima, o apetite educado é aquele que deseja o que é prazeroso segundo o que ordena a razão (*logos*) que, neste caso, deve ser entendida como reta razão (*orthos logos*), i.e., aquela que apreende verdadeiramente o bem. O

apetite educado, próprio do temperante, é aquele que tem prazer com o que se deve, como e quando se deve. Similarmente, o impulso educado, como vimos, é aquele que enfrenta a dor que se deve, como e quando se deve.

Mesmo que, de modo geral, a coragem seja a expressão do impulso educado, do bem lidar ou conviver com a dor, e a temperança, a expressão do apetite educado, do desejar retamente o prazer, não poderíamos nos contentar com esta dicotomia simplória, desconsiderando a relação que cada disposição tem tanto com o prazer como com a dor. Vejamos ainda, com mais minúcia, o que significa dizer que o corajoso também deve ter apetites corretos e o temperante, impulsos corretos.

Primeiramente, sabemos que o corajoso não deve ter como fim o prazer da honraria subsequente ao seu ato ou o que quer que seja extrínseco ao fim virtuoso; ao contrário, ele deve desejar exclusivamente o bem e a beleza de se agir corajosamente (1117a35 e ss)²⁵¹. Isso significa que o seu apetite deve ser minimamente educado para que ele tome como prazeroso o fim corajoso e não a honra consequente.

O temperante, por sua vez, deve enfrentar a dor por não ter obtido o prazer desejado, sem sofrimento; ao contrário do intemperante que sofre desmedidamente nesta situação (1118b28-36). Isso significa que, mesmo que o apetite seja determinante para a constituição da temperança, o homem temperante tem que ter o seu impulso educado para, pelo menos, poder evitar prazeres indevidos. Da mesma maneira, ainda que a educação do impulso seja essencial para o corajoso, o seu apetite não pode direcionar a sua ação para a honraria que é, ela própria, extrínseca ao ato corajoso.

Para finalizar a nossa análise da operação do apetite e do impulso na coragem e na temperança, é importante termos claro o grau de voluntariedade ao compararmos desejo, ação e disposição. Sabemos que os homens não são censurados por sentirem simplesmente certa afecção, desejo ou emoção; quanto às disposições, porém, diríamos que somos em parte censurados pelo modo como costumamos agir, i.e., pelo que somos ou não somos; quanto à ação, podemos ser completamente censurados, pois somos inteiramente responsáveis pela ação que esteja sob o nosso poder. Isso significa que a voluntariedade e, portanto, a responsabilidade sobre a disposição em desejar é parcial, mas quanto à ação, ela é integral. Ou seja, não somos diretamente responsáveis pela disposição adquirida, pois que ela é a adquirida pela regularidade de certas ações sobre as quais somos direta e inteiramente responsáveis. Isso significa que, como somos indireta ou parcialmente responsáveis pela disposição, e como é a disposição que põe o

²⁵¹ Ver também *EE* III 1: 1229b31-35 e 1230a29-34.

desejo, logo, somos indireta e parcialmente responsáveis por certas regularidades no nosso modo de desejar. O desejar, todavia, não se reduz a certas regularidades, não se constitui única e exclusivamente a partir de nossas propensões ou disposições. Há, certamente, além do caráter determinante das disposições, cuja fixidez não parece ser intransponível, muitas variáveis em jogo que são contingentes, circunstanciais e eventuais, como os estados passionais em que possamos nos encontrar – uma paixão cega, uma raiva desmedida, um amor excessivo, um ciúme doentio etc.

Porém, ao comparar duas disposições, o que levaria o filósofo a dizer que “a intemperança parece ser mais voluntária do que a covardia” (*EN* III 12: 1119a22-3)? Ora, ninguém, de bom grado, gostaria de ser um intemperante; ninguém se esforçaria para se tornar escravo de seus próprios caprichos. Como diz Aristóteles, “para o intemperante, por um lado, as ações particulares são voluntárias, pois ele as faz com apetite, i.e., com desejo; mas a disposição em geral é menos voluntária, uma vez que a ninguém apetece ser intemperante” (*EN* III 12: 1119a31-34). Portanto, a afirmação de que a intemperança é mais voluntária que a covardia deve ser entendida do seguinte modo: como a ação intemperante é mais voluntária do que a ação covarde, a disposição respectiva será consequentemente mais voluntária; o que não significa dizer que alguém que busque prazeres imoderados esteja, no fundo, buscando se tornar intemperante; ele está apenas preocupado em obter o prazer desejado *aqui e agora* e não em quem ele irá se tornar por agir assim regularmente. é provável que ele seja insensível ou insensato por não se dar conta que repetidas ações engendram necessariamente certa disposição (*EN* III 5: 1114a13-15).

Por fim, concluímos que a ação por apetite é mais voluntária do que a ação por impulso, pois a dor possui, em alguma medida, uma força compulsória que nos impele seja a evitá-la, seja a reagir vingativamente, como já dissemos; ao contrário do prazer, cuja natureza em nada nos repele, mas antes nos atrai naturalmente. Ora, a dor é para ser, por natureza, evitada (*pheukton*); enquanto o prazer, buscado (*haireton*). Isto é evidente se considerarmos que a dor extrema pode nos destruir e o prazer não. Todavia, sabemos que é mais difícil combater o prazer do que o impulso, mesmo que a ação por apetite seja mais voluntária do que a por impulso. Isso significa que, embora a ação por apetite esteja mais sob o nosso poder, de modo que possamos igualmente dizer sim ou não à satisfação de um prazer, ainda assim, não é por este motivo que se torna mais fácil governar os prazeres do que enfrentar e conviver com a dor. E isso por uma única razão: o apetite é menos capaz de ouvir a reta razão do que o impulso. Ou seja,

paradoxalmente, a ação por impulso é menos voluntária, mas o impulso é mais educável; enquanto a ação por apetite é mais voluntária, mas o apetite é menos educável. Isso significa que a educação de certo desejo não pressupõe que a ação motivada por ele seja mais ou menos voluntária, mas que a sua natureza seja mais ou menos capaz de ouvir à razão. De qualquer forma, sabemos que a educação de tais desejos não apenas é possível, como é igualmente necessária, pois a disciplina com relação aos prazeres é fundamental para que fruamos daqueles que são naturalmente bons prazeres na boa medida. Ao mesmo tempo, o enfrentamento adequado das dores é imprescindível para que não deixemos de realizar belas e boas ações por medo e possamos nos encolerizar na boa medida e na hora certa.

2.4.2 A generosidade

No livro IV da *Ética Nicomaqueia*, capítulo 1 (1119b22-1122a18), Aristóteles analisa a virtude da generosidade (*eleutheriotêtos*), que é o meio termo entre o esbanjamento (*asôtia*) e a avareza (*aneleutheria*). Trata-se da virtude da boa medida quanto aos bens materiais, da disposição para dar e ganhar bens adequadamente; o que pressupõe saber para quem se deve dar, quando se deve dar e de onde se deve tirar. Para tanto, é preciso sobretudo educar a parte apetitiva. Isso é evidente se tomarmos o vício pelo excesso: o esbanjamento. O esbanjador se aproxima do intemperante ao agir por apetite e contrariamente ao que é belo (*kalos*). Ele dá bens, muitas vezes, não com vistas ao belo, mas esperando receber prazer em troca (1121b3-11). Por isso, “o esbanjador erra com relação a essas coisas, pois ele não sente prazer nem dor com o que se deve e como se deve” (1121a8-9). Já o vicioso por falta, o avaro, caracteriza-se por não dar nada e ainda retirar o que pode, mesmo que seja de fontes impróprias. É aquele que possui uma ganância sórdida e não mede esforços para obter os bens desejados. Como nos resume Aristóteles:

“A respeito do dar e receber bens, a mediedade é a generosidade, o excesso e a falta são o esbanjamento e a avarícia. Excedem e estão em falta quanto a isso em direção contrária, pois o esbanjador excede em oferecimento e está em falta em recebimento, o avaro excede em recebimento e está em falta em oferecimento” (*EN* II 7: 1107b9-14).

Segundo a análise desta virtude, parece plausível afirmar que o avaro age por apetite, i.e., pelo prazer da avareza ou mesquinha, portanto contrariamente à razão. E se ele agir contrariando o seu apetite pela ação mesquinha, dando e recebendo conforme o que é correto e belo (*to deon kai to kalôs*), ele sentirá dor acima do normal. Já o

generoso, “se acontecer de ele gastar de uma maneira contrária ao devido e belo, ele sentirá dor na medida certa e como se deve; pois é próprio da virtude sentir prazer e dor com o que se deve e como se deve” (1121a2-4).

É tese aristotélica bem estabelecida e reafirmada neste capítulo que “é próprio da virtude sentir prazer e dor com o que se deve e como se deve” (1121a4); o que pressupõe, portanto, a educação dos desejos que concernem ao prazer e à dor: o apetite e o impulso, como vemos no caso da generosidade e nas demais virtudes analisadas a seguir.

2.4.3 A magnificência

Quanto à magnificência (*megaloprepeias*), examinada no livro IV, capítulo 2 (1122a18-1123a33), não há muito que discorrer além do que já foi dito sobre a generosidade²⁵², uma vez que o homem magnificente é generoso, porém dele se diferencia pelo objeto: ele trata de grandes despesas para grandes obras. A grandeza não diz respeito somente à quantidade de dinheiro a ser empreendido, mas sobretudo na beleza da obra. Portanto, o homem magnificente não apenas necessita de uma grande quantia de dinheiro, mas também deve saber onde e como aplicá-la. Vale à pena enfatizar que, para tal virtude, principalmente o apetite deve ser educado e estar subordinado à beleza do fim (*tou kalou hêneka*), “pois isto é comum às virtudes” (1122b8), ou seja, toda virtude tem um belo fim em vista.

Sendo assim, o magnificente gasta grandes somas com prazer e em vista do belo (1122b8-9). Já o homem vulgar (*banausos*), em sua vulgaridade e falta de gosto, erra por excesso de dispêndio em obras pequenas ou insignificantes, e assim o faz em vista não do que é belo, i.e., da própria ação magnificente, mas em vista da consequente exibição de sua riqueza e do prazer de a admirarem (1123a24-28). Ele erra, portanto, ao sentir prazer com o que não deveria. O erro por falta se caracteriza, por sua vez, em sentir dor com o que não se deve, pois o mesquinho (*mikrorepês*) lamenta a dor de se supor gastando mais do que se devia: assim, acaba por estragar a beleza da obra por ninharia.

²⁵² Isto também é afirmado em *EN* II 7: 1107b16-20.

2.4.4 A grandeza de espírito

A *megaloipsiquia*, examinada no livro IV, capítulo 3 (1123a34-1125a35), que pode ser traduzida por grandeza de espírito ou magnanimidade, explica-se pela figura do homem de alta-estima²⁵³. Aquele que honra o que faz ou que busca a honra merecida pelo que faz na justa medida, pois se trata de uma mediedade na busca da honra. Enquanto o homem de grandeza de espírito valoriza o que faz e merece ser valorizado pelo que faz, o presunçoso (*chaunos*), em sua vaidade, valoriza excessivamente o que faz, exigindo mais honra do que mereceria. Já o humilde, que peca pela pequenez de espírito (*mikropsuchos*), valoriza o que faz menos do que merece. Enquanto o humilde não é vil por se diminuir, pois sua opinião apenas o torna pior do que o que ele é atualmente; o presunçoso é vil, pois a suposta falta de percepção de si é maliciosa. Ele é do tipo que vive querendo ostentar o que não é ou o que não tem, apenas para ser admirado ou bajulado. Assim sendo, o homem de grandeza de espírito tem a boa disposição quanto às honras e desonras; enquanto o presunçoso erra por excesso, o humilde, por falta.

Como a honra é o “prêmio” da virtude, ser honrado é como o coroamento de quem é virtuoso. Por isso, o homem de grandeza de espírito é honrado por ser virtuoso e, como diz Aristóteles, ele não pode ser senão um homem bom (1124a25). Ademais, como o homem magnânimo é completamente virtuoso, uma vez que a honra e a grandeza de espírito não existem sem a virtude completa (*aneu aretês pantelous*) (1124a29-30), ele terá a coragem, a temperança e todas as demais virtudes. Com relação ao exame do desejo neste caso, basta dizer que o magnânimo consegue o perfeito equilíbrio entre a razão e o desejo. Como ele tem a boa disposição para a honra, ele sabe desejá-la como e quando convém. Portanto, ele não tem a honra como finalidade de suas ações, mas sim a própria virtude. Ou seja, ele jamais valorizará a honra acima da própria virtude; o que implica uma constante disciplina e governo sobre o prazer em receber honra. Em sendo assim, é evidente que ele possui um prazer moderado em receber

²⁵³ Ross compreende esta virtude do seguinte modo: “Great-souledness, or as we may call it, proper pride, or self-respect” (1923, pg. 214). No entanto, para o mesmo, a figura do magnânimo é, em seu conjunto, desagradável e mostra, de alguma maneira, “o narcisismo constitutivo do lado mau da ética de Aristóteles” (*ibidem*). Na mesma direção de Ross, Stewart, em sua nota introdutória ao capítulo, expõe o estranhamento que muitos comentadores tiveram diante desta figura, que pareceria ser antes um homem ideal do que real, pois, se fosse real, seria intolerável; afinal, seria bastante desagradável uma pessoa que, em geral, desprezasse a admiração dos outros e fosse irônica com muitos; por isso “the description of the *megaloipsuchos* in the *Ethics* is rather the *mise en scène* of Aristotle’s doctrine of the *autarkeia* of the *eudaimôn* in the Life of Reason, than a portrait-sketch after the manner of Theophrastus” (1892, pg. 337).

apenas aquilo que em verdade lhe pertence, a honra que de fato ele merece (1124a5-8). Por isso, com relação à boa e má fortuna, aos bens e males externos, sendo a honra o maior bem externo, ele não sente nem dor nem prazer excessivos (1124a12-20).

Neste capítulo, Aristóteles surpreendentemente lista todas as qualidades morais do homem magnânimo, que são as mesmas do homem perfeitamente ou completamente virtuoso. Ele assim o faz com tal detalhamento, que não encontramos na descrição das outras virtudes morais; como que nos dando o que poderíamos chamar de uma espécie de “manual dos bons modos”. Vejamos a lista de qualidades que deve satisfazer o homem de grandeza de espírito: ele deve ter todas as virtudes; deve dar em preferência de receber; ajudar prontamente em preferência de ser ajudado; desprezar o insolente; não sobrepujar os mais fracos; ser claro, i.e., transparente; ser sincero no amor e no ódio; não se esconder na timidez, i.e., no medo da exposição; prezar antes a verdade do que a opinião alheia; falar e agir com clareza, i.e., ser franco, falar abertamente; não viver em função do outro, à exceção do amigo, pois isto é servil e típico de bajuladores; não se orgulhar em ser admirado; não se ater demasiado aos erros, mas lembrar, sobretudo, dos bons feitos; não ser fofoqueiro, i.e., não se importar em ser elogiado, nem diminuir os outros ou falar mal dos outros, nem mesmo dos inimigos, a não ser por desprezo; ser, portanto, autárquico, i.e., autossuficiente; ser calmo e tranquilo, o que deve transparecer em seu andar lento, na voz profunda e no domínio da palavra, isso porque ele leva poucas coisas a sério, ao contrário dos apressados e dos agitados.

2.4.5 A ambição

Quanto ao amor à honra (*philotimia*), examinada no livro IV, capítulo 4 (1125b1-26), não há muito que acrescentar além do que já foi dito sobre a grandeza de espírito, pois ela é como que uma espécie desta virtude; assim como a magnificência o é da generosidade²⁵⁴. Enquanto a grandeza de espírito diz respeito a grandes honras, o amor à honra diz respeito a pequenas honras. Trata-se de ter uma boa disposição em relação ao desejo (*orexis*) pela honra, pois “é também possível desejar a honra mais ou menos do que se deve, de onde e como se deve” (1125b8-9). O problema é que os extremos possuem nomes: o amor excessivo à honra (*philotimia*) é chamado de ambição, ou, como costumamos dizer em português, ganância; já a ausência de tal amor denominamos de falta de ambição ou humildade (*aphilotimia*). O meio termo, por sua

²⁵⁴ Cf. EN II 7: 1107b24-26.

vez, encontra-se sem nome. Porém, como há extremos, diz o filósofo, deve haver um meio termo e nós elogiamos aquele que deseja a honra ou que tem ambição na medida certa e pelas fontes certas. Em suas palavras:

“Com efeito, é possível desejar honrarias como se deve, bem como mais e menos do que se deve, e quem excede em seus desejos é dito ambicioso (*philotimos*), quem está em falta é humilde (*aphilotimos*); quem está no meio termo não tem nome. Os estados também não têm nome, exceto o do ambicioso: ambição (*philotimia*). Por isto os que estão nos extremos outorgam-se o espaço do meio termo, e nós também chamamos quem está no meio termo por vezes de ambicioso, por vezes de humilde; por vezes louvamos o ambicioso; por vezes, o humilde” (*EN* II 7: 1107b27-1108a1).

Diante de tal ambiguidade referente à denominação do meio termo, poderíamos designar o meio termo de *ambição própria*²⁵⁵. Já o extremo por excesso, que também pode ser chamado de ambição, seria, no caso, melhor designado por ambição imprópria, ou ganância. Com efeito, visto se tratar de uma virtude moral, é preciso haver a educação do desejo por honras. Este deve existir na justa medida, portanto, sempre subordinado ao desejo pelo belo, sendo o verdadeiro ambicioso aquele que ama o belo (*philokalos*), faz o belo e, por isso, é honrado.

2.4.6 A tolerância

Se, como vimos, com relação ao prazer, a educação do apetite deve, sobretudo, engendrar a disposição mediana chamada temperança; com relação à dor, a educação do impulso deve constituir fundamentalmente duas disposições medianas: a coragem e a tolerância (*praotês*), virtude examinada no livro IV, capítulo 5 (1125b27-1126b10).

A coragem diz respeito, principalmente, ao enfrentamento da dor na batalha, portanto ela é uma disposição virtuosa própria ao guerreiro. Já a tolerância ou o bom temperamento diz respeito ao enfrentamento da dor em situações ordinárias relativas aos insultos e ofensas recebidos imerecidamente. Tendo em conta essas duas disposições, podemos inferir que, *grosso modo*, o enfrentamento da dor se refere às

²⁵⁵ Gauthier, por exemplo, a designa por ambição legítima (*l'ambition légitime*), pois, para ele, apesar de ela ser inferior à magnanimidade, ela seria, ainda assim, legítima (2002, tome II, pg. 299-301). Diferentemente, Stewart está antes preocupado em nomeá-la de modo a ser coerente com a análise do capítulo e, por isso, propõe que “nós talvez possamos chamá-la de Ambição Própria (*Proper Ambition*)” (1892, pg. 347); exatamente da mesma maneira que nós entendemos esta virtude anônima. Porém, segundo Stewart, ela não deve ser considerada apenas como sendo quantitativamente distinta da magnanimidade, como parece propor Aristóteles aqui e em II 7, mas deve ser qualitativamente distinta, pois a sua honra diz respeito ao reconhecimento social, enquanto a honra do magnânimo é a expressão da sua vida como um todo, do uso excelente de da sua *scientia intuitiva* (1892, pg. 347). A nosso ver, a diferença é tanto quantitativa como qualitativa, pois a honra do ambicioso é menor e diz respeito ao reconhecimento social, enquanto a do magnânimo é maior e é expressão o seu *amour propre*.

dores temíveis, que virão futuramente, ou às dores padecidas injustamente. Diante da dor futura ou iminente, é preciso coragem para enfrentá-la. Diante da dor passada, já sofrida, é preciso ter cólera na boa medida para enfrentá-la, pois é após ter sofrido com um “manifesto desprezo contra si mesmo ou contra alguém próximo, sem que o desprezo seja merecido” (*Ret.* II 2: 1378a32), que a cólera surge enquanto um desejo de vingança.

A pessoa tolerante é aquela que enfrenta a dor sofrida como é preciso, tendo cólera com o que se deve, como, quando, contra quem e por quanto tempo se deve segundo as circunstâncias envolvidas. Por isso, o impulso educado é aquele que é orientado conforme a reta razão. Neste sentido, o filósofo afirma que “a pessoa tolerante quer ser tranquila e não guiada pela emoção, mas pelo que ordena a razão (*hôs an ho logos tazêi*)” (1125b34-35)²⁵⁶. Trata-se antes de querer ser orientado pela razão e evitar ser guiado pela emoção do que simplesmente saber o que deve ser feito em uma dada situação. O desejo precisa desejar o que diz a razão, o que pressupõe um esforço contínuo para a obtenção e manutenção da disposição mediana (1126b9).

O excesso é chamado de irascibilidade (*orgilotês*). Já a deficiência é chamada de falta de espírito (*aorgêsia*). A falta de cólera, a excessiva passividade parece provir da falta de sofrimento com um insulto ou ofensa que normalmente provocaria dor, pois, segundo Aristóteles, é preciso sofrer como se deve sofrer, ou seja, é preciso encolerizar-se com certas injustiças e enfrentar a dor sofrida com moderação.

Quanto ao excesso de cólera, há três tipos de manifestações pelas quais o impulso encontra vazão contrariando a justa medida: o irascível ou colérico em excesso (*orgiloi*); o ressentido ou vingativo em excesso (*pikroi dusdialutoi*) e o de temperamento ruim (*chalepoi*). O irascível encoleriza-se por qualquer motivo, liberando de modo indiscriminado e desorientado o seu impulso, porém seu sentimento colérico extingue-se tão rapidamente quanto começou. O ressentido, por sua vez, retém sua cólera por muito tempo e, quando a libera, por ela ter sido demasiadamente contida, a sua força é tamanha que ela só diminuirá se houver vingança ou, passado certo tempo,

²⁵⁶ Vemos aqui que o significado de tolerância parece estar atrelado à tranquilidade ou à ausência de perturbações (*atarachos*), vocabulário ainda incipiente na filosofia aristotélica, mas que fará fortuna no ceticismo antigo. Este parece ser o motivo pelo qual Gauthier traduz esta virtude por ‘*placidité*’, ou seja, calma, tranquilidade, serenidade. Ross e Stewart preferem ‘*gentleness*’ ou ‘*good-temper*’, o que enfatiza antes o comportamento gentil, simpático, amigável e moderado com o outro e menos um modo de ser calmo ou sereno. Acreditamos que o termo tolerância pode se aproximar de um comportamento calmo ou moderado, mas parece antes ressaltar até que ponto devemos agir com cólera, ou, como dizemos, o que e como devemos tolerar ou não, pois nem todo insulto deve ser tolerado, ou melhor, todo insulto deve ser tolerado na medida certa; afinal, é preciso se encolerizar de um certo tanto e modo conforme cada situação particular.

se ela tiver sido bem digerida, esquecida, sublimada. Já a pessoa de temperamento ruim consegue ser pior do que o ressentido, pois ele só aplaca a sua cólera com o prazer da vingança ou da punição, ou seja, ele não é capaz de superar a dor sofrida sem que ele não provoque sofrimento em troca e ainda sinta prazer nisso. Por fim, a gravidade moral, como vimos, encontra-se antes no excesso do que na falta de cólera, sendo o acerto a mediedade.

2.4.7 A amabilidade

A disposição para se dedicar ao outro e causar-lhe prazer como convém, examinada no livro IV, capítulo 6 (1126b11-1127a11), por não ter um nome na língua grega, pensamos ser o caso de denominá-la com um termo em nossa língua que parece ser adequado ao caso: a amabilidade²⁵⁷. Se as outras disposições eram tendências saudáveis na busca do prazer e no enfrentamento da dor com relação a si mesmo e ao outro, esta disposição, como veremos, tem como objeto exclusivamente o outro, ou seja, ela se refere ao que é agradável na vida em geral (*peri to hêdu en tõi biôi*) (1108a26) e não apenas em situações divertidas, como é o caso do bom-humor, mas, como veremos, no que diz respeito ao outro, portanto em situações de sociabilidade.

Enquanto o obsequioso ou o excessivamente complacente (*areskos*) exagera em apenas querer dar prazer e jamais provocar dor, mesmo que seja simplesmente por ter prazer em dar prazer, sem ter em vista a obtenção de dinheiro, como faz o bajulador (*kolax*). O beligerante ou quereloso (*duseris*) e o grosso ou intratável (*duskolos*) excedem por não se importarem em provocar dor ao outro ou, simplesmente, por não fazerem questão alguma de serem agradáveis. Como diz o filósofo: “quem excede, se não visa a nada, obsequioso, mas, se visa à sua própria vantagem, adulator; quem está em falta e é desagradável em tudo é um tipo quereloso e intratável” (1108a28-30). O amável ou afetuoso, por sua vez, sabe dar prazer e provocar dor ao outro na justa medida e pelas boas razões. Ele é como um “bom amigo”, diferenciando-se deste por se comportar com a mesma propriedade com os estranhos. Isso significa que esta virtude não pode ser um tipo de amizade, apesar de se aproximar dela no aspecto do zelo ao

²⁵⁷ Assim também, Gauthier diz que “ela é o que nós nomeamos em francês de amabilidade (*amabilité*) ou a afabilidade (*affabilité*)” (2002, tome II, pg. 304); e Ross a denomina ‘*friendliness*’, o que pode ser entendido antes como amabilidade do que como amizade (*friendship*) (1923, pg. 210).

outro, de querer verdadeiramente o bem do outro²⁵⁸. Trata-se de “ter em mira o belo e o conveniente (*sumpheron*) para provocar a dor ou o prazer” (1126b29-31); por isso, os impulsos e os apetites direcionados ao outro devem se orientar pelo que é belo e conveniente e não pelo que é simplesmente prazeroso ou doloroso. Em suma, devemos agir e falar de modo agradável ou desagradável tendo em vista o que é belo ou conveniente e não o prazer ou a dor que será provocada no outro. Portanto, a pessoa amável jamais seria agradável por simplesmente agradar, e muito menos por interesse, como faz o bajulador. Quanto a si mesmo, a pessoa amável é capaz de recusar um prazer que seja desonesto, preferindo a dor; quanto ao outro, ela sempre terá em conta quem é ele, diferindo o seu tratamento conforme cada tipo de pessoa. Se causar alguma dor será em vista de um prazer futuro muito maior. Tampouco desejará dar prazer que cause injúria ou prejuízo a si mesmo, ainda que provoque alguma dor não excessiva; o que o distancia da figura contemporânea do altruísta, pois ele não age apenas levando em conta o bem do outro, mesmo que para isso ele tenha que sofrer o que não deveria sofrer. Esta disposição não é senão ter os apetites e impulsos educados quando direcionados ao outro sem desconsiderar a si mesmo.

2.4.8 A sinceridade

Assim como a disposição em ser amável, esta disposição, examinada no livro IV, capítulo 7 (1127a12-b33), também não tem nome. O filósofo apenas nos diz que o seu objeto é a verdade (*peri talêthes*) no que diz respeito às palavras e ações nas relações sociais e que ela se localiza entre duas disposições extremadas, cuja característica é a mentira, a saber: uma em que a pessoa orgulhosamente atribui mais crédito a si mesmo do que deveria e outra que se autodeprecia indevidamente. Tendo

²⁵⁸ A amizade, por sua vez, será examinada em toda a sua complexidade nos livros VIII e IX da *Ética Nicomacheia*. Em VIII 1, Aristóteles afirma que a amizade “é uma certa virtude ou é acompanhada de virtude” (1155a2). Rackham associa imediatamente esta virtude dita sem nome de IV 6 com a amizade de VIII e IX. Stewart, por sua vez, entende que este tipo de virtude se traduz por uma maneira agradável que causa simpatia nos encontros sociais, mas que deve se distinguir do fenômeno da amizade (1892, pg. 352). Todavia, em EN II 7, Aristóteles parece se referir a esta virtude como sendo uma amizade (*philia*), o que induziu a associação feita por Rackham: “A respeito do agradável restante, o da vida, quem é agradável como se deve é amigo e a mediedade, amizade; quem excede, se não visa a nada, obsequioso, mas, se visa à sua própria vantagem, adulador; quem está em falta e é desagradável em tudo é um tipo quereloso e intratável” (1108a26-30). Todavia, linhas acima, em 1106b21, a *philia* aparece na lista das emoções (*pathê*), diferenciando-se, portanto, de uma disposição virtuosa. Em VIII 8, *philêsis* é um sentimento amigável, enquanto a *philia* será tratada como uma virtude. O termo *philia*, portanto, parece ser flutuante até chegarmos ao Tratado da amizade, por isso, acreditamos ser precipitado se referir a esta virtude deixada sem nome aqui no livro IV como sendo a amizade; mesmo porque o próprio filósofo diz expressamente que ela difere da amizade em 1126b23-24.

em vista que aquele que encontra o meio termo é o homem sincero ou verdadeiro (*alêtheutikos*), sem hesitar, poderíamos denominar a disposição mediana de sinceridade. Mesmo porque, se no livro IV ele diz que ela é anônima, em II 7 é exatamente este nome que Aristóteles lhe atribui: “A respeito do que é verdadeiro, seja dito veraz quem está no meio termo e a mediedade, veracidade (*alêtheia*); a afetação para mais, presunção (*alazoneia*) e que a tem, presunçoso; a para menos, dissimulação (*eirôneia*) e quem a tem, dissimulado” (1108a20-22).

O orgulhoso ou presunçoso (*alazôn*) mente ao atribuir-se mais mérito do que devia, i.e., ele pretende ser reputado por aquilo que ele não é ou não tem, ou tem menos do que diz ter. Como diz nosso provérbio: “ele aumenta a verdade”. Já o dissimulado (*eirôn*), como ele se deprecia mais do que devia, negando ser ou ter as qualidades que lhe reputam, ele pode ser visto como um homem de falsa modéstia, ou como um pretensioso insolente ao desprezar todas as distinções recebidas. De qualquer forma, certamente ele é menos maléfico do que o tipo orgulhoso ao qual o homem sincero parece mais se opor. O orgulhoso mente para obter reputação ou lucro, pois coloca a reputação e o lucro acima da verdade. Ademais, ele sente prazer em dizer falsidades se esta for um meio para o reconhecimento. Por isso, o meio termo é o que conhecemos como ser sincero, transparente, franco ao se apresentar para os outros, mostrando-se tal como se é e dizendo com verdade o que se é. Veja que o objeto da sinceridade é bastante restrito e diz respeito a não angariar para si uma reputação maior ou menor daquela que é a sua verdadeira reputação por meio de discursos ou comportamentos. Por isso, Aristóteles diz explicitamente que esta virtude não concerne em ser verdadeiro em acordos feitos (*homologiais*), nem onde se exige ser justo, pois este será o objeto de outra virtude: a justiça (1127a33-b4).

Trata-se, portanto, de educar o apetite em ser verdadeiro e dizer verdades a respeito de si mesmo. A educação, como sabemos, não se faz com a imposição de imperativos morais, mas com a habituação. Por isso, como diz o filósofo: é preciso se tornar amante da verdade (*philalêthês*), i.e., é preciso aprender a ter prazer em ser sincero por ser sincero. Se assim nos habituarmos a recusar naturalmente falsidades a respeito de si mesmo, ainda mais estaremos dispostos a recusar quando a falsidade for moralmente censurável.

2.4.9 O bom-humor

O relaxamento (*anapausis*) e a diversão (*paidia*) são necessários para a vida, afinal, não somos capazes de trabalhar sem intervalo. Em *EN* X 6, Aristóteles mostra que a diversão, que é um tipo de relaxamento, não deve ser concebida como o fim último da vida, mas não deixa ser necessária para a vida; mais precisamente, ela é um meio para a realização de uma atividade posterior e não um fim em si mesma (1176b30-1177a3). Por isso, nestes momentos de lazer, é preciso estar bem disposto para fruir de conversas e ações agradáveis, sabendo agradar e divertir na boa medida, sem ofender ou insultar. Esta disposição, examinada no livro IV, capítulo 8 (1127b34-1128b9), pode ser traduzida por bom-humor (*eutrapelos*)²⁵⁹, uma vez que o homem que assim se dispõe é bem humorado na medida certa, ou seja, sabe ser sagaz, de bom tato (*epidexios*), pois tem tino para as boas piadas, sem perder a elegância própria ao homem gentil (*eleutheriôî*), nem a educação ao se divertir. Por outro lado, o excesso na diversão transforma-se em grosseria e ridicularização e é próprio ao tipo bufão (*bômoloxos*) e vulgar (*phortikos*), pois este tipo busca o riso a qualquer preço, mesmo que para tanto coloque a si mesmo em situações ridículas, ou seja ofensivo e constrangedor com os outros. Já o extremo oposto caracteriza-se pelo mal-humorado (*sklêros*), que também pode ser considerado rude, mal-educado, antissocial (*agroikos*), enfim, este tipo é aquele sujeito intratável, incapaz de apreciar uma piada ou se deleitar com algo divertido. Enquanto o bufão busca, sem restrições, o prazer nas brincadeiras, o mal-humorado toma toda brincadeira como uma ofensa. Já o bem-humorado difere sobretudo do bufão ou do zombador por preferir a educação e a gentileza antes do que a piada, o que significa que ele não dirá palavras ofensivas ou fará brincadeiras abusivas para simplesmente se divertir. Como diz resumidamente Aristóteles: “Quanto ao agradável na diversão (*peri to hêdu to en paidiâi*), quem está no meio termo é bem humorado e o estado, bom-humor; o excesso é a bufonaria e quem o tem, bufão; quem está em falta é um tipo rústico e a disposição, rusticidade” (*EN* II 7: 1108a24-26).

²⁵⁹ Zingano traduz *eutrapelos* por espirituoso; Rackham e Ross por *witty*, que pode ser traduzido, em português, por agudeza de espírito. Nenhuma tradução é satisfatória, tampouco a que adotei, mas acredito que bom-humor pode bem caracterizar este tipo de boa disposição para as piadas e brincadeiras. Similarmente, Gauthier a traduz por *enjouement*, i.e., como nos fornece o dicionário Petit Robert, “disposition à la bonne humeur, à une gaieté aimable et souriante”. Como disse Aristóteles na *Retórica* II 13: “os velhos gostam de se lamentar, por isso não são bem humorados (*eutrapeloi*) nem gostam de rir, pois gostar de se lamentar é o oposto de gostar de rir” (1390a21-23).

Ter bom-humor significa, portanto, gozar de prazeres em situações divertidas como se deve, colocando a educação e a gentileza acima de seu prazer em se divertir. Assim, podemos dizer que o bem humorado terá o seu apetite educado para agir bem nessas situações.

2.4.10 *O pudor*

Já falamos do pudor (*aidos*) na exposição geral sobre as virtudes particulares e ressaltamos o fato de ele ser uma emoção e não uma virtude propriamente. Assim, no livro IV, capítulo 9 (1128b10-36), onde o pudor foi examinado *ex professo*, Aristóteles também afirma que ele é antes uma emoção (*pathos*) que uma disposição (*hexis*), ou seja, ele é um tipo de medo da desonra que se manifesta por sensações físicas. Não devemos desenvolver o pudor, ou seja, não se trata de passar a ser pudico ou envergonhado no processo de formação do caráter, pois o virtuoso, ao contrário, não deve sentir vergonha de suas belas e boas ações. O pudor é antes considerado algo bom enquanto a introjeção de um mecanismo de autocensura, por isso extremamente importante para os jovens. Ele é uma emoção que refreia o erro, uma vez que se deve ter vergonha de ser censurado ou desonrado. Sentimo-nos envergonhados quando somos censurados por alguém pelo que não deveríamos ter feito. Também podemos sentir vergonha de querer agir mal e de sermos posteriormente censurados por tal ato. Com efeito, esta internalização da censura pelo medo da desonra não é senão um meio de conter a si mesmo de modo a evitar a realização de uma ação vil. Ou seja, por evitar a dor futura da desonra, o jovem deixa de fazer ações vis e assim o apreço pela honra vai se instilando em seu caráter²⁶⁰. Um adulto, por sua vez, que não seja virtuoso e que se controle por pudor será um adulto controlado (*encratês*). Este, certamente, não é um bom exemplo, pois nenhum adulto deveria ter de se controlar para não agir erradamente. Ninguém poderia ser dito verdadeiramente corajoso se sua ação for corajosa por medo

²⁶⁰ É preciso notar que o sentido primeiro de *aidôs*, presente em Homero, é aquele do sentimento de honra que, segundo Gauthier, parece se diferenciar do “aspecto negativo” presente na timidez e na autocensura necessárias aos jovens (*op. cit.*, tome II, 2002, pg. 320-324). Aristóteles, como vemos, enfatiza o aspecto negativo, que não deixa de ser provisoriamente positivo na formação do caráter. Contudo, quando o jovem age por medo da desonra, certamente ele está, no sentido inverso, cultivando o apreço pela honra, o que parece contemplar o aspecto positivo do pudor. Com efeito, em *EN X 9*, o aspecto positivo de pudor enquanto sentimento de honra parece estar nitidamente contemplado nas palavras do estagirita quando este diz que “a maioria é naturalmente mais suscetível ao medo do que ao sentimento de honra (*aidôs*), e abstém-se de coisas vis não por sua vileza, mas por causa das punições” (1179b11-12).

da desonra e não por amor ao belo. O pudor, portanto, deve existir apenas no momento de formação do caráter, em que o jovem tem de refrear as suas ações vis por medo da desonra. De certo, essa emoção tem um caráter positivo apenas do ponto de vista pedagógico, pois, por constrangimento, o jovem é forçado a enfrentar certos medos, como no caso do corajoso, e agir bem. Em suma, ele é apenas um sentimento provisório que deve ser superado com a aquisição da virtude.

À guisa de conclusão

À guisa de conclusão, podemos retomar, brevemente, os principais problemas e suas respectivas interpretações. Antes, porém, seria importante ressaltar que a questão principal desta tese, em torno da qual orbitam as demais, diz respeito à constituição do fim da ação, mais especificamente, do fim virtuoso.

Vimos que, para que o fim seja realmente um bem, ele deve ser fruto de uma apreensão racional própria do caráter virtuoso. Isso significa que o fim, objeto de nosso desejo, deve ser também objeto da reta razão (*orthos logos*), e que, inversamente, o bem concebido verdadeiramente pela razão deve ser também desejado enquanto fim da ação, i.e., deve ser também um bem aparente ou um bem para mim. Em outros termos, se o objeto natural do desejo é o prazer, o fim desejado será sempre um fim prazeroso (mesmo que ele envolva alguma dor). Isso porque todo objeto se constitui enquanto objeto de desejo na medida em que se mostra sob a forma de um bem, e tomar algo como um bem ou um mal implica considerar o prazer e a dor que acompanham ou que poderão acompanhar tal objeto. Como todo objeto de busca é acompanhado de prazer, então só desejamos aquilo que nos aparece como prazeroso, i.e., o que parece ser um bem para mim. Desejar uma ação nada mais é do que considerá-la prazerosa.

Diante desta constatação, a pergunta que surge imediatamente é a seguinte: como podemos desejar a ação por ela ser boa e não por ela ser prazerosa, se desejá-la já significa considerá-la prazerosa? Como podemos desejar o que julgamos ser bom em preferência do que o que percebemos ser prazeroso, uma vez que o bem e não o prazer deve ser o critério para a ação virtuosa? Enfim, como podemos desejar um fim concebido racionalmente?

Para responder a esta pergunta, Aristóteles primeiramente reconhece que o prazer não pode ser o critério determinante da ação, já que ele não existe senão enquanto uma sensação que acompanha uma atividade (*energeia*). Logo, se o prazer existe apenas como uma espécie de *epifenômeno* à realização da atividade, então é a atividade que deve ser o objeto do desejo e é sobre ela que deve incidir o julgamento moral. Sendo assim, não é possível julgar se é bom ou não certo prazer, senão a partir do julgamento sobre a atividade acompanhada deste prazer. Ou seja, não há definição possível do valor moral do prazer senão a partir do valor atribuído à atividade. E se Aristóteles faz do julgamento que incide sobre a atividade (e não sobre o prazer) o

critério avaliativo do prazer é porque tudo o que ele quer evitar é que tomemos o prazer e a dor como fundamentos do valor moral da ação. Por isso mesmo, a definição do prazer como aquilo que pertence a uma atividade que ele aperfeiçoa, nos permite inferir que o julgamento moral referente à atividade é o critério avaliativo do prazer, e não o contrário, o julgamento do que é prazeroso como critério avaliativo da atividade. Consequentemente, se o prazer não é critério para estabelecer que uma ação seja virtuosa, então o desejo deve aprender a se orientar não pelo que é indiscriminadamente prazeroso, mas antes pelo que determina a reta razão. Sobretudo os chamados desejos mais avessos à razão, o impulso (desejo de enfrentamento da dor) e o apetite (desejo pelo prazeroso), devem se orientar pelo que é belo e conveniente e não pelo que é simplesmente prazeroso ou doloroso, como constatamos na análise das virtudes particulares. Ou seja, o desejo deve aprender a desejar as atividades conforme o bom julgamento moral. Isso significa que devemos nos habituar a ter prazer e dor com o que se deve, como e quando se deve.

Assim, na primeira parte da tese, *O prazer segundo Aristóteles*, vimos que o desejo jamais poderia aprender a ter bons objetos, se o prazer fosse considerado o mal ou o bem em absoluto. Se, por um lado, o prazer fosse o bem em absoluto, não haveria necessidade de se educar o desejo a ter prazer apenas com o que se deve, já que ele naturalmente deseja tudo o que é prazeroso e o que é prazeroso seria idêntico ao que é de fato bom. Todavia, o bem não pode ser reduzido ao bem aparente, ou seja, ao que consideramos prazeroso. Ademais, o prazer não poderia ser o bem supremo, pois ele é causa necessária, mas não suficiente da felicidade. Por outro lado, se o prazer fosse o mal em absoluto, então jamais poderíamos ter prazer, portanto, desejo pelo que é bom; nem o prazer poderia ser considerado uma das causas da felicidade. Ora, como poderíamos desejar ser virtuosos e felizes, se o nosso desejo estivesse fadado a desejar coisas ruins? Se tudo o que desse prazer também fosse condenável, então tudo o que pudéssemos desejar também o seria. Neste caso, o desejo jamais teria como objeto um bem; o que implica dizer que jamais teríamos bons fins desejados por eles mesmos e que a aquisição da virtude deveria ser considerada impossível ou, o que dá no mesmo, inútil. Se nenhum prazer pudesse, por princípio, ser bom, então seria impossível educar o desejo a ter prazer com o que é bom. Seria também inútil educar o desejo se sua natureza não fosse educável, ou seja, se ele não pudesse ter como objeto o que é correto, bom, saudável. O projeto da educação do desejo, por conseguinte, da aquisição da

virtude, frente ao anti-hedonismo ou ao hedonismo extremo, estaria fadado ao fracasso e já não poderíamos conceber a ética aristotélica como uma ética das virtudes.

Não parece ser aleatório e, mais do que isso, parece mesmo ser um ganho conceitual diante de seus precedentes, o fato de Aristóteles ter defendido uma tese hedonista moderada, em que o prazer, embora não seja *o* bem, possa ser *um* bem, uma vez que esteja acompanhando a realização de uma boa atividade. Enfim, como podemos constatar, é preciso que o prazer possa ser considerado um bem, pois tanto a felicidade, como a virtude são bens e são coisas naturalmente prazerosas. Por isso, o fundamento da educação moral se encontra no fato de que a nossa natureza é educável, ou seja, de que nós podemos aprender a ter bons prazeres, e isso na medida em que o prazer pode ser um bem, portanto o desejo pode ser capaz de ter como objeto o que é verdadeiramente bom. Em suma, com a análise dos dois Tratados do prazer, concluímos que todo esforço de Aristóteles consiste em defender a possibilidade de o prazer ser um bem, e assim se posicionar por um hedonismo moderado diante do radicalismo anti-hedonista, por um lado, e hedonista, por outro.

Com efeito, vimos que, no primeiro Tratado, Aristóteles se aproxima do hedonismo de Eudoxo com vistas a refutar o anti-hedonismo de Platão e de Espeusipo. 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 se dedica a sustentar um hedonismo moderado, distanciando-se do radicalismo hedonista de Eudoxo, ao mostrar que ele é, em parte, falso e, em parte, verdadeiro. A pergunta do primeiro Tratado é a de que se o prazer pode ser um bem ou deveria ser considerado o mal em absoluto. Visto que o prazer é definido, no primeiro Tratado, como um bem por ser uma atividade desimpedida, a pergunta do segundo Tratado é a de que se o prazer poderia ser o bem em absoluto, i.e., a felicidade, pois esta também é uma atividade desimpedida. A reelaboração da definição de prazer, no segundo Tratado, nega a assimilação do prazer à felicidade, pois ele deixa de ser simplesmente uma atividade e passa a ser um efeito que sobrevém à realização da atividade à qual pertence. Enfim, o ganho conceitual desta nova definição é que o prazer não deve ser considerado nem bom nem mau nele mesmo, mas, por acompanhar uma atividade boa ou má, ele pode ser bom ou mau. Não há, portanto, uma concepção essencialista do valor moral do prazer. Afinal, como a sua existência e essência dependem absolutamente da atividade à qual ele acompanha, é possível sustentar que a qualidade moral do prazer depende da qualidade moral desta

atividade e o valor atribuído a esta atividade, por sua vez, depende do bom julgamento do homem virtuoso.

Ao terminarmos a primeira parte da tese, podemos concluir que a concepção aristotélica de prazer permite que o desejo possa ser educado. Entretanto, não basta sabermos que o desejo pode ter prazer com o que é bom, é preciso compreender, por um lado, como ele pode passar a ter como objeto aquilo mesmo que a razão apreende como um bem e, por outro, como a razão pode atuar sobre o desejo. Mais precisamente, que operação racional atua sobre o desejo no processo formativo do caráter e na constituição do fim da ação. Em suma, com a segunda parte da tese, *O desejo segundo Aristóteles*, passamos a investigar como a educação do desejo se realiza.

A pergunta sobre como a razão pode atuar no desejo com vistas a constituir o fim virtuoso implica determinarmos quais funções racionais são estas e como elas atuam. Vimos que Aristóteles claramente descarta a função contemplativa (*theôrêtikos*) ou científica (*epistêmonikon*), responsável por contemplar os princípios invariáveis do ser. Isso porque a função racional determinante na produção da ação deve ser prática, portanto, distinta da contemplativa. Aristóteles nos diz que esta função prática é essencialmente calculativa (*logistikôn*), pois é capaz de calcular (*logizesthai*) e deliberar (*bouleuesthai*) os fatores variáveis e circunstanciais envolvidos na ação de modo a determinar o que deve ser feito.

Todavia, como vimos, a racionalidade prática, mesmo tendo a sua expressão máxima na função deliberativa, não poderia estar reduzida a ela, pois a deliberação é responsável exclusivamente pela apreensão dos meios e não do fim. Se assim estivesse reduzida, o problema da constituição racional do fim seria definitivamente aporético. Em poucas palavras, o problema consiste em esclarecer o seguinte ponto obscuro: a razão deve educar o desejo a ponto de poder participar na constituição do fim da ação, mesmo que não seja através de sua função deliberativa. A necessidade de a razão ser eminentemente ativa na formação do caráter e na constituição do fim desejado é evidente; o que, porém, não é assim tão transparente é saber qual tipo de função racional pode atuar em conformidade ao desejo.

Evidentemente, para solucionarmos esta dificuldade devemos supor a existência de uma outra função racional, distinta da investigação deliberativa, que atue na constituição do objeto de desejo. A título de diferenciação da função deliberativa, chamemo-la de função judicativa. Apesar de o filósofo não a ter nomeado, ele a pressupõe e a descreve como uma certa “visão” do fim virtuoso. Vimos que Aristóteles

parte do pressuposto de que o virtuoso vê (*horan*) o que é bom a ser feito e vê corretamente (*horosin orthos*). Dizer isto nada mais é do que dizer que o desejo põe (*tithênai*) o fim que dita a reta razão em sua função judicativa e não deliberativa, uma vez que o fim não é constituído por escolha deliberada. Dispor um fim, em termos gerais, significa perceber o que é preciso ser feito diante das circunstâncias que se apresentam.

Neste sentido, seria falso atribuir ao filósofo o conceito de vontade na tentativa de solucionar este problema. A vontade, como vimos, pressupõe que o querer (*boulêsis*) seja um desejo absolutamente racional ou que a razão possa ser ela mesma capaz de desejar o fim por ela concebido. Aparentemente, o conceito de vontade soluciona esta dificuldade, como procuraram mostrar alguns filósofos medievais e modernos, mas esta não é e nem poderia ser a solução de Aristóteles. Assim, pretendemos mostrar como é equivocada a interpretação que lhe atribui tal conceito. Ademais, a riqueza da ética aristotélica encontra-se justamente em outra solução que não naquela proposta pelo conceito de vontade.

Se não é adequado delegar a Aristóteles o papel de fundador do conceito de vontade, embora a sua concepção de escolha deliberada (*proairesis*), conjugada ao querer (*boulêsis*), incite tal interpretação, devemos verificar se outra solução a este dilema é possível. Para tanto, foi preciso investigar os tipos de funções racionais e como elas podem atuar na determinação do fim. Podemos dizer, *grosso modo*, que haveria quatro funções racionais propriamente práticas, pois concernem à ação e à emoção, a saber: a admoestadora, a corretiva, a deliberativa e a judicativa.

A função deliberativa é responsável pela apreensão dos meios e, no caso do virtuoso, pelos bons meios e pela avaliação moral do fim; portanto ela não atua direta e imediatamente sobre o desejo, visto que não podemos escolher o que iremos desejar. Vimos que a constituição do fim desejado antecede à deliberação e, portanto, à escolha deliberada. Isso significa que ele não é fruto de uma escolha, mas, ao contrário, a escolha tem como causa o fim desejado; pois a escolha é um desejo deliberado pelos meios capazes de realizar certo fim. A escolha, portanto, é o desejo oriundo da investigação deliberativa, cujo objeto é um meio realizável aqui e agora em vista de um fim já dado. Quanto ao fim propriamente, a escolha não o constitui, mas apenas o aprova ou não.

É possível reconhecer um tipo de função racional exterior ao agente durante o processo de formação do caráter. Embora Aristóteles não forneça um nome para esta

função, nós podemos denominá-la admoestadora. No processo formativo, vimos que a razão que atua na educação dos desejos da criança lhe é exterior, portanto pode ser compreendida como uma racionalidade presente nos conselhos, censuras e elogios dos adultos. Basicamente, a educação moral dos desejos significa educar a criança a ter prazer e dor com o que se deve. Esta trajetória pode ser descrita do seguinte modo: ao mesmo tempo em que a criança vai sendo orientada pela autoridade exterior, ela vai gradualmente aprendendo a discriminar o certo do errado e assim vai criando uma espécie de sensibilidade moral e se tornando capaz de tomar decisões por conta própria. Assim sendo, podemos concluir que a educação moral é justamente a realização da passagem entre o agir virtuosamente sem ser virtuoso ao agir virtuosamente sendo virtuoso; da passagem do agir por autoridade exterior ao agir por decisão própria desejando o fim virtuoso em vista dele mesmo.

Uma vez de posse da razão, o agente pode corrigir o seu caráter através da mudança de hábito, o que implica conhecimento de si. Isso porque, nos casos em que a razão ainda não foi inteiramente corrompida, o agente pode procurar corrigir seus próprios defeitos e aperfeiçoar seu caráter através do “autoconhecimento” e da “cura pelo contrário”. Conhecendo a si mesmo e adquirindo bons hábitos, o adulto pode educar seus próprios desejos e corrigir suas próprias tendências e propensões, de modo a atingir a disposição mediana. Neste caso, o modo de atuação da razão parece ser primordialmente avaliativo e controlador. Podemos denominar tal função racional que foi concebida, mas não nomeada pelo filósofo, de corretiva.

Essas três funções atuam indiretamente na constituição do fim, na medida em que são responsáveis pela aquisição das disposições morais. Sabemos que são as disposições que põem o fim e que elas são engendradas por hábitos que podem ser orientados racionalmente. Desse modo, podemos inferir que a razão, por meio da determinação da ação, atua indiretamente sobre o desejo, portanto sobre o fim da ação. Em suma, a partir da análise da formação do caráter, verificamos que a virtude é adquirida por meio da determinação racional de boas ações, pois a regularidade de tais ações engendra bons hábitos e, conseqüentemente, disposições virtuosas.

Entretanto, como vimos, é preciso haver uma atuação direta da razão na constituição do fim virtuoso. Diferentemente das três funções descritas acima, a judicativa é aquela que é responsável pela apreensão correta do fim. A sua atuação, por sua vez, está condicionada à educação prévia dos desejos, portanto, à atuação das outras funções racionais na formação do caráter virtuoso. Sabemos que, para que a razão possa

apreender verdadeiramente o que deve ser feito, ela precisa estar em harmonia com o desejo, ou seja, a correta apreensão racional do fim pressupõe a existência de uma disposição em desejar o que é bom. Isso significa que, como pretendemos ter mostrado, há precedência da educação do desejo ao bom uso da racionalidade no âmbito das ações e emoções. Em poucas palavras, é preciso estar afetivamente predisposto para que a nossa razão possa perceber a melhor ação a ser realizada em dada situação particular. Para ver o que é bom a ser feito é preciso querer ver desse modo.

Procuramos mostrar a evidente imbricação entre desejo e razão, na medida em que a razão depende de um desejo educado para que ela possa exercer sua função judicativa de modo adequado e o desejo depende da razão para que ele possa ser educado e, conseqüentemente, possa ter como objeto o que é bom de fato. Por isso, foi imprescindível discriminar todos os modos de atuação da razão na formação do caráter, bem como na constituição do fim da ação.

A análise da atuação da razão durante e posteriormente à formação do caráter virtuoso nos permitiu sustentar a tese da precedência da educação dos desejos à aquisição plena da virtude. Argumentamos que, mesmo que a razão seja naturalmente capaz de julgar o que é bom, a educação prévia dos desejos é necessária para que esse correto julgamento ocorra. Ou seja, é preciso primeiramente se habituar a desejar o que é moralmente bom para que a razão possa estar apta a apreender o que é realmente bom e o agente possa passar de um estado de formação do caráter para um estado em que se é propriamente virtuoso. Por isso, somente alguém que já seja virtuoso poderá conceber por si mesmo a ação virtuosa e dar as boas razões para tanto. Alguém que esteja em processo de aquisição da virtude, por sua vez, dependerá fortemente dos conselhos para orientar suas ações, pois que sua racionalidade não adquiriu a autonomia prática própria do homem com o caráter já constituído.

Uma vez constituído o caráter, a razão que antes era externa ao agente, passa a estar sob o seu domínio. Esta racionalidade prática própria ao agente moral já adulto possui, ao menos, duas funções essenciais: uma responsável pela apreensão dos meios, a deliberativa, e outra responsável pela apreensão do fim, a judicativa. O virtuoso é aquele que faz uso maximamente da racionalidade prática em ambas as funções, pois ele apreende verdadeiramente tanto o bom fim, como os bons meios.

Chegamos assim ao seguinte ponto da investigação: vimos que a educação do desejo é necessária, resta ainda compreender como ela é possível e, sendo possível, como ela se realiza. Em primeiro lugar, quanto à sua possibilidade, já sabemos que a

concepção de que o prazer pode ser um bem permite que o desejo venha a ter bons objetos. Porém, não basta que o desejo possa desejar o fim virtuoso, é preciso compreender como é possível que ele venha a desejá-lo. Neste sentido, em segundo lugar, precisamos ter em mente que a natureza de nossa alma, segundo Aristóteles, viabiliza a educação dos desejos através da participação da razão na parte desiderativa. Ou seja, a alma está estruturada de tal modo que a faculdade desiderativa é híbrida entre a faculdade intelectual e a vegetativa, entre a posse e a ausência de razão, pois ela é um movimento que provém da parte não racional, mas que, ao mesmo tempo, pode participar da parte racional. Por isso, em alguma medida, a razão deve ser capaz de participar do desejo, e este deve ser capaz de participar da razão. Este possível diálogo entre desejo e razão nos fornece a condição de possibilidade do desejo ser educado.

Posta a possibilidade, segue-se a pergunta sobre como ele é educado. Para que o desejo seja educado, é preciso haver uma racionalidade, ou melhor, funções racionais capazes de educá-lo. A educação do desejo deve ser compreendida como o processo de formação do caráter, de aquisição da virtude através do hábito em desejar o que é bom segundo o julgamento correto. Isso porque é o julgamento correto, aquele tal qual faria o virtuoso (*spoudaios*), que determina o que é bom (*agathos*) e belo (*kalos*). O bom e belo, por sua vez, são também ações prazerosas em si mesmas e para aquele que os deseja em vista deles mesmos. Assim, a operação desiderativa ideal é justamente aquela do homem bom, ou seja, aquela daquele que sabe encontrar a sua felicidade e prazer no que é propriamente virtuoso, pois já habituou o seu desejo a ser conforme a reta razão.

Isso significa que, ao ter educado seus desejos, o homem virtuoso passa a desejar e a achar prazeroso o que é bom segundo o julgamento correto. Por isso, o que ele julga ser bom lhe aparece como prazeroso. Já para o vicioso, ao contrário, o que lhe aparece como prazeroso é o que ele julga ser bom. Em suma, o homem bom é o padrão (*kanon*) e a medida (*metron*) para o que é prazeroso e penoso. Por isso, o que é considerado prazeroso para o homem bom também é prazeroso por natureza. O que é penoso para o homem bom, mas prazeroso para alguns, assim o é por corrupções (*phthorai*) ou por doenças (*lumi*). Desse modo, o vicioso sente prazer com o que não é naturalmente prazeroso, todavia não deixa de ter prazer, mesmo que este seja excessivo e contrário à natureza.

Em outros termos, educar o desejo não é senão tornar-se moralmente virtuoso. Como o desejo é naturalmente a busca indiscriminada por prazer e a recusa de qualquer dor, educar o desejo significa educar a ter prazer e dor com o que se deve. O desejo,

uma vez educado, tem como fim o bem que será apreendido, na particularidade da ação, pela função judicativa da razão. Assim, o desejo educado é aquele cujo objeto particular realizável aqui e agora também é uma expressão do desejo pelo fim último, i.e., pela felicidade. O desejo não educado, por sua vez, é próprio das crianças e dos animais, bem como dos adultos que vivem cegamente segundo os seus afetos, sem ter ideia do que é belo e verdadeiramente prazeroso, ou seja, são aqueles que visam o prazer de modo insaciável e indiscriminado: os adultos viciosos, como o perverso (*kakos*) e o intemperante (*akolastos*), e aqueles que ainda não são propriamente virtuosos nem viciosos, como os controlados (*acrático*) e os descontrolados (*encrates*).

Ao contrário das figuras morais do fracasso, o virtuoso se encontra numa harmonia tal que o que a razão vê como sendo o melhor, o desejo deseja. Em suma, a educação moral parece ser condição simultânea da apreensão racional verdadeira do bem e do desejo que a toma como objeto, ou seja, o virtuoso vê e imediatamente deseja o que deve ser feito. E assim o faz porque está previamente disposto a fazê-lo. Em outros termos, a educação do desejo é condição para que a razão seja capaz de apreender verdadeiramente o bom fim. E verdadeiramente quer dizer não apenas ver o que deve ser feito (isto o vicioso e o descontrolado também são capazes), mas persuadir o desejo a ter prazer com o que é correto, i.e., ver verdadeiramente significa apreender como prazeroso *isto* que deve ser feito.

Enfim, se para Aristóteles a habituação é o meio pelo qual a virtude pode ser adquirida, certamente ela não poderia ser uma dádiva divina ou natural, nem, como queria Sócrates, fruto de ensinamento. Vimos que a ética aristotélica, em oposição às posições intelectualista e naturalista, não pressupõe que a razão seja autônoma o suficiente para determinar o fim da ação segundo o conhecimento do bem e do mal, nem que ele seja dado por uma natureza inata boa ou má, porém pressupõe que apenas a razão seja capaz de apreender o que é verdadeiramente bom.

É bem sabido que o clássico problema do alcance e do limite do conhecimento na determinação da ação moral já é objeto de disputa entre Aristóteles e Sócrates. Diante do projeto socrático intelectualista, para o qual o conhecimento do bem é causa suficiente da ação virtuosa, Aristóteles, com a sua concepção da aquisição da virtude por hábito, limita o papel do conhecimento ao pressupor que a determinação da ação depende essencialmente de um elemento não racional, a saber: o desejo. Afinal, a finalidade de nossas ações é justamente o que desejamos. Entretanto, como o conhecimento do bem não poderia ser causa suficiente, mas apenas necessária da ação,

um dos problemas centrais da ética aristotélica consiste em delimitar em que medida razão e desejo, saber o que é bom e querer o que é bom, são causas da ação. Por isso, tendo em vista que a determinação da boa ação depende essencialmente que o seu fim seja bom, o objeto de nossa investigação foi o problema da constituição do fim, cuja apreensão correta pressupõe a aquisição da virtude moral e se traduz na bela harmonia entre razão e desejo.

Podemos concluir esta tese, dizendo que a solução aristotélica para o problema da constituição racional do fim virtuoso não se resolve com o conceito de vontade, mas com o que podemos entender por razão judicativa. A função judicativa da razão é aquela capaz de discriminar corretamente as circunstâncias particulares de modo a encontrar o meio termo a ser desejado e almejado na ação. Esta retitude discriminativa, esta justeza e agudeza na percepção somente podem ocorrer naquele que está previamente preparado em termos afetivos, i.e., que seja afetivamente capaz de ver o melhor. Ou seja, o bom uso da razão na apreensão do fim está condicionado a um bem-estar afetivo próprio do caráter virtuoso. Trata-se, antes, de ser afetivamente capaz de julgar o que é de fato bom do que de ser racional o suficiente para dominar os afetos. Em outras palavras, é preciso haver engajamento afetivo para que a ação seja propriamente correta. A razão só vê o que é certo porque estamos afetivamente propensos a ver, porque queremos ver assim. Os afetos, ao se constituírem como disposições, atuam como certos padrões ou regularidades; e estas nada mais são do que modos de raciocinar e perceber. Mais do que o conhecimento sobre o bem, são os afetos que condicionam a percepção do que é moralmente relevante; dentre eles, a voz pungente é a do desejo.

SÍNTESE DA BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL:

Bibliografia central:

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad., introd. e notas de R. D. Hicks. New York: Georg Olms Verlag, 1990.

_____. *De l'Ame*. Trad. de R. Bodéüs, Paris, 1993.

_____. *Aristotle De Anima*. Trad. de W. Ross, Oxford, 1961.

_____. *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Trad. de W. Hett. Cambridge: Havard University Press, 1936.

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

_____. *Ética a Nicómaco*. Trad. Araujo, M. e Marías, J. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid: 2002.

_____. *Nichomachean Ethics*. Trad. de Terence Irwin, ed. Indianapolis, 1999.

_____. *The nichomachean ethics*. Trad. de Rackham. Havard: Loeb Classical Library, 1962.

_____. *Aristotle: Nichomachean Ethics*. Trad. de Christopher Rowe, Oxford, 2002.

_____. *Aristotle: metaphysics Books 4, 5 e 6*. Trad. de Christopher Kirwan. Oxford: University Press, 2003

_____. *Rhétorique*. Trad. de Pierre Chiron. Paris: Flammarion, 2007.

_____. *A Retórica das Paixões*. Trad. Isis Fonseca. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003

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

_____. *Republic*. Trad. de Paul Shorey. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

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

Bibliografia complementar:

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

ALEXANDRE OF APHRODISIAS. *Ethical Problems*. Trad. de Sharples. New York: Cornell University Press, 1990.

ALLAN, D. J. Aristotle's account of the origin of moral principles. In: BARNES, SCHOFIELD & SORABJI. *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. London: Duckworth, 1977.

- ANNA, J. Aristotle on Pleasure and Goodness. Em: RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980.
- AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.
- AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristotle*. Paris, 1963. Em português: *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial, 2008.
- _____. *La Prudence aristotélicienne, porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?* Revue des Études Grecques 78 (1965), pp. 40-51.
- _____. Logos et pathos. Pour une définition dialectique des passion (De Anima I 1 et Rhétorique II). In: VIANO, C. & DHERBEY, R. *Corps et Ame*. Paris: Librairie Philosophique, 1996.
- AUBRY, G. Nicomachean Ethics VII 14, (1154a22-b34): The Pain of the Living and Divine Pleasure. Em *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*. Ed. By Carlos Natali. Oxford: Oxford University Press, 2005, pg. 237-263.
- BARNES, SCHOFIELD & SORABJI. *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. London: Duckworth, 1977.
- _____. *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*. London: Duckworth, 1979.
- BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, 1995.
- BERNARDETE, S. Aristotle De Anima III 3-5. Review of Metaphysics 28: 611-622.
- BLOOM, P. *How Pleasure Works: The new science of why we like what we like*. New York: Norton, 2010.
- BOSTOCK, D. *Aristotle's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BURNYEAT, M. F., *De Anima II 5*, Phronesis XLVII/1.
- _____, Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2010, pg.155-182.
- BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. London, 1900.
- BRENTANO, F. *Descriptive Psychology*. Trad. de Benito Mueller. Routledge, 1995.
- _____, *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge and Kegan Paul, 1975.
- _____, *The Origin of Moral Knowledge*. Grupo Anaya Comercial, 2005.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford, 1993.
- CANTO-SPERBER, M. Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action. In: VIANO, C. & DHERBEY, R. *Corps et Ame*. Paris: Librairie Philosophique, 1996.
- CASTON, V. *Aristotle and the problem of Intentionality*. Philosophy and Phenomenological Research, vol. LVIII, n. 2, June, (1998), pp. 249-298.
- _____. *Why Aristotle needs imagination*. Phronesis, n. 41, (1996), pp. 20-55.

- CASTORIADIS, C. *La découverte de l'imagination: Livre 3*. Paris: 1978.
- CHARLES, D. *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- _____. Aristotle: Ontology and Moral Reasoning. Em: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- _____. Aristotle's Desire. Em: Hironen, Holpaianen e Tuominen (eds.), *Mind and Modality: Essays in Honour of Simo Knuuttila*. Leiden, 2006, pg. 19-40.
- COOPER, J. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- _____. *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- _____. *Knowledge, Nature and the Good*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- CORDERO, N. L. *Ontologie et dialogue: mélanges en hommage à Pierre Aubenque*. Paris: Vrin, 2000.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Aristotle: Le plaisir*. Paris, 1946.
- FERTENBAUGH, W. *Aristotle on Emotion*. London, 1975.
- FIELD, H. *Mental Representation*. *Erkenntnis* 13:9-61. 1978.
- FORTENBAUGH, W. *Aristotle's Practical Side*. Boston: Ed. Brill, 2006.
- FREDE, D. *Nicomachean Ethics VII 11-12: Pleasure*. Em *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*. Ed. By Carlos Natali. Oxford: Oxford University Press, 2005, pg. 183-207.
- _____. Prazer e dor na ética aristotélica. Em: KRAUT, R. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Rio Grande do Sul: Artmed, 2009, pg. 236-253.
- FRÈRE, J. Emportement et colère: thumos et orgè selon Aristote. In: Cordeiro, N. L. *Ontologie et Dialogue*, ed. J. Vrin, Paris, 2000.
- GAUTHIER, R. A. *La morale d'Aristotle*. Paris, 1963.
- _____. *L'Éthique à Nicomaque*, tomos I e II. Paris: Peeters, 2002.
- GOSLING & TAYLOR. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- GRÖNROOS, C. Reason in Aristotle's Moral Psychology. Em Sedley, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Ed. Oxford, vol. XXXII, 2007.
- HOBUSS, J. *Ética das Virtudes*. Série ethica: EDUFSC, 2011.
- IRWIN, T. *The Development of Ethics*, vol. I. Oxford: University Press, 2007.
- _____. *Aristotelian Actions*. Review of Aristotle's Philosophy of Action, by David Charles. *Phronesis* 31:68-89. 1986.
- _____. *Who discovered the will?* In: *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics, 1992, pp. 453-473.
- JACKSON, R. Rationalism and intellectualism. In: *Ethics of Aristotle*. *Mind* 51 (1942), pp. 343-60.

- JOACHIM, H. *The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1955.
- KENNY, A. *Action, Emotion and Will*. London: 1963.
- _____. *The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978.
- KRAUT, R. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. São Paulo: Artmed, 2009.
- LABARRIÈRE, Jena-Louis. Imagination Humaine et imagination animale chez Aristote. *Phronesis*, 29: 17-49. 1984.
- LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso editorial, 2006
- LEBRUN, G. O conceito de paixão. Em: NOVAES, A. *Os sentidos da paixão*, São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2002.
- MAY, Hope. *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- MODRAK, D. *Aisthesis in practical syllogism*. *Philosophical Studies*, 1976.
- MOREL, P. *De la matière à l'action: Aristote et le problème du vivant*. Paris: Vrin, 2007.
- _____. L'habitude: une seconde nature? Em: MOREL, P.M. *Aristote et la notion de nature*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997.
- MOURA, C. A. R. A indiferença e a balança. In: Zingano, M. (org.) *Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso editorial, 2004.
- MUZIO, G. *Aristotle on improving one's character*. *Phronesis*, vol. XLV, no 3, 2000.
- NATALI, C. Particular Virtues in the Nicomachean Ethics of Aristotle. In: Sharples, R. W. *Particulars in Greek Philosophy*. Brill, 2010.
- NUSSBAUM, M. & RORTY, A. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, 1992.
- NUSSBAUM, M. The role of *phantasia* in Aristotle's Explanation of Action. In: _____. *Essay 5 of Aristotle's De motu animalium*, pp. 221-69. New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- _____. *Aristotle's De Motu Animalium*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- OWEN, G.E.L. *Aristotelian Pleasures*. In: BARNES, SCHOFIELD & SORABJI. *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. London: Duckworth, 1977.
- _____. *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca: NY, 1986.
- PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean ethics: an introduction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008
- PHILIPPE, M. D. *Phantasia in the Philosophy of Aristotle*. *Thomist* 35:1-42. 1971.
- RAPP, C. Nicomachean Ethics VII 13-14 (1154a21): Pleasure and eudaimonia. Em *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*. Ed. By Carlos Natali. Oxford: Oxford University Press, 2005, pg. 209-235.

REES, D. A. *Aristotle's treatment of phantasia*. Em: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. J. Anton and G. Kustas. Albany: 1971.

RICHARDSON, H. *Desire and the Good in De Anima*. In: NUSSBAUM, M. & RORTY, A. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, 1992.

RICHARDSON, R. *Brentano on Intentional Inexistence and the Distinction between Mental and Physical Phenomena*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 65, pp. 250-82, 1983.

RIEL, G.V. *Pleasure and Good Life: Plato, Aristotle and the Neoplatonists*. Boston: Brill, 2000.

RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980.

_____. *Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7*. Em: RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980.

_____. *The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics*. *Mind* 83, pp. 481-497, 1974.

ROSS, D. *De Anima: edited with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

_____. *Parva Naturalia: a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

_____. *Aristotle's Metaphysics: edited with introduction and commentary*, vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____. *Aristotle*. London and New York: Routledge, 1923.

SCHIELDS, C. *Intentionality and Isomorphism in Aristotle*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, n. 11, pp. 371-74, 1995.

SEDLEY, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Ed. Oxford, vol. XXXII, 2007.

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

SMITH, A.D. *Character and Intellect in Aristotle's Ethics*. *Phronesis*, vol. XLI, no 1, 1996.

SORABJI, R. *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense Perception*. Em: NUSSBAUM, M. & RORTY, A. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, 1992.

_____. *From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality*. Em: ANNAS, J. *Oxford studies in Ancient Philosophy*. Supplementary volume to "Aristotle and the later tradition". Oxford: Clarendon Press: 1991.

_____. *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*. Em: RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980.

STEWART, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892.

- THAMER, E. Tradução e comentário de "PROBLEMA XXX" DE ARISTÓTELES.
Disponível em: <http://www.pec.ufrj.br/ousia>
- URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Ed. Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- VIANO, C. & DHERBEY, R. *Corps et Ame*. Paris: Librairie Philosophique, 1996.
- WEDIN, M. V. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles – um ensaio sobre De anima III 4-5*. Porto Alegre: LP&M, 1998.
- _____. *Estudos de Ética Antiga*. Col. Filosofia. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2007.
- _____. *Aristotle and the problem of method in Ethics*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, vol. XXXII. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____. *Ethica nicomachea I 13 - III 8: Tratado da Virtude Moral*. Trad. de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- _____. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.