



**Jefferson da Silva Belarmino**

**Sobre o conceito de ἡδονή:  
O prazer a partir dos livros VII e X da Ética a Nicômaco**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Rio de Janeiro  
Abril de 2021



**Jefferson da Silva Belarmino**

**Sobre o conceito de ἡδονή:  
O prazer a partir dos livros VII e X da Ética a Nicômaco**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Prof. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão**  
Orientador  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Luisa Severo Buarque de Holanda**  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Daniel Simão Nascimento**  
PPGLM/UFRJ

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

## Jefferson da Silva Belarmino

Graduou-se em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2018. Dedicou-se à pesquisa na área de Filosofia, com ênfase nos períodos grego antigo e medieval, sobretudo a partir do pensamento de Aristóteles e Sto. Tomás de Aquino. Atualmente, participa das atividades desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga (NUFA) da PUC-Rio.

### Ficha Catalográfica

Belarmino, Jefferson da Silva

Sobre o conceito de ἡδονή: o prazer a partir dos livros VII e X da *Ética a Nicômaco* / Jefferson da Silva Belarmino; orientador: Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão. – 2021.

166 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Aristóteles. 3. *Ética a Nicômaco*. 4. Prazer. 5. Hedoné. I. Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

A São José,  
Patrono da Igreja Universal.

Ao meu pai, José Belarmino dos Santos.  
À minha mãe, Maria de Lourdes Alexandre da Silva.

## Agradecimentos

Agradeço a Deus, que tudo conduz segundo Sua Divina Providência.

Agradeço à minha família: à minha mãe, Maria de Lourdes Alexandre da Silva; ao meu irmão, Kauan da Silva Belarmino; mas, sobretudo, ao meu pai, José Belarmino dos Santos, o qual, com o seu trabalho, nunca mediu esforços para que eu tivesse sempre a melhor educação possível.

Agradeço ao Seminário Arquidiocesano de São José, na pessoa de seu reitor, Reverendíssimo Cônego Leandro de Souza Câmara, por ter me proporcionado amadurecimento nos âmbitos espiritual, intelectual e humano, além de ter financiado minha Graduação em Filosofia.

Agradeço aos professores Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira, Guilherme Domingues da Motta, Sérgio de Souza Salles e Robson de Oliveira por terem me introduzido no estudo da Filosofia.

Agradeço à Gabriela Pinheiro da Silva Lacerda pelo apoio e incentivo.

Agradeço aos amigos Bruno Thiago Ramirez Cervo e Deysielle Costa das Chagas pela amizade, por todo o auxílio e pela calorosa recepção na PUC-Rio.

Agradeço ao meu orientador, Professor Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão, pela constante solicitude em ajudar-me no que fosse preciso.

Agradeço aos membros da Comissão Examinadora desta dissertação: Professora Luisa Severo Buarque de Holanda e Professor Daniel Simão Nascimento.

Agradeço ao Professor Antônio Carlos Mattoso Salgado.

Agradeço a todos os professores e funcionários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Agradeço ao CNPq e à PUC-Rio, pelo auxílio e financiamento concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## Resumo

Belarmino, Jefferson da Silva; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. **Sobre o conceito de ἡδονή: o prazer a partir dos livros VII e X da Ética a Nicômaco.** Rio de Janeiro, 2021. 166p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Adotando como fonte principal de nossa investigação a *Ética a Nicômaco*, discorreremos, na presente dissertação, acerca dos dois “tratados sobre o prazer” existentes na obra em questão, a saber, nos capítulos 11, 12, 13 e 14 do livro VII e nos capítulos 1, 2, 3, 4 e 5 do livro X. A primeira parte de nossa pesquisa consistirá em uma breve introdução aos escritos éticos do filósofo de Estagira, seguida de um minucioso mapeamento de nossa autoria dos capítulos há pouco mencionados, onde o tema do prazer é abordado por Aristóteles de maneira mais aprofundada. A segunda parte corresponderá ao exame do pensamento contido no livro VII; mais especificamente, concentrar-nos-emos no tradicional debate em torno da associação feita pelo Estagirita entre os conceitos de ἡδονή e ἐνέργεια, isto é, entre as noções de prazer e atividade. Por fim, a terceira e última parte desta dissertação abordará a discussão a respeito do prazer localizada no livro X, a qual esclarecerá melhor os posicionamentos apresentados em VII; ademais, nesta última parte, investigaremos também as possíveis contribuições dos debates acerca da felicidade, presentes nos livros I e X, para as investigações acerca do prazer.

## Palavras-chave

Aristóteles; Ética a Nicômaco; Prazer; Hedoné.

## Abstract

Belarmino, Jefferson da Silva; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes (Advisor). **On the concept of ἡδονή: pleasure in Nicomachean Ethics VII and X.** Rio de Janeiro, 2021. 166p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Adopting the *Nicomachean Ethics* as the main source of our investigation, we will discuss, in this dissertation, about the two “treatises on pleasure” existent in the work in question, namely, in chapters 11, 12, 13 and 14 of book VII and in chapters 1, 2, 3, 4 and 5 of book X. The first part of our research consists of a brief introduction to the ethical writings of the Stagirite, followed by a detailed mapping of the chapters just mentioned, where pleasure is approached by Aristotle in more depth. The second part corresponds to the examination of the thought contained in book VII; more specifically, we will focus on the traditional debate around the association made by Aristotle between the concepts of ἡδονή and ἐνέργεια, that is, between the notions of pleasure and activity. Finally, the third and last part of this dissertation consists of the discussion about pleasure located in book X, which will better clarify the positions exposed on book VII; moreover, in this last part, we will also investigate the possible contributions of the debates about happiness, present in books I and X, to the investigations about pleasure.

## Keywords

Aristotle; Nicomachean Ethics; Pleasure; Hedone.

## Sumário

1. Introdução .....	11
1.1. Nota sobre as edições da <i>Ética a Nicômaco</i> utilizadas .....	17
2. A <i>Ética</i> no <i>Corpus Aristotelicum</i> .....	18
2.1. O tratado ético menos conhecidos: <i>Magna Moralia</i> .....	20
2.2. Os tratados éticos mais conhecidos: <i>Ética a Nicômaco</i> e <i>Ética a Eudemo</i> .....	28
2.3. O conceito de prazer na <i>Ética a Nicômaco</i> .....	51
2.3.1. Livro VII, capítulo 11 .....	52
2.3.2. Livro VII, capítulo 12 .....	53
2.3.3. Livro VII, capítulo 13 .....	55
2.3.4. Livro VII, capítulo 14 .....	56
2.3.5. Livro X, capítulo 1 .....	58
2.3.6. Livro X, capítulo 2 .....	59
2.3.7. Livro X, capítulo 3 .....	61
2.3.8. Livro X, capítulo 4 .....	65
2.3.9. Livro X, capítulo 5 .....	67
2.3.10. Problemática final .....	68
3. O primeiro tratado sobre o prazer: Eth. Nic. VII, 11 – 14 .....	70
3.1. O método aristotélico e as <i>ἔνδοξα</i> sobre o prazer .....	70
3.2: <i>γένεσις</i> x <i>ἐνέργεια</i> : o prazer entre Platão e Aristóteles .....	84
3.2.1. O prazer enquanto <i>γένεσις</i> : uma leitura platônica .....	86
3.2.2. O prazer enquanto <i>ἐνέργεια</i> : uma leitura aristotélica .....	100
4. O segundo tratado sobre o prazer: Eth. Nic. X, 1 – 5 .....	114
4.1. As características do prazer enquanto atividade .....	114
4.2. A contribuição dos discursos sobre a felicidade para o tema do prazer ..	126
4.2.1. O primeiro tratado sobre a felicidade: Eth. Nic. I, 1 - 13 .....	128
4.2.2. O segundo tratado sobre a felicidade: Eth. Nic. X, 6 – 9 .....	143
5. Conclusão .....	161
6. Referências Bibliográficas: .....	163
6.1. Fontes primárias: .....	163
6.2. Fontes secundárias: .....	165
6.3. Outras fontes: .....	166

## Lista de Abreviaturas

### I. Obras de Aristóteles:

De An. = *De Anima*

Eth. Eud. = *Ética a Eudemo*

Eth. Nic. = *Ética a Nicômaco*

Gen. An. = *Geração dos Animais*

Hist. An. = *História dos Animais*

Mag. Mor. = *Magna Moralia*

Metaph. = *Metafísica*

Ph. = *Física*

Pol. = *Política*

Rh. = *Retórica*

Top. = *Tópicos*

### II. Obras de Platão:

Phlb. = *Filebo*

Prt. = *Protágoras*

Grg. = *Górgias*

Resp. = *República*

*Sim, naturalmente vãos foram todos os homens  
que ignoraram a Deus  
e que, partindo dos bens visíveis,  
não foram capazes de conhecer Aquele que é,  
nem, considerando as obras, de reconhecer o Artífice.  
Mas foi o fogo, ou o vento, ou o ar sutil,  
ou a abóboda estrelada, ou a água impetuosa,  
ou os luzeiros do céu, príncipes do mundo,  
que eles consideraram como deuses!  
Se, fascinados por sua beleza, os tomaram por deuses,  
aprendem quanto lhes é superior o Senhor dessas coisas,  
pois foi a própria fonte da beleza que as criou.  
E se os assombrou sua força e atividade,  
calculem quanto mais poderoso é Aquele que as formou,  
pois a grandeza e a beleza das criaturas  
fazem, por analogia, contemplar seu Autor.  
Estes, contudo, não merecem senão breve repreensão,  
pois talvez se extraviem  
buscando a Deus equerendo encontrá-lo.  
Vivendo no meio de suas obras, exploram-nas  
mas sua aparência os subjuga, tanto é belo o que veem!  
Entretanto, nem estes sequer são perdoáveis:  
pois se foram capazes de conhecer tanto,  
para postular a unidade do mundo,  
como não descobriram antes o seu Senhor?*

# 1 Introdução

A presente dissertação possui como público-alvo não somente aqueles que já se encontram em um estado avançado nos estudos acerca do pensamento ético de Aristóteles, mas também aqueles que possuem apenas um conhecimento primário a respeito da ética aristotélica. Portanto, em primeiro lugar, é muito importante que tenhamos consciência do lugar que a ética ocupa dentro do sistema aristotélico<sup>1</sup>. Sendo assim, devemos investigar o local em que a parte, a ética, está inserida no todo do pensamento de Aristóteles. Tal localização prévia é imprescindível não somente no que diz respeito ao estudo do pensamento ético do Estagirita, mas a respeito de quaisquer áreas sobre as quais venhamos a nos debruçar.

A título de exemplificação, consideremos a seguinte situação.

Uma determinada pessoa trabalha há pouco tempo no centro de uma grande cidade. Tendo confundido o número da linha de ônibus que deveria tomar para chegar ao trabalho, acaba por se dirigir a uma região do centro que não havia visitado antes. Ao descer do transporte, percebe-se perdida em um labirinto composto por inúmeras ruas e avenidas. Ora, não conhecendo ainda o centro da cidade como um todo – ou ao menos sem ter uma noção dos principais pontos de referência do local – as informações que obtém da parte de outras pessoas mostram-se menos eficazes do que poderiam ser, de modo que, ao dobrar uma ou duas esquinas, precisa pedir novas informações. Entretanto, se toma seu *smartphone* e, com um clique, acessa um mapa do centro da cidade, passa a ter uma visão geral de onde se encontra e rapidamente localiza-se, identificando quais destinos se encontram ao norte, sul, leste ou oeste de sua posição. Esse conhecimento permite ao indivíduo em questão saber em que parte do todo ele se encontra, movimentando-se com maior eficácia e sabendo quais caminhos tomar para chegar ao seu destino final.

---

<sup>1</sup> E “sistema”, aqui, no sentido estrito do termo grego: σύστημα significa um todo composto por partes integradas (Cf. LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 1735).

Com o cenário proposto acima, tentamos evidenciar o quanto os conhecimentos singulares e específicos adquirem maior eficácia e produtividade se precedidos por um conhecimento mais geral, universal, a fim de contextualizá-los. Portanto, antes de introduzirmos o leitor deste trabalho no tema do prazer propriamente dito, optamos por iniciar o primeiro capítulo redigindo um subcapítulo de caráter introdutório para aqueles que, porventura, não estejam familiarizados com os escritos éticos de Aristóteles. Aos leitores que não apresentam necessidade de tal introdução, o tema do prazer começará a ser abordado no subcapítulo 2.2.

Com o intuito de nos “localizarmos” no sistema aristotélico, e também de “localizarmos” o assunto desta dissertação nele, é oportuno respondermos a duas perguntas iniciais: (I) “Em que parte, no todo do pensamento de Aristóteles, está localizada a ética?” e (II) “Sobre que parte dos escritos éticos aristotélicos debruçar-nos-emos nesta pesquisa?”.

Iniciemos pelo primeiro questionamento: a fim de oferecermos uma resposta a ele, e antes mesmo de recorrermos à obra que norteará nossa investigação, a saber, a *Ética a Nicômaco*<sup>2</sup>, recorreremos à *Metafísica*<sup>3</sup>.

O texto da *Metafísica* que hoje temos em mãos é composto de 14 livros (A a N, sendo dotado de dois livros A: A e  $\alpha$ ). A passagem que nos interessa encontra-se no primeiro capítulo do sexto livro, isto é, no livro E. Ali, esbarramos com uma afirmação feita por Aristóteles a respeito da ética. Dizemos “esbarramos” porque o filósofo assim o faz de maneira indireta, e não direta, ou seja, discorre sobre o local da ética enquanto realiza uma comparação entre as demais ciências. Para compreendermos a passagem em questão, faremos uma breve contextualização sua<sup>4</sup>.

Ao longo dos 6 primeiros livros<sup>5</sup> da *Metafísica*, o Estagirita manifesta como principal interesse investigar a natureza de uma certa ciência, a qual, segundo ele,

<sup>2</sup> Sobre as edições da *Ética a Nicômaco* utilizadas nesta dissertação, ver subcapítulo 1.1.

<sup>3</sup> Utilizaremos como texto padrão para citações da *Metafísica* a tradução de Giovanni Reale, 5ª edição da versão brasileira (grego-português), publicada em 2002 pela Editora Loyola.

<sup>4</sup> Formularemos uma breve síntese dos livros iniciais da *Metafísica* baseando-nos, especialmente, na síntese de Enrico Berti (Cf. BERTI, 2012, p. 53 – 85).

<sup>5</sup> O quinto livro, livro  $\Delta$ , pode ser aqui desconsiderado, visto que é constituído por uma espécie de dicionário filosófico, no qual Aristóteles apresenta os significados dos mais diversos termos por ele empregados. É nítido o deslocamento desse livro, o que levou muitos comentadores a questionarem-se sobre sua autenticidade e o porquê de ele aqui ter sido inserido.

seria caracterizada pela busca dos princípios e causas primeiras<sup>6</sup>. Para Aristóteles, toda ciência é conhecimento das causas, entretanto, esta – à qual atribui o nome de σοφία – não se restringiria ao conhecimento de quaisquer causas, mas das causas primeiras, e assim desenvolve suas primeiras conclusões no livro A – ao qual se segue um resumo em α. Às conclusões obtidas em A, o Estagirita reconhece oporem-se alguns problemas, algumas aporias que devem ser solucionadas, sobretudo quanto à possibilidade de existência de uma ciência desse tipo e sobre a natureza de seu objeto de estudo. Dedicar, portanto, o livro B a elencar tais dificuldades. O quarto livro, livro Γ, inicia com uma das afirmações mais conhecidas da *Metafísica*, a saber, caracterizando-a como a “ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”<sup>7</sup>. A partir dessa afirmação e do pensamento exposto ao longo do primeiro e segundo capítulos, é possível deduzirmos que Aristóteles está aqui propondo uma solução direcionada às cinco primeiras aporias elencadas em B, àquelas relacionadas à natureza dessa ciência. Nos outros seis capítulos, disserta sobre os chamados “primeiros princípios” do ser. O livro E, que é o que nos interessa neste momento, inicia dando continuidade direta ao pensamento exposto anteriormente em Γ, inclusive utilizando-se de uma afirmação muito semelhante: “Os princípios e as causas dos seres, entendidos enquanto seres, constituem o objeto de nossa pesquisa”<sup>8</sup>. E é justamente dentro desse contexto de investigação sobre o que seria tal ciência denominada σοφία – nomeada neste capítulo, pela primeira vez, como “filosofia primeira” – que o filósofo de Estagira afirma claramente o local da ética em seu sistema.

<sup>6</sup> Cf. *Metaph.* A, 3, 983a 24.

<sup>7</sup> [trad. REALE, G.]: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. *Metaph.* Γ, 1, 1003a 20. Aqui, o termo grego referente a “ser” é “τὸ ὄν”. Algumas versões o traduzem por “ente” ao invés de “ser”, sobretudo aquelas que provêm de traduções latinas, as quais traduziram “τὸ ὄν” por “ens, entis”. Ambos os termos, grego e latino, dizem respeito ao particípio presente neutro do verbo “ser” (em grego, “εἶναι”): “ον, ουσα, ον”. Tal particípio significa literalmente “aquilo que é”, daí “o ente”, em sentido mais particular, por oposição ao sentido mais universal de “o ser”.

Contudo, a língua grega permite a utilização de um artifício linguístico muito recorrente nos textos de Aristóteles: trata-se de um procedimento sintático que nos permite “derivar” um substantivo abstrato a partir do gênero neutro de algumas classes gramaticais, como os adjetivos e os verbos. A partir do adjetivo “ἀγαθός, ἡ, όν” (“bom, boa, bom”) e do verbo “παιδεύω” (“educar”), temos os seguintes exemplos: τὸ ἀγαθόν = o bem; τὸ παιδεύειν = o ato de educar, a educação.

Portanto, ambas as traduções, “ser” e “ente”, são possíveis.

<sup>8</sup> [trad. REALE, G.]: Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα. *Metaph.* E, 1, 1025b 3.

No primeiro capítulo do livro E, Aristóteles propõe uma classificação do conhecimento em três grandes áreas: conhecimento prático, conhecimento produtivo – ou poiético – e conhecimento teórico<sup>9</sup>.

Tendo chegado à conclusão de que a σοφία, a “filosofia primeira”, não poderia ser a “ciência natural”, ou seja, a física, conclui o seguinte:

[...] é evidente que a física não é ciência prática nem produtiva: de fato, o princípio das produções está naquele que produz, seja no intelecto, na arte ou noutra faculdade; e o princípio das ações práticas está no agente, isto é, na volição. Portanto, se todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo ou teórico, a física deverá ser conhecimento teórico [...].<sup>10</sup>

A respeito dessa passagem, explica Giovanni Reale:

As ciências *práticas* e as *poiéticas* [ou *produtivas*] referem-se às ações: as primeiras, precisamente, às ações que têm o seu início e o seu fim no próprio sujeito que age (por exemplo, as ações morais); as segundas referem-se, ao contrário, às ações que produzem algo fora do sujeito (por exemplo, todas as ações conexas com as várias artes). Tanto nas ciências práticas como nas poiéticas existe, portanto, um princípio do movimento, que deve estar no sujeito agente, que age e produz em virtude desse princípio.<sup>11</sup>

Ora, a ética é parte integrante das ciências ditas práticas. Seguindo a tradição filosófica, podemos esquematizar o que foi dito pelo filósofo da seguinte maneira:

a) Ciências Produtivas: dizem respeito ao conhecimento cuja aplicação é direcionada ao âmbito produtivo, isto é, empregado com o objetivo de bem produzir algo concreto. Dentre eles, encontram-se a Retórica, a Poética e todo tipo de Arte<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Além da *Metafísica*, essa classificação também se encontra em Top. VI, 6, 145a 13 – 18.

<sup>10</sup> [trad. REALE, G.]: [...] δῆλον ὅτι οὔτε πρακτικὴ ἐστὶν οὔτε ποιητικὴ (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιῶντι ἡ ἀρχή, ἡ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις; τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετὸν), ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴν, [...]. Metaph. E, 1, 1025b 20 – 26.

<sup>11</sup> REALE, 2001, p. 305, nota 7.

<sup>12</sup> O sentido atribuído, aqui, ao termo “arte” não possui o mesmo significado contemporâneo com o qual estamos acostumados. Naturalmente, associamos “arte” à música, pintura, escultura, etc, isto é, a uma espécie de liberdade criativa individual. Contudo, o termo grego relativo a “arte” é “τέχνη”, traduzido pelos latinos como “ars, artis”. O sentido original do termo grego – que também é o mesmo na língua latina – refere-se a toda atividade, profissão, ocupação, que vise produzir resultados práticos ou artefatos tendo como fundamento um conhecimento universal das causas do que se produz, em oposição ao mero acaso ou conhecimento singular. Em outras palavras, trata-se de um conhecimento técnico precedido por um conhecimento causal, por uma teoria. Como exem-

b) Ciências Práticas: dizem respeito ao conhecimento cuja aplicação é direcionada ao âmbito prático, isto é, ao âmbito das ações humanas, visando orientar cada indivíduo ao melhor tipo de vida possível. Aqui, encontram-se a Ética e a Política.

c) Ciências Teóricas: ao contrário das anteriores, as ciências teóricas tem por finalidade a contemplação da realidade, o puro conhecimento, sem que resultem, necessariamente, em aplicações práticas. Geralmente, tal afirmação soa aos ouvidos como absurda. Afinal, para quê alguém iria dedicar-se a algo que não se dirija a aplicações práticas? Todavia, segundo Aristóteles, este é o saber mais elevado e é através destas ciências que conhecemos as verdades mais universais e dignas de conhecimento. Subdividem-se em três ramos: (c.1) a ciência natural, isto é, a Física, que investiga os entes separados<sup>13</sup> e passíveis de mudança, portanto, móveis – aqui também se insere a Biologia; (c. 2) a Matemática, que investiga os entes não-separados e não-passíveis de mudança, portanto, imóveis; (c. 3) a ciência teológica – terceiro nome para σοφία e filosofia primeira – investiga, se existirem, os entes separados e não-passíveis de mudanças, portanto, imóveis e, conseqüentemente, divinos. Das três, destaca-se esta última.

Tendo observado o lugar que a ética ocupa no todo do pensamento de Aristóteles, passemos agora ao segundo questionamento proposto anteriormente, a saber, “sobre que parte dos escritos éticos aristotélicos debruçar-nos-emos nesta pesquisa?”.

É possível encontrar não poucas referências ao tema do prazer espalhadas por praticamente todo o *Corpus Aristotelicum*. Entretanto, o *locus classicus* onde o filósofo de Estagira aborda o conceito de ἡδονή propriamente dito corresponde à

---

plo, podemos citar todas as profissões manuais, a medicina, a estratégia militar e a navegação (Cf. *Metaph. A, 1*; Cf. REALE, 2001, p. 8–9, nota 7).

<sup>13</sup> Mais uma vez, devemos compreender o sentido atribuído ao adjetivo “separado”, do grego, “χωριστός, ἢ, ὄν”, proveniente do verbo “χωρίζω”, “separar”. Esse adjetivo pode gerar um pouco de confusão no contexto de E,1 visto que, segundo Giovanni Reale, possui três significados fundamentais: (1) separado da matéria, isto é, transcendente; (2) separado enquanto existe em si mesmo, sem depender de outro, sem inerir em outro; (3) separado logicamente com o pensamento. Ora, em 1025b 28, Aristóteles afirma que cabe ao físico investigar as coisas não-separadas (ou χωριστήν), mas o faz no primeiro sentido, isto é, cabe investigar os entes materiais, o que confirma em 1026a 3 e 1026a 6. Já ao realizar um pequeno resumo em 1026a 14, afirma ser tarefa do físico investigar as coisas separadas (χωριστά), mas o faz no segundo sentido, referindo-se às substâncias por oposição aos acidentes. Na mesma linha, refere-se aos objetos da matemática como não-separados (ou χωριστά), no segundo sentido. Por fim, classifica os objetos da ciência teológica como separados (χωριστά), nos dois primeiros sentidos concomitantemente (Cf. REALE, 2001, p. 307 – 308, nota 14).

*Ética a Nicômaco*, mais especificamente, aos quatro últimos capítulos do livro VII e aos cinco primeiros capítulos do livro X.

O fato de haver, no contexto do tratado endereçado a Nicômaco, dois locais onde Aristóteles discorre acerca do prazer mostrou-se, desde a antiguidade, uma dificuldade para os inúmeros comentadores das obras do filósofo. Explicamo-nos: a coexistência desses dois “tratados sobre o prazer” é digna de nota porque, em ambos os textos, a abordagem feita sobre o tema do prazer mostra-se bem delimitada, apresentando início, meio e fim; portanto, aparentemente, os dois ensaios teriam originalmente pertencido a obras distintas. Soma-se a essa dificuldade uma outra: a *Ética a Nicômaco* compartilha três de seus livros com a *Ética a Eudemo*, e, dentre eles, encontra-se o livro VII, onde está inserida a primeira abordagem feita sobre o prazer, o que levou muitos autores a considerarem a *Ética a Eudemo* como o local originário desse trecho. Esse debate será melhor apresentado no subcapítulo 2.2.

Contudo, não temos a pretensão de solucionar o problema do local originário dos dois ensaios sobre o prazer existentes na *Ética a Nicômaco* – se é que, de fato, eles teriam sido concebidos como partes de obras distintas. Justamente por apresentarem-se como um texto bem delimitado, contentar-nos-emos em examinar, tão minuciosamente quanto nos for possível, o pensamento exposto em cada um deles. Para isso, elaboraremos, no subcapítulo 2.3, um mapeamento do conteúdo exposto por Aristóteles em cada um dos capítulos que compõem tanto o tratado sobre o prazer do livro VII como aquele do livro X.

A partir desse mapeamento, observaremos que há um ponto em comum entre os textos do livro VII e do livro X: a associação feita pelo Estagirita entre os conceitos de ἡδονή e ἐνέργεια, isto é, entre os conceitos de prazer e atividade. Sendo assim, dedicaremos todo o segundo capítulo para tratar dessa teoria no contexto do livro VII; da mesma forma, dedicaremos todo o terceiro capítulo para tratar dessa teoria no contexto do livro X.

Por fim, pretendemos chegar a alguma conclusão no que se refere às duas abordagens feitas por Aristóteles sobre o prazer nos livros em questão.

### 1.1. Nota sobre as edições da *Ética a Nicômaco* utilizadas

Utilizaremos como texto padrão para citações da *Ética a Nicômaco* a tradução de William David Ross. Sua tradução foi primeiramente publicada em 1925, como parte da obra *The Works of Aristotle translated into English*, vol. 9, pela editora Oxford University Press. A tradução de 1925 foi revisada por J. O. Urmson e J. L. Ackrill, em 1973, e publicada na coleção “World’s Classics”, de 1980. Posteriormente, foi novamente revisada, desta vez por Lesley Brown, e publicada como parte da coleção “Oxford World’s Classics”, de 2009. A edição que utilizaremos em nossa pesquisa corresponde a de 2009.

Ademais, para estudo e consulta, utilizaremos outras duas traduções: a primeira é de autoria de Terence H. Irwin, 2ª edição, publicada em 1999 pela editora Hackett Publishing Company; a segunda é de autoria de Roger Crisp, 1ª edição, publicada em 2000 pela editora Cambridge University Press.

O texto grego ao qual recorreremos corresponde à edição feita por Ingram Bywater, intitulada *Aristotelis Ethica Nicomachea*, primeiramente publicada em 1850. A edição que utilizaremos é versão digital dessa edição, publicada em 2010 pela editora Cambridge University Press.

A título de esclarecimento, alguns termos apresentam traduções distintas nas três versões em língua inglesa utilizadas. Quando esse for o caso, indicaremos as traduções propostas por cada autor logo após a citação do texto original grego.

Sobre as edições das demais obras de Aristóteles utilizadas nesta dissertação, as informaremos nas notas de rodapé ao longo do texto, sempre no primeiro momento em que for necessário recorrer a cada uma delas.

## 2 A Ética no *Corpus Aristotelicum*

No que diz respeito à ética, são três as principais obras de Aristóteles que atravessaram os séculos e chegaram até nós: a *Ética a Nicômaco*, a *Ética a Eudemo* e a *Magna Moralia*. Há também alguns fragmentos – uns atribuídos ao filósofo; outros, de autoria duvidosa – que não chegam a constituir uma obra substancial. Ora, sendo três, é natural que nos perguntemos quais as diferenças existentes entre elas, quais os temas abordados, qual a metodologia utilizada, quais os pontos de convergência e divergência filosóficas, qual delas foi escrita primeiro, qual foi escrita por último, qual o público alvo a que cada uma se direcionava, entre outros questionamentos. E questionar-se dessa maneira não é exclusividade nossa. Desde a antiguidade, pensadores dedicaram parte de seu tempo para investigar a natureza desses textos – uns tendo sido objetos de maior atenção; outros, mais negligenciados.

O acadêmico britânico Anthony Kenny, ao realizar uma breve síntese histórica no início de seu livro *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, de 1978, busca tornar evidente a grande discrepância no que diz respeito à atenção dada aos diferentes textos éticos do filósofo de Estagira. A *Ética a Nicômaco* é, com certeza, um dos textos filosóficos mais estudados e investigados da história. Ao ouvirmos o nome “Aristóteles”, rapidamente evocamos em pensamento os títulos de algumas de suas obras. Com certeza, a *Ética a Nicômaco* é uma delas. Por outro lado, a *Ética a Eudemo* e a *Magna Moralia*, na maioria das vezes, passam um tanto despercebidas.

For many centuries the *Nicomachean Ethics* have been regarded as *the Ethics* of Aristotle. From the Byzantine period twenty manuscripts of the *Nicomachean Ethics* survive; of the *Eudemian Ethics* only two (Harlfinger, 1971, 27). Since the Middle Ages commentaries on the *Nicomachean Ethics* have appeared about once a decade; the *Eudemian Ethics* has received only

four commentaries in its whole history (Maurus, 1668; Fritzsche, 1851; Dirlmeier, 1969; von Fragstein, 1974).<sup>14</sup>

O fato de algumas obras terem se destacado ao longo do tempo não é característica exclusiva de Aristóteles. Pelo contrário, isso é comum a todos os pensadores e escritores: alguns de seus trabalhos sempre acabam caindo mais “nas graças” do público, enquanto outros são subapreciados. Mas por que isso acontece? No caso do Estagirita, que razões levaram a *Ética a Nicômaco* a ser considerada o carro-chefe de seu pensamento ético por um grande número de autores? Com certeza, as respostas para tal pergunta poderiam constituir toda uma investigação à parte. Por isso, solucioná-la não é nossa intenção.

Grande é a discussão acadêmica a respeito dos critérios utilizados para se elaborar uma hierarquia de valor dos textos. Exemplo disso são os clássicos embates entre comentadores que marcaram época nos séculos XIX e XX. Discorrer acerca da autenticidade dos textos, de sua maturidade ou imaturidade filosófica, estipular uma cronologia para as obras – seja entre elas, afirmando quais foram concebidas primeiro ou depois; seja em relação à historicidade das mesmas, estipulando aproximadamente o ano em que teriam sido escritas –, foi, e continuando sendo, uma tarefa complexa, que dá origem aos muitos posicionamentos, os quais, mais do que dificultar, enriquecem o estudo da filosofia.

Contentar-nos-emos em expor esse debate de maneira sucinta, mas não medíocre, visto que nossa pesquisa acerca do conceito de ἡδονή também se encontra no meio dessa “confusão”. Ao invés de começarmos pelas obras mais conhecidas, percorreremos o caminho inverso: partiremos das menos estudadas em direção às mais familiares.

No subcapítulo 2.1, discorreremos sobre o tratado ético menos conhecido, a saber, a *Magna Moralia*. No subcapítulo 2.2, abordaremos os tratados éticos mais conhecidos, a saber, a *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco*. Uma vez que os textos adotados como objeto de investigação desta dissertação correspondem aos livros VII e X da *Ética a Nicômaco*, a temática a respeito do prazer começará a ser abordada no segundo subcapítulo. Em 2.3, por sua vez, nos debruçaremos sobre as duas abordagens feitas por Aristóteles a respeito do prazer, comentando minuciosamente tanto o texto presente no livro VII como aquele presente no livro X.

---

<sup>14</sup> KENNY, 2016, p. 1.

## 2.1. O tratado ético menos conhecidos: *Magna Moralia*

Apesar do nome um tanto sugestivo, a *Magna Moralia* – ou *Grande Ética* – é o mais curto dos tratados éticos de Aristóteles, pouco menor que a *Ética a Eudemo*. Divide-se em dois livros: o primeiro, composto por 33 capítulos; o segundo, por 17. Dentre as três obras éticas que compõem o atual *Corpus Aristotelicum*, a *Magna Moralia* é aquela cuja autenticidade foi mais contestada ao longo do tempo, tendo encontrado tanto quem advogassem em seu favor como quem a considerasse espúria.

There is also considerably more doubt about its authenticity. In the nineteenth century, Schleiermacher, somewhat eccentrically, held that it was the only genuine ethical work by Aristotle. Its authenticity was rejected by Jaeger, Walzer, Brink and, more recently, by Kenny and Rowe. It has been accepted as genuine, at least in important parts, by von Armin, Dirlmeier (in a change of mind), and, more recently, by Düring and Cooper.<sup>15</sup>

A maioria dos autores que consideram a *Grande Ética* uma obra inautêntica concebe-a como um texto escrito por um filósofo peripatético em época pós-aristotélica. Dentre os argumentos utilizados para fundamentar tal posicionamento, podemos destacar estes como os principais, dada sua recorrência nos debates: (I) A *Magna Moralia* diverge significativamente dos demais tratados – cuja autenticidade foi menos contestada – em questões linguísticas e estilísticas do texto grego, sugerindo, portanto, a possibilidade de uma autoria não-aristotélica; (II) o texto apresenta algumas referências de caráter pessoal – inclusive na primeira pessoa do singular – e também referências a eventos e personagens históricos que apontam para uma data pós-aristotélica; (III) muitos consideram a *Magna Moralia* uma espécie de resumo das outras duas *Éticas*, sobretudo daquela endereçada a Eudemo, dado o seu caráter mais sucinto e aparentemente abreviado, visto que quem lê a *Magna Moralia*, tendo lido previamente as outras duas obras, tem a ligeira impressão de que ela se assemelha muito na composição dos temas e das argumentações apresentadas, como se o autor estivesse, intencionalmente, condensando e sintetizando ambas; (IV) segundo alguns comentadores, é possível encontrar na doutrina moral nela apresentada e em algumas terminologias empregadas pelo autor supostas influências da filosofia estoíca<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> BOBONICH, 2006, p. 15.

<sup>16</sup> Cf. COOPER, 1973, p. 330.

Por sua vez, as razões apresentadas pelos autores que sustentam a autenticidade do tratado variam bastante, de modo que os contra-argumentos oferecidos às objeções mencionadas acima podem distinguir de autor para autor. Portanto, eles serão expostos mais adiante.

Contudo, tanto o grupo que defende a inautenticidade do tratado como o grupo que defende sua legitimidade possui em comum a mesma “pedra de tropeço”: em que data teria sido redigida a *Magna Moralia*? Essa é uma questão muito delicada e de difícil solução.

Anthony Kenny, adepto à tese de uma autoria não-aristotélica, por exemplo, chega à conclusão de que, ainda que o tratado fosse autêntico, não poderia ter sido redigido antes de 335 a.C., ou seja, não poderia ter sido escrito antes do retorno de Aristóteles a Atenas. Assim argumenta a partir de algumas evidências textuais que remetem a personagens e eventos históricos: (I) em 1197b 21, o autor do texto refere-se a Mentor de Rodes servindo-se do pretérito imperfeito, indicando que, provavelmente, o texto fora escrito após seu falecimento, em torno de 337/336 a.C.; (II) em 1203a 23, a referência dirige-se ao tirano Clearco de Heracléia, cujo governo perdurou de 364/363 a.C. a 353/352 a.C., sendo, possivelmente, mais uma referência *post mortem*; (III) em 1205a 19-23, o texto menciona algo sobre Neleu, sobrinho de Teofrasto e igualmente aluno de Aristóteles, ter conhecimento de gramática; ora, por intermédio de Estrabão, sabemos que Neleu herdou a biblioteca de Teofrasto após sua morte, o que impossibilitaria atribuir ao trecho citado uma datação de composição referente ao início da vida acadêmica de Aristóteles, visto que resultaria no fato de Neleu ter recebido a biblioteca de seu tio já em idade avançada, o que não parece ser verdade; (IV) em 1212a 4, evoca-se o nome de Dario III, também através do pretérito imperfeito, o que só pode ter sentido após sua subida ao trono em 336 a.C. e suas batalhas contra Alexandre Magno em Grânico, em 334 a.C., e Isso, em 333 a.C.<sup>17</sup>.

Os comentadores que consideram a *Magna Moralia* como um texto autêntico, por sua vez, concordam, em sua grande maioria, em atribuir à sua composição uma data anterior à composição das outras duas *Éticas*. Entretanto, eles não estão de acordo quanto à datação objetiva dos escritos, isto é, quanto ao ano em que teriam sido redigidos por Aristóteles.

---

<sup>17</sup> Cf. KENNY, 2016, p. 216 – 218.

Hans von Armin escreveu, em 1924, a obra *Die drei aristotelischen Ethiken – As três Éticas aristotélicas*. Ele foi, no século XX, o pioneiro a reivindicar à *Grande Ética* uma autoria legitimamente aristotélica. Assim o fez e, tendo conhecimento das muitas informações históricas presentes no texto, chegou à conclusão de que as três obras éticas pertenceriam ao período do reestabelecimento do Estagirita em Atenas com o Liceu, ou seja, igualmente após 335 a.C. Sua argumentação não se restringiu às evidências históricas, mas também filosóficas:

[...] von Armin believed he had found confirmatory evidence for this date for the *MM. Rhetoric* B must be later than 338, since it refers to the speech of Demades after the battle of Chaeronea (1401b 32). But the treatment of several passions in chapter 9 of that work shows that Aristotle had not yet worked out the doctrine of the mean, which is clearly to be found in the *MM*. This therefore must be some years after 338 (1924, 10-12; 1928, 1 ff.).<sup>18</sup>

Werner Jaeger é mais um daqueles que rejeitaram a legitimidade da *Magna Moralia*: “The so-called *Magna Moralia* may be disregarded. It is simply a collection of excerpts from the two other works; its author was a Peripatetic who used the longer presentations in order to make a brief handbook for lectures”<sup>19</sup>. Todavia, como veremos no próximo subcapítulo, a teoria desenvolvimentista que o autor elaborou para as obras do Estagirita exerceu forte influência e deixou profundas marcas na academia por décadas<sup>20</sup>. Sendo assim, alguns estudiosos, como Dirlmeier, Düring e Cooper, embora discordassem de Jaeger quanto à autenticidade, recorreram à sua teoria e consideraram a obra em questão não somente como anterior à *Ética a Eudemo* e à *Ética a Nicômaco*, mas como uma obra pertencente à juventude de Aristóteles, ou seja, ao período de sua estadia na Academia de Platão, entre 367 a.C. e 347 a.C. Dessa forma, ainda que concordassem com von Armin acerca da autenticidade da obra, discordaram veementemente da cronologia proposta por ele.

<sup>18</sup> KENNY, 2016, p. 218, nota 1.

<sup>19</sup> JAEGER, 1948, p. 228.

<sup>20</sup> Werner Jaeger buscou replicar no pensamento aristotélico o procedimento que fora adotado alguns anos antes pelos estudiosos do pensamento platônico, os quais tiveram a intenção de elaborar um paradigma desenvolvimentista do pensamento e das obras do filósofo. Como veremos com maior profundidade no próximo subcapítulo, apesar de não ter sido o único, Jaeger é considerado o principal expoente na defesa de uma teoria desenvolvimentista da filosofia de Aristóteles. Para ele, o pensamento do Estagirita divide-se em três fases essenciais: o período da imaturidade, enquanto Aristóteles ainda era um dos alunos de Platão; o período das viagens empreendidas por ele após o falecimento de seu mestre ateniense; e o período da maturidade filosófica, situado na época em que Aristóteles retornou a Atenas e estabeleceu o Liceu.

I think there are many passages of the *Magna Moralia* of which “immaturity” of doctrine is an extremely plausible explanation – and a much more plausible one than the alternative, that someone whose knowledge of Aristotle’s teachings was drawn from the *Eudemian* and/or *Nicomachean Ethics*, wittingly or unwittingly, made alterations of the kind we find in *Magna Moralia*.<sup>21</sup>

Franz Dirlmeier, em 1958, publicou uma tradução comentada em língua alemã da *Magna Moralia* intitulada *Aristotle: Magna Moralia, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier*. Nela, o autor torna público seu posicionamento a favor da autenticidade do tratado. Para ele, seria impossível atribuir à *Grande Ética* – uma vez considerada autêntica – uma data de composição que remetesse aos anos de maturidade filosófica de Aristóteles. Portanto, a *Magna Moralia* constituiria, em sua visão, uma obra importante para melhor compreendermos como se deu o desenvolvimento da filosofia aristotélica, sobretudo quanto ao seu pensamento ético. A partir dessa conclusão, é oportuno questionarmo-nos o seguinte: para que fosse possível postular uma genuína autoria do texto e, ao mesmo tempo, supor tal período de composição, quais teriam sido as soluções propostas por Dirlmeier para as objeções linguísticas ao texto, bem como às referências históricas encontradas?

Em linhas gerais, Franz considera como autor da obra em questão o próprio Aristóteles, porém os manuscritos teriam sido submetidos posteriormente a um trabalho de edição e publicados por um editor diferente dele. É importante ressaltar que, apesar de postular a hipótese de um editor, Dirlmeier considera o texto como autêntico defendendo uma intervenção mínima deste no conteúdo do tratado. Mas o que dizer da patente discrepância linguística em relação aos demais textos éticos? Dirlmeier em pessoa assume que os textos da *Magna Moralia* estão muito mais permeados por um estilo de escrita não-aristotélico do que o clássico estilo aristotélico. Entretanto, isso se daria porque as linhas desta obra teriam conservado – de maneira bem melhor que as outras duas *Éticas* – a didática aristotélica, representando mais fielmente seu modo de proceder e falar em “sala de aula”. Ao suposto editor dos textos coube a função de enxertar aqui e ali alguns conectivos e termos a fim de suprir as lacunas existentes no manuscrito. Além disso, o acadêmico alemão afirma que a diferença também se deve ao fato de o tratado

<sup>21</sup> COOPER, 1973, p. 337 – 338.

possuir forte afinidade com as obras lógicas, sobretudo com os *Tópicos*, caracterizando-o como “*ethica logice demonstrata*”.

Ingemar Düring, por sua vez, crê ter sido Teofrasto quem inseriu as referências históricas ao utilizar os textos em questão em suas aulas ministradas no Liceu após o falecimento de Aristóteles<sup>22</sup>.

John Cooper, assim como Franz Dirlmeier, chega à conclusão de que, realizando-se uma minuciosa investigação no texto da *Magna Moralia*, não é possível encontrar indícios suficientes para crermos em uma autoria que não seja aquela atribuída ao próprio Aristóteles. Entretanto, apesar de concordar com Dirlmeier no que diz respeito à conclusão, o estudioso norte-americano discorda e critica severamente as premissas utilizadas pelo alemão, isto é, a argumentação empregada por ele, sobretudo porque – é Cooper quem diz – Franz não teria solucionado satisfatoriamente as dificuldades textuais quanto às referências históricas a personagens e eventos, nem as dificuldades filosóficas em algumas passagens que parecem contradizerem-se com as demais obras éticas. Assim afirma: “[...] Dirlmeier’s treatment of the stylistic peculiarities of the treatise is unconvincing [...]”<sup>23</sup> e também “[...] I think Dirlmeier’s hypothesis of an ‘editor’ who published Aristotle’s own lecture notes with a few light alterations of language is untenable”<sup>24</sup>.

Para ele, recorrer à hipótese da existência de um editor posterior é, no mínimo, inadequado, visto que, de maneira geral, praticamente todo o *Corpus Aristotelicum* que hoje temos em mãos é fruto de um trabalho editorial; essa é uma tese recorrente. Contudo, o estilo de edição empregado na *Magna Moralia* – se isso de fato ocorreu – parece divergir dos demais, de tal modo que, segundo John Cooper, se isso for verdade, então o trabalho executado por essa personagem não foi o de realizar uma simples edição, mas uma composição substancial do texto. O editor não teria tido em mãos um manuscrito com meras lacunas, mas tão somente apontamentos a partir dos quais coube-lhe o papel de “restaurador”, o que resultaria em uma consequência negativa: muito provavelmente, o legítimo pensamento de Aristóteles teria sido comprometido<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Cf. COOPER, 1973, p. 334, nota 18.

<sup>23</sup> Ibid., p. 332

<sup>24</sup> Ibid., p. 333

<sup>25</sup> Cf. Ibid., p. 333 – 334.

O posicionamento de Cooper acerca do texto é o seguinte: a doutrina filosófica presente na *Magna Moralia* detém como autor o próprio Estagirita, mas isso não implica conceber que ele também seja o autor do texto escrito. Explicamos: Cooper defende que a *Grande Ética* é uma obra redigida por um aluno que participou dos cursos ministrados por Aristóteles, tendo, posteriormente, revisado suas próprias anotações e as publicado. Afirma que essa seria uma solução muito mais plausível, visto que responderia às questões de linguagem – o aluno teria escrito parte do texto em seu próprio dialeto e segundo seu estilo particular de redação –, às questões históricas – o aluno teria acrescentado futuramente os eventos a título de exemplificação – e às questões filosóficas – uma ou outra discrepância em doutrina com as outras *Éticas* se daria pela incompreensão do aluno, que, apesar de ter transcrito muito mais fidedignamente o pensamento de seu mestre do que um editor posterior o faria, está sujeito a falhas.

[...] the *Magna Moralia* is a student's published notes of a course of Aristotle's, not based on any Aristotelian manuscript but on what he actually heard Aristotle say. Editing, if any, would be of his own old notes, not Aristotle's. In setting down his notes originally he would naturally have written partly in his own idiom and style; in preparing them for publication, or for his own later use in lectures, he could easily have added the examples of Neleus and Mentor, and perhaps filled out the notes in other ways. In this way all the linguistic facts could be plausibly accounted for and such facts as the appearance of the references to Mentor and Neleus easily accommodated. I need not claim that this hypothesis *does* correctly explain the genesis of our *Magna Moralia*; it is enough to point out that [...] this possibility stands completely open, and is in itself no less believable than the generally current hypothesis of a post-Aristotelian author [...].<sup>26</sup>

Anthony Kenny elabora uma sutil crítica à tese de John Cooper: tendo Cooper postulado a existência desse aluno, não haveria mais argumentos para sustentar que o tratado pertenceria à juventude de Aristóteles; poderia muito bem pertencer, como afirma von Armin, ao período de maturidade do filósofo. E mais: declara que, ao propor uma solução dessas, na prática, John não se diferenciaria daqueles que sustentam a inautenticidade da obra, atribuindo sua autoria a um filósofo peripatético posterior, visto que o tratado teria igualmente chegado a nós por outras mãos que não as de Aristóteles<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> COOPER, 1973, p. 334 – 335.

<sup>27</sup> Cf. KENNY, 2016, p. 220.

Mas além da clássica discussão a respeito da autoria da *Magna Moralia*, uma outra questão nos é imposta como absolutamente relevante: sendo a *Grande Ética* autêntica ou não, constituiria ela um trabalho independente dos demais, isto é, uma obra substancial, ou consistiria apenas em uma versão abreviada das outras *Éticas*? De fato, a *Magna Moralia* parece seguir, em muitos pontos, o pensamento contido nos outros dois tratados éticos, sobretudo na *Ética a Eudemo*<sup>28</sup>. Por esse motivo, a maioria esmagadora dos comentadores que consideram a obra espúria defende a segunda alternativa, enquanto os que são a favor da autenticidade da obra preferem a primeira.

Novamente, Kenny expõe sua opinião sobre o assunto: se aceitarmos a suposição de que a *Magna Moralia* foi concebida por algum aluno de Aristóteles ao tomar parte em seus cursos de ética – seja no Liceu ou antes mesmo de sua fundação –, o que nos impediria de deduzir que ela consistiria nas anotações desse aluno a respeito de um curso sobre o qual Aristóteles teria suas próprias anotações, as quais, a saber, constituiriam a *Ética a Eudemo* e/ou a *Ética a Nicômaco*? Nada. Portanto, não haveria “tábua de salvação” alguma para que alguém pudesse defender a independência desse tratado frente aos demais: “By far, the simplest hypothesis to explain the present state of the *MM* is that it is a student’s published notes of the course which we have in its authentic form as the *EE*”<sup>29</sup>.

A fim de resguardar a identidade substancial da *Magna Moralia*, Cooper defende que, para que cheguemos a alguma conclusão a esse respeito, é necessário que nos desprendamos de meras investigações no campo linguístico da obra – às quais Franz Dirlmeier tanto havia se dedicado – e nos empenhemos na busca por evidências estritamente filosóficas. Dessa maneira, propõe como argumento duas passagens: (I) *MM*, I, 1,1182b 6 – 1183b 8 e (II) *MM*, I, 33<sup>30</sup>.

Na primeira, o autor da *Grande Ética* discorre não brevemente sobre um conceito denominado τὸ κοινὸν ἀγαθόν – o bem comum. Tal conceito aparece apenas brevemente na *Ética a Eudemo*, em 1218a 38 – 1218b 6, e sequer é discutido na *Ética a Nicômaco*. O contexto no qual está inserido no tratado a Eudemo é

<sup>28</sup> Ao comparar minuciosamente os textos da *Magna Moralia* com as passagens referentes nas outras *Éticas*, Cooper afirma que somente em dois lugares a *Grande Ética* segue o caminho proposto pelo tratado a Nicômaco, e não pelo tratado a Eudemo: em *MM*, I, 5, 1185b 13 – 9 / 1187a 4 (= *EN*, II) e em *MM*, II, 13 – 14 (= *EN*, IX e VIII) (Cf. COOPER, 1973, p. 335, nota 19).

<sup>29</sup> KENNY, 2016, p. 220.

<sup>30</sup> Cf. COOPER, op. cit., p. 338.

o seguinte: após Aristóteles criticar a Ideia platônica do Bem, questiona-se a respeito da existência de algo comum a todas as coisas boas, causa de sua bondade, mas, dessa vez, imanente aos entes, e não transcendente como a Ideia platônica. Essa hipótese é muito brevemente levantada e rapidamente descartada. Na *Magna Moralia*, por outro lado, ocorre o contrário: muito maior é a discussão a respeito do conceito de τὸ κοινὸν ἀγαθόν, sendo reservadas apenas as últimas linhas para a crítica à Ideia do Bem, em 1183a 24 – 1183b 8. Ora, se a *Grande Ética* estivesse restrita a resumir os assuntos dispostos nos demais tratados, como explicar a abordagem acima desenvolvida? Por que acrescentar conteúdo? Para Cooper, a ideia de algo comum às coisas boas, mas diferente da Ideia do Bem, é traço característico da fase juvenil da filosofia aristotélica, enquanto o Estagirita ainda estava se distanciando de seu mestre, Platão. Daí o breve espaço concedido a essa tese na *Ética a Eudemo*, bem como sua inexistência na *Ética a Nicômaco* – o tratado da maturidade por excelência. Assim sendo, essa discussão não poderia ter como local de origem as outras obras éticas, mas uma fonte anterior a ambas, escrita ou falada<sup>31</sup>.

O segundo ponto proposto por John Cooper diz respeito ao famoso “Tratado sobre a Justiça”, presente nas três obras. Tanto a *Ética a Eudemo* como a *Ética a Nicômaco* iniciam o texto discutindo sobre o mesmo assunto<sup>32</sup>, a saber, sobre os dois sentidos distintos do adjetivo τὸ δίκαιον – a justiça<sup>33</sup>. As duas obras examinam aquilo que podemos denominar “sentido lato” do termo, em oposição ao seu “sentido estrito”. Iniciando pelo sentido lato, amplo, universal, poderiam ser caracterizados como “justos” quaisquer atos de virtude, visto que tudo aquilo a que ordena a lei seria considerado “justo”, e a lei deveria conduzir os cidadãos a realizarem atos virtuosos. Em sentido estrito, a “justiça” corresponderia ao significado com o qual estamos mais acostumados, ou seja, algo como a reta disposição de caráter no trato de um indivíduo para com o outro. A *Magna Moralia*, porém, recorre a outras noções ao descrever essa distinção, utilizando-se da noção de “rela-

<sup>31</sup> Cf. COOPER, 1973, p. 338 – 342.

<sup>32</sup> Ambas as *Éticas* possuem o mesmo texto acerca do “Tratado sobre a Justiça”; trata-se de um livro comum a ambas. O tema dos “livros comuns” será apresentado no próximo subcapítulo.

<sup>33</sup> Apesar de ser um adjetivo, a saber, δίκαιος, a língua grega nos permite “derivar” um substantivo abstrato a partir do gênero neutro de um adjetivo, como é aqui o caso. Esse recurso linguístico foi anteriormente esclarecido na nota nº 7.

ção entre pessoas”, por exemplo, identificando o sentido mais lato ao âmbito não relacional e o mais estrito ao relacional, dentre outros argumentos.

Mais uma vez, segundo Cooper, se a autoria do texto não for atribuída a Aristóteles e a obra for considerada como um mero resumo dos demais tratados, iremos nos deparar com a seguinte questão: como o resumo pode conter mais informações e seguir caminhos argumentativos diferentes dos textos que pretende resumir? Portanto, crê que a *Magna Moralia* apresenta um debate anterior sobre o conceito de “justiça” e que o pensamento redigido na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco* é fruto de posteriores reflexões e aprofundamentos<sup>34</sup>.

Por fim, assume que somente duas passagens podem constituir-se como obstáculos para sua teoria, a saber, aquelas em que há uma clara afinidade entre os textos da *Magna Moralia* e da *Ética a Nicômaco*<sup>35</sup>. Afinal, uma vez admitida a anterioridade da *Grande Ética*, como seria possível explicar tal afinidade com o texto endereçado a Nicômaco?

Por meio do presente subcapítulo, não tivemos a intenção de apresentar diretamente ao leitor o debate existente acerca do conceito de ἡδονή, isto é, acerca do prazer, muito menos de esgotar as discussões existentes a respeito da *Magna Moralia*, mas apenas de introduzi-lo – caso fosse necessário – ao pensamento e aos escritos éticos de Aristóteles. No próximo subcapítulo, apresentaremos ao leitor desta dissertação as obras éticas mais conhecidas do filósofo de Estagira e daremos início à investigação sobre o tema do prazer propriamente dito, razão pela qual informamos previamente que, caso o leitor já estivesse familiarizado com o pensamento ético de Aristóteles, poderia iniciar a leitura deste trabalho a partir do subcapítulo 2.2.

## **2.2. Os tratados éticos mais conhecidos: *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo***

Dentre as três obras éticas integrantes do *Corpus Aristotelicum*, a *Ética a Nicômaco* foi a que recebeu maior atenção e prestígio ao longo de toda a história da filosofia, sendo considerada por muitos autores e ao longo de muitos séculos o

<sup>34</sup> Cf. COOPER, 1973, p. 342 – 347.

<sup>35</sup> Cf. nota 28.

texto que apresenta, por excelência, o pensamento ético de Aristóteles, o que a caracteriza como uma das obras filosóficas mais comentadas e estudadas de todos os tempos. Em contrapartida, apesar de ter recebido mais atenção que a *Magna Moralia*, a *Ética a Eudemo*, quando comparada à *Ética a Nicômaco*, foi objeto de menor interesse por parte dos estudiosos da filosofia moral de Aristóteles, de tal forma que, ainda hoje, são relativamente poucos os estudos desenvolvidos a seu respeito.

For many centuries the *Nicomachean Ethics* have been regarded as *the Ethics* of Aristotle. From the Byzantine period twenty manuscripts of the *Nicomachean Ethics* survive; of the *Eudemian Ethics* only two (Harlfinger, 1971, 27). Since the Middle Ages commentaries on the *Nicomachean Ethics* have appeared about once a decade; the *Eudemian Ethics* has received only four commentaries in its whole history (Maurus, 1668; Fritzsche, 1851; Dirlmeier, 1969; von Fragstein, 1974).<sup>36</sup>

Todavia, apesar da nítida discrepância no que se refere à atenção recebida pelas duas obras ao longo do tempo, desde a antiguidade diversos pensadores manifestaram interesse em investigar a correlação existente entre os textos que compõem ambas as *Éticas*. Sobre essa possível correlação, um tópico adquire destaque: curiosamente, a *Ética a Nicômaco* compartilha três de seus dez livros com a *Ética a Eudemo*, a saber, os livros V, VI e VII do tratado endereçado a Nicômaco correspondem, respectivamente, aos livros IV, V e VI do escrito endereçado a Eudemo. Nos séculos XIX e XX, não foram poucos os comentadores que dedicaram tempo para tratar das muitas possibilidades interpretativas geradas por essas réplicas, o que resultou em uma vasta e rica bibliografia secundária composta por livros e artigos que marcaram época. Contudo, tal investigação não é exclusividade do debate acadêmico contemporâneo. A obra a que teriam pertencido originalmente os chamados “livros comuns” é, por exemplo, um problema enfrentado desde Aspásio, o primeiro comentador dos textos de Aristóteles.

Ademais, o debate acerca dos livros comuns adquire ainda mais relevância no contexto de nossa pesquisa. Explicamo-nos: no que diz respeito à *Ética a Nicômaco*, o conceito de ἡδονή, isto é, prazer, é tomado por Aristóteles como objeto de pesquisa em dois lugares distintos da obra: no final do livro VII, especificamente do capítulo 11 ao 14, e no início do livro X, do capítulo 1 ao 5. Aos olhos

---

<sup>36</sup> KENNY, 2016, p. 1.

de um leitor desatento, esse dado poderia ser tido como irrelevante. Entretanto, o fato de o Estagirita examinar duas vezes o mesmo assunto constitui-se como, no mínimo, intrigante; sobretudo pelo fato de o livro VII ser, justamente, um dos livros comuns à *Ética a Nicômaco* e à *Ética a Eudemo*. Além disso, como se o fato de a temática a respeito do prazer colocar-se duas vezes na obra em questão já não fosse razão suficiente para despertar a curiosidade do leitor, soma-se a isso outro fato igualmente intrigante: os dois “tratados sobre o prazer” desenvolvidos por Aristóteles não aparentam possuir correlação alguma, de tal modo que não há referências internas elaboradas no texto. Ora, qualquer escritor, ao redigir sua obra, caso viesse a abordar posteriormente um tema a respeito do qual já discorresse – sobretudo se tal tema fora exposto no mesmo exemplar –, muito provavelmente remeteria a aspectos previamente levantados e discutidos, mas esse não é o caso do livro VII da *Ética a Nicômaco*, tampouco do livro X. Pelo contrário, quando retoma seu pronunciamento acerca do prazer no livro X, Aristóteles passa ao seu leitor a impressão de que é a primeira vez que está discorrendo sobre esse tema, o que nos leva a questionarmo-nos mais profundamente acerca da origem do livro VII.

One historically puzzling feature of the NE [Nicomachean Ethics] is that it contains two extended treatments of pleasure: NE vii 11-14 and NE x 1-5. Pleasure is the only topic among those singled out for special attention in the NE that receives two separate treatments in this way. [...] Despite significant differences in emphasis and focus [...], each reads as – and presents itself as – the self-contained discussion of pleasure in the context of the NE inquiry; neither makes any reference to – or shows any evidence of knowledge of the contemporaneous existence of – the other.<sup>37</sup>

A partir disso, antes mesmo de direcionarmos nossa investigação ao conteúdo propriamente dito dos dois ensaios sobre o prazer existentes na *Ética a Nicômaco* – o que se dará a partir do subcapítulo 2.3 –, discorreremos brevemente, neste subcapítulo, acerca do debate em torno da relação aparentemente controversa entre esses dois tratados éticos do filósofo de Estagira.

Iniciando pelos títulos conferidos às obras, não se sabe ao certo a razão existente por trás dos nomes das duas principais fontes do pensamento ético aristotélico: a primeira pode ter sido tanto dedicada a Nicômaco, pai de Aristóteles, ou

---

<sup>37</sup> HARTE, 2014, p. 291 – 292.

mesmo dedicada a, ou editada por, seu filho de mesmo nome, Nicômaco; do mesmo modo, é possível que a segunda tenha sido tanto dedicada a um amigo próximo de Aristóteles, Eudemo de Chipre, falecido jovem, como atribuída a um dos mais conhecidos discípulos do filósofo, Eudemo de Rodas, possível editor dos escritos<sup>38</sup>.

It is true that these titles first occur in a quotation from the Platonist Atticus, who lived in the time of the Antonines, but they are certainly much older. Cicero knew the *Nikomachean Ethics* by its present title; for he is inclined to think *Nikomachos* was actually its author. [...] We may be sure, then, that these titles go back to Alexandrian times at least, and that they were found in the edition of *Andronikos*; but there is no authoritative tradition as to their meaning.<sup>39</sup>

Como é próprio do debate acadêmico, é muito difícil haver um consenso que unifique em uma só as opiniões dos inúmeros comentadores sobre determinado tema. Em linhas gerais, o que há são posicionamentos majoritários, os quais adquirem maior número de adeptos, em uma determinada época, frente a outras teses propostas. Na segunda metade do século XIX, por exemplo, destacou-se a hipótese de que a *Ética a Nicômaco* seria o trabalho ético aristotélico por excelência, enquanto que a *Ética a Eudemo* constituiria um texto inautêntico, cujo autor seria Eudemo de Rodas. O estudioso alemão Leonhard Spengel destacou-se como um dos principais defensores dessa teoria.

In the last century an event occurred which reinforced the natural preference of scholars for the better work [a *Ética a Nicômaco*]: Spengel, the celebrated Aristotelian and reviver of ancient rhetoric, declared the *Eudemian Ethics* to be spurious. His famous article, which immediately obtained universal acceptance and still holds the field for the most part to-day [como veremos mais adiante, Jaeger escreve na primeira metade do século XX], expressed the view that this work was not merely published by Aristotle's pupil Eudemus of Rhodes, but also written by him. [...] The *Nikomachean Ethics* was so much better in many respects, and so much richer and riper as a whole, that it was impossible to imagine what could have caused Aristotle to write such a much less happy replica.<sup>40</sup>

Os trabalhos de Spengel influenciaram toda uma geração de comentadores de Aristóteles, como o igualmente notável acadêmico escocês John Burnet.

<sup>38</sup> Cf. HUTCHINSON, 1995, p. 197.

<sup>39</sup> BURNET, 1900, p. xi – xii.

<sup>40</sup> JAEGER, 1948, p. 228.

Embora Burnet questionasse a autoria da *Ética a Eudemo*, seu apreço por essa obra é algo que fazia questão de manifestar, visto que, para ele, a *Ética a Eudemo* corresponderia ao melhor comentário sobre o pensamento exposto por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*<sup>41</sup>, de tal modo que declara sempre ter hesitado em apoiar alguma interpretação diferente daquela proposta – supostamente – por Eudemo quanto a algum assunto examinado pelo Estagirita<sup>42</sup>.

I have assumed that Eudemos gives us the thought of Aristotle, as he understood it, as faithfully as he can, though it is plain enough that he has added a good deal from other Aristotelian sources in order to bring out more clearly what he took to be the meaning, and even that he has here and there given a turn of his own to what Aristotle had said. [...].

[...] We must remember that he was in all probability there when the lectures were given, and that he would talk over all the difficulties with the master. We really cannot expect to know what Aristotle meant much better than he did, and we should always make the most of first-hand evidence.<sup>43</sup>

Prova desse grande apreço foi o procedimento adotado por Burnet ao publicar sua muito influente obra *The Ethics of Aristotle* no último ano do século XIX, ou seja, no ano de 1900. Nela, o autor editou e organizou o texto grego da *Ética a Nicômaco*, reproduzindo, logo abaixo dos trechos da obra principal, as passagens da *Ética a Eudemo* referentes a cada um deles: “In view of all this, I have thought it right to print the relevant passages of Eudemos under the text to which they refer [...]”<sup>44</sup>.

Além disso, John Burnet considerava o clássico impasse presente no debate sobre os livros comuns como um ponto crucial do estudo do pensamento ético de Aristóteles, uma vez que os posicionamentos sustentados nesse campo poderiam influenciar diretamente a discussão acerca da correlação existente entre as duas *Éticas*.

[...] most modern scholars agree in regarding the Nikomachean Ethics as substantially the work of Aristotle himself, and in assigning the Eudemian to Eudemos; but the meaning of this conclusions differs widely according as the critic holds that the three central books are rightly placed in the one treatise or in the other.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Cf. BURNET, 1900, p. xiv.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, p. xv.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. xiv – xv.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. xv.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. xii.

Sobre esse assunto, Burnet defende que os livros comuns são de autoria do próprio Aristóteles e, conseqüentemente, possuem por lugar originário a *Ética a Nicômaco*: “The assumption made in this edition, then, is that the disputed books are really Aristotle’s [...]”<sup>46</sup>. A argumentação oferecida pelo autor é sucinta e consiste em apenas dois breves pronunciamentos. Os argumentos são os seguintes:

(I) O autor do livro V da *Ética a Nicômaco* – tradicionalmente conhecido como o “tratado sobre a justiça” – emprega, em diversos momentos, uma linguagem matemática, permeada por recursos e vocabulário matemáticos. Contudo, tal linguagem não se mostra muito clara, sendo, em alguns pontos, confusa e de difícil compreensão. Ora, segundo Burnet, apesar de ser versado em muitos campos científicos, a matemática não era uma das especialidades de Aristóteles; por outro lado, Eudemo de Rodes foi um exímio matemático, tendo vivido na época em que ocorreu o maior progresso matemático anterior ao século XVII. Portanto, caso a autoria do livro V fosse atribuída a Eudemo, seria de se esperar que o autor demonstrasse uma maior aptidão e familiaridade com os recursos matemáticos empregados no texto<sup>47</sup>.

(II) Os livros VI e VII – tradicionalmente conhecidos como o “tratado sobre as virtudes intelectuais” e o “tratado sobre a incontinência e o prazer”, respectivamente, são fortemente marcados pelo emprego de uma metodologia dialética – o significado dessa afirmação constitui o tema do subcapítulo 3.1 desta dissertação –, carecendo de um estilo mais expositivo, dogmático e simétrico. Comparando, por exemplo, a abordagem feita por Aristóteles a respeito da amizade nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco* com as passagens correspondentes da *Ética a Eudemo*, essa diferença metodológica mostra-se igualmente aparente: para Burnet, o tratado endereçado a Eudemo é muito mais objetivo, muito mais “frio”. Portanto, o autor dos livros VI e VII aparenta servir-se de um método mais próximo daquele utilizado por Platão em seus clássicos diálogos, como se pretendesse conduzir seus interlocutores pouco a pouco, através das opiniões sustentadas sobre o assunto examinado, às suas próprias conclusões. Tal não parece ser o estilo de escrita de Eudemo<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> BURNET, 1900, p. xiii.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, p. xiii – xiv.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, p. xiv.

Desse modo, apesar das diferenças existentes entre os dois ensaios sobre o prazer, John Burnet admite perfeitamente a coexistência de ambos enquanto inseridos no contexto da *Ética a Nicômaco*: “Mr. Burnet sees no difficulty even in the two accounts of pleasure, that is, neither in the fact of there being two accounts in one treatise nor in the apparent discrepancies that the two accounts present”<sup>49</sup>.

A primeira metade do século XX, por sua vez, foi caracterizada por uma mudança radical no que diz respeito a tais paradigmas interpretativos das obras de Aristóteles. Nessa época, dois nomes obtiveram destaque: o acadêmico inglês Thomas Case e o estudioso alemão Werner Jaeger. Surpreendentemente, ambos os autores propuseram, ainda na primeira metade do século XX, teorias muito parecidas acerca do possível desenvolvimento filosófico ocorrido, ao longo do tempo, no pensamento aristotélico. Lawrence Jost nos recorda que, apesar de os trabalhos elaborados por Werner Jaeger serem os mais conhecidos sobre esse assunto, Thomas Case o precedeu alguns anos antes, chegando a conclusões muito próximas daquelas sustentadas pelo professor alemão:

A mere decade later, this confident assignment of the authorship of the *EE* [*Eudemian Ethics*] to Eudemus and its status as a later work than Aristotle’s own *NE* [*Nicomachean Ethics*] was importantly challenged by Thomas Case in his pioneering article [1910], and he was followed, of course, in this respect by Werner Jaeger thirteen years later [1923], whose large-scale study dominated the field for years.<sup>50</sup>

Sobre a relação existente entre os trabalhos desenvolvidos pelos dois autores, Jost ainda declara o seguinte:

The author [Thomas Case] later expressed some annoyance (in Case 1925) at having his own early, substantial work (comparatively) neglected by readers and its being overshadowed by Jaeger’s more influential tome. Case does not suggest that Jaeger borrowed from him, and they seem to have arrived independently at very similar conclusions. Both, for example, reversed the tendency to treat the *EE* as due to Eudemus and not Aristotle and both saw it as an earlier, more Platonist work, with “a strong theological bias” derived from Plato. Both treat the common books as *Nicomachean* doctrine in the main and, along with the undisputed books, a distinct philosophical development away from Platonism, containing new and improved thoughts on ethics and practical as opposed to purely theoretical reasoning. Jaeger devoted more attention to the early *Protrepticus*

<sup>49</sup> RICHARDS, 1901, p. 59.

<sup>50</sup> JOST, 2014, p. 410 – 411.

than Case did, but in essentials their views of Aristotle's ethical development are clearly compatible.<sup>51</sup>

O artigo redigido por Thomas Case em 1910, ao qual Lawrence Jost se refere, está inserido na 11ª edição da *Encyclopaedia Britannica*, mais especificamente no volume 2, tomo 5. Por se tratar de uma enciclopédia, o título do artigo em questão é *Aristotle*, justamente porque Case foi incumbido de redigir as páginas que abordariam a vida e o pensamento do filósofo de Estagira no volume em questão. Além de escrever sobre Aristóteles, o acadêmico foi igualmente encarregado de escrever sobre lógica e metafísica para a mesma edição da *Encyclopaedia Britannica*, o que originou seus artigos *Logic* e *Metaphysics*.

Em seu artigo sobre Aristóteles, Thomas Case chama a atenção de seus leitores para o muito provável fato de o pensamento do filósofo ter se alterado, desenvolvido, ao longo do tempo, em momentos distintos de sua vida. Afinal de contas, como seria possível explicar a gigantesca diferença existente entre a filosofia platônica e a filosofia aristotélica se levarmos em consideração que Aristóteles iniciou seus estudos como discípulo de Platão e dedicou nada menos que vinte anos de sua vida – dos 18 aos 38 anos de idade – ao seguimento do mestre ateniense? “So diametrical a difference could not have arisen at once. For, though Aristotle was different from Plato, [...] nevertheless on coming to Athens as pupil of Plato he must have begun with his master's philosophy”<sup>52</sup>. A partir desse questionamento, Case propõe a tese de que é possível classificar o pensamento de Aristóteles em três fases distintas, cada uma delas representando um estado de distanciamento crescente entre sua filosofia e a filosofia de Platão.

(I) Segundo a classificação proposta por Thomas Case, a primeira fase do pensamento aristotélico corresponde à juventude do filósofo, ao período de surgimento das primeiras divergências entre o seu modo de pensar e o modo de pensar de seu mentor, sobretudo no que concerne a questões metafísicas. Tais divergências filosóficas, porém, encontrar-se-iam em estado embrionário e Aristóteles ainda se assemelharia muito a Platão quanto ao estilo de redação de seus textos, os quais teriam sido, em sua maioria, redigidos em forma de diálogos, salvo poucas exceções. Na visão do estudioso inglês, nenhuma das obras que compõem o atual

<sup>51</sup> JOST, 2014, p. 410, nota 1.

<sup>52</sup> CASE, 1910, p. 502.

*Corpus Aristotelicum* pertence a essa etapa da vida de Aristóteles; dela possuímos apenas fragmentos.

(II) A segunda fase diz respeito, mais uma vez, ao período de discipulado do Estagirita, enquanto Platão ainda estava vivo e atuante na Academia. Contudo, a peculiaridade fundamental deste segundo momento consiste na maior ruptura entre o pensamento metafísico de Aristóteles e o de seu tutor ateniense: Aristóteles teria rejeitado a teoria platônica das Formas e defendido que elas não são separadas, considerando-as apenas algo de comum entre os entes, mas sem ter ainda proposto sua teoria metafísica propriamente dita. Além disso, a segunda fase do pensamento aristotélico é marcada por um maior distanciamento no que se refere ao estilo de redação de seus textos: o pupilo estagirita, longe de igualar-se à genialidade literária de Platão, teria migrado do caráter dialético dos diálogos para a precisão científica dos tratados expositivos.

(III) Por fim, a terceira fase proposta por Thomas Case situa-se historicamente após o falecimento de Platão e partida de Aristóteles da cidade de Atenas, e caracteriza-se pela significativa ampliação do escopo investigativo aristotélico. Neste momento, o interesse do Estagirita teria se voltado, de modo especial, para três áreas: a política – muito provavelmente por ele ter, nesta época, exercido o papel de tutor de Alexandre Magno –, a retórica e a poética – áreas cujo estudo era fortemente desencorajado por Platão. Entretanto, ao que tudo indica, Case sugere que o filósofo de Estagira, neste terceiro momento, ainda não teria organizado seu pensamento no tradicional sistema aristotélico que hoje conhecemos; exemplo disso é a ausência de interesse pelo estudo da lógica ainda neste terceiro período.

On the whole then, in his early dialectical writings, of which mere fragments remain, Aristotle had already diverged from Plato, and first of all in metaphysics. During his master's life, in the second period of his own life, he protested against the Platonic hypothesis of forms, formal numbers and the one as the good, and tended to separate metaphysics from dialectic by beginning to pass from dialogues to didactic works. After his master's death, in the third period of his own life, and during his connexion with Alexander, but before the final construction of his philosophy into a system, he was tending to write more and more in the didactic style; to separate from dialectic, not only metaphysics, but also politics, rhetoric and poetry; to admit by the side of philosophy the arts of persuasive language; to think it part of their legitimate work to rouse the passions; and in all these ways to depart from the ascetic rigidity of the philosophy of Plato, so as to prepare for the tolerant spirit of his own, and especially for his ethical doctrine that virtue consists not in su-

pressing but in moderating almost all human passions. In both periods, too, as we shall find in the sequel, he was already occupied in composing some of the extant writings [...]. But as yet he had given no sign of system, and – what is surprising – no trace of logic. Aristotle was primarily a metaphysician against Plato; a metaphysician before he was a logician; [...].<sup>53</sup>

Uma das principais contribuições da teoria desenvolvimentista proposta por Thomas Case – e, posteriormente, também por Werner Jaeger – é o fato de ela ter introduzido no debate acadêmico acerca da natureza dos textos de Aristóteles uma alternativa diferente à recorrente hipótese de inautenticidade dos textos. Era comum que, diante das muitas discrepâncias existentes entre as próprias obras que compõem o atual *Corpus Aristotelicum* – tais como diferenças quanto ao estilo de redação, divergências conceituais, referências históricas a épocas distintas, etc. –, os comentadores atribuíssem a elas uma autoria que não fosse a de Aristóteles, como é o caso de John Burnet. A partir de então, pressupondo que o filósofo de Estagira amadureceu progressivamente seu pensamento através dos anos, seria possível admitir uma autoria aristotélica para textos anteriormente considerados inautênticos.

By these differences we can do something to distinguish between earlier and later philosophical works; and also vindicate as genuine some works, which have been considered spurious because they do not agree in style or in matter with his most mature philosophy. [...] On these principles, we regard as early genuine philosophical works of Aristotle, (1) the *Categories*, (2) the *De Interpretatione*, (3) the *Eudemian Ethics* and *Magna Moralia*, (4) the *Rhetoric to Alexander*.<sup>54</sup>

Sendo assim, contrariando a opinião predominante na segunda metade do século XIX, Thomas Case, ao invés de considerar a *Ética a Eudemo* e a *Magna Moralia* obras espúrias, defendeu que ambas são autênticas, mas constituem versões precoces da posterior e madura *Ética a Nicômaco*:

[...] the author of all three treatises was Aristotle himself; while the analysis of the treatises favours the hypothesis that he wrote the *Eudemian Ethics* and the *Magna Moralia* more or less together as the rudimentary first drafts of the mature *Nicomachean Ethics*.<sup>55</sup>

All three are great works, contributing to the origin of the independent science of Ethics. But the *Eudemian Ethics* and the

<sup>53</sup> CASE, 1910, p. 505.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 510.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 512.

*Magna Moralia* are more rudimentary than the *Nicomachean Ethics*, which as it were seems to absorb them except in the conclusion. They are, in short, neither independent works, nor mere commentaries, but Aristotle's first drafts of his *Ethics*.<sup>56</sup>

Um dos indícios apresentados por Case com o intuito de fundamentar seu ponto de vista é o seguinte: para o autor, os assuntos abordados por Aristóteles nos livros iniciais da *Ética a Eudemo* assemelham-se muito àqueles examinados pelo Estagirita também nos livros iniciais da *Ética a Nicômaco*, seja no conteúdo dos textos, seja na ordem de apresentação dos temas. Entretanto, o tratado endereçado a Eudemo aparenta ser de caráter mais rudimentar, enquanto que a outra *Ética* apresenta um texto mais refinado e uma discussão mais elaborada<sup>57</sup>. Porém, a principal evidência para se crer na imaturidade da obra é a influência platônica que o autor alega existir nos textos: “Indeed, the final proof that the *Eudemian Ethics* is earlier than the *Nicomachean* is the very fact that it is more under Platonic influence”<sup>58</sup>. Estes seriam alguns exemplos de tal influência: o pensamento exposto na *Ética a Eudemo* parece divergir, em alguns pontos, do que é exposto por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, tal como a controversa definição da virtude da prudência feita pelo filósofo – que ora a associa ao conhecimento especulativo, ora ao conhecimento prático –; a pouca importância atribuída aos bens exteriores no alcance da felicidade; e o fortíssimo caráter teológico no que diz respeito à conclusão do discurso sobre a felicidade humana<sup>59</sup>. Portanto, Thomas Case conclui que a *Ética a Eudemo* é uma espécie de rascunho inicial da *Ética a Nicômaco*, escrito pelo Estagirita durante o processo de transição da ética platônica para sua própria teoria ética<sup>60</sup>.

E o que dizer sobre os livros comuns a ambas as *Éticas*, dentre os quais encontra-se o primeiro ensaio sobre o prazer? Recordemos que, apesar de eles terem sido, na maioria das vezes, admitidos como parte da *Ética a Nicômaco*, sua autoria poderia ser facilmente contestada caso fossem apresentados argumentos que fundamentassem sua pertença à *Ética a Eudemo*. Portanto, acerca deles, Case empreendeu um duplo esforço: em primeiro lugar, comprometeu-se a defender a au-

<sup>56</sup> CASE, 1910, p. 513.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, p. 513.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, p. 514.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, p. 514.

tenticidade dos três livros comuns; em seguida, tratou de classificá-los de acordo com as etapas propostas para o desenvolvimento filosófico de Aristóteles.

No que diz respeito à autoria dos livros compartilhados pela *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*, Case declarou que as duplicatas não são um fenômeno exclusivo das obras éticas. Na antiguidade, Simplício, que teve em mãos duas versões do livro VII da *Física* de Aristóteles, sugeriu que os dois textos corresponderiam às primeiras versões do atual livro VIII. Do mesmo modo, no século XIX, o estudioso alemão Adolf Torstrik descobriu que há duas versões do livro II da obra *De Anima* e sugeriu que ambas eram autênticas<sup>61</sup>. Portanto, não seria absurdo supor que os três livros comuns a ambas as *Éticas* fossem de autoria do próprio Aristóteles.

Ademais, segundo Thomas Case, a própria discussão sobre o prazer existente nos capítulos 11, 12, 13 e 14 do livro VII da *Ética a Nicômaco* – que é igual ao livro VI da *Ética a Eudemo* – pode contribuir com o propósito de defender a legítima autoria dos livros em questão. Como veremos no segundo capítulo desta dissertação, um dos pontos principais do tratado sobre o prazer do livro VII é a associação feita por Aristóteles entre o conceito de ἡδονή e o de ἐνέργεια, definindo o prazer como uma atividade<sup>62</sup>. Tal associação encontra-se também na *Magna Moralia*<sup>63</sup>, e, o que é mais importante, também está presente em obras mais relevantes do Estagirita, obras cuja autenticidade foi menos contestada ao longo do tempo, a saber, no *De Anima*<sup>64</sup> e na *Metafísica*<sup>65</sup>.

As then we find this identification of pleasure with activity in the *Metaphysics* and in the *De Anima*, as well as in the *Nicomachean Ethics*, the *Eudemian Ethics* and the *Magna Moralia*, the only logical conclusion, from which there is no escape, is that, so far as the treatment of pleasure goes, any Aristotelian treatise which defines it as activity is genuine.<sup>66</sup>

Entretanto, no terceiro capítulo desta pesquisa, perceberemos que, em seu segundo ensaio sobre o prazer, localizado nos capítulos 1, 2, 3, 4 e 5 do livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles empenha-se muito mais em esclarecer a associação feita entre as noções de ἡδονή e de ἐνέργεια, distinguindo prazer de atividade e

<sup>61</sup> Cf. CASE, 1910, p. 512.

<sup>62</sup> Cf. Eth. Nic. VII, 12, 1153a 14 – 15.

<sup>63</sup> Cf. Mag. Mor. II, 7, 1204b 28.

<sup>64</sup> Cf. De An. III, 7, 431a 10 – 12.

<sup>65</sup> Cf. Metaph. Λ, 7, 1072b 16.

<sup>66</sup> CASE, op. cit., p. 513.

desenvolvendo melhor a relação existente entre esses dois conceitos. Por se tratar de um livro exclusivo da obra endereçada a Nicômaco, cuja autoria foi raramente contestada, o pensamento exposto no segundo tratado sobre o prazer foi considerado legitimamente aristotélico pela grande maioria dos autores ao longo dos séculos. Ora, partindo do argumento proposto por Thomas Case com o intuito de sustentar a autenticidade dos três livros comuns, como seria possível conciliar, então, a distinção entre os conceitos de prazer e atividade do livro X com os demais textos há pouco mencionados, como o *De Anima* e a *Metafísica*, visto que, nesses textos, o prazer ainda é fortemente associado à noção de atividade? A solução oferecida pelo professor inglês é um tanto ousada: algum filósofo peripatético posterior, ao examinar os escritos de Aristóteles, teria inserido a diferenciação entre prazer e atividade.

It is more likely that Aristotle identified pleasure with activity in the *De Anima*, the *Metaphysics* and the three moral treatises, as we have seen; but afterwards some subsequent Peripatetic, considering that the pleasure of perceiving and thinking is not the same as perceiving or thinking, declared the previous identification of pleasure with activity absurd. At any rate, if we are to choose, it is the identification that is Aristotle's, and the distinction not Aristotle's.<sup>67</sup>

Tendo discorrido acerca da autenticidade dos livros comuns, Case expõe sua opinião quanto ao período em que tais livros teriam sido compostos, bem como a obra à qual teriam originalmente pertencido.

Para ele, os três livros compartilhados pelas duas *Éticas* seriam originários da *Ética a Nicômaco*. Case chegou a essa conclusão comparando os livros que precederiam as duplicatas em ambas as obras, isto é, comparando os livros I, II e III da *Ética a Eudemo* com os livros I, II, III e IV da *Ética a Nicômaco*. A partir dessa comparação, concluiu que os livros iniciais da *Ética a Nicômaco* funcionam bem melhor como introdução aos livros comuns do que os livros iniciais da *Ética a Eudemo*: “[...] the first three books of the *Eudemian Ethics* are a very inadequate preparation for the common books”<sup>68</sup>.

Finally, the common books are so integral a part of the Aristotelian system of philosophy that they cannot be disengaged from it: the book on justice (*EN V*) quotes and is quoted in the *Politics* (cf. 1130b 28, 1280a 16, 1261a 30); the book on intellectual

---

<sup>67</sup> CASE, 1910, p. 513.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 514.

virtues (*EN VI*) quotes the *Posterior Analytics* I, 2, and is quoted in the *Metaphysics* A, 1; and we have seen that the book (*EN VII*) which defines pleasure as activity is simply stating an Aristotelian commonplace.<sup>69</sup>

Em suma, a tese de Thomas Case acerca do provável desenvolvimento filosófico do pensamento de Aristóteles pode ser resumida da seguinte forma:

The literary career of Aristotle falls into three periods, (1) The early period; when he was writing and publishing exoteric dialogues, but also tending to write didactic works, and beginning his scientific writings, e.g. the *Politics* in 357, the *Meteorologica* in 356. (2) The immature period; when he was continuing his didactic and scientific works, and composing first drafts, e.g. the *Categories*, the *Eudemian Ethics*, the *Magna Moralia*, the *Rhetoric to Alexander*. (3) The mature period; when he was finishing his scientific works, completing his system, and not publishing it but teaching it in the Peripatetic school; when he would teach not his early dialogues, nor his immature writings and first drafts, but mature works, e.g. the *Metaphysics*, the *Nicomachean Ethics*, the *Rhetoric*; and above all teach his whole system as far as possible in the real order of his classification of science.<sup>70</sup>

Conforme mencionado anteriormente, treze anos depois de Thomas Case, em 1923, o renomado estudioso alemão Werner Wilhelm Jaeger publicou sua também influente obra *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, traduzida para a língua inglesa por Richard Robinson, em 1934, sob o título de *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*<sup>71</sup>.

Na visão de Jaeger, a chave para o entendimento do pensamento ético de Aristóteles consiste justamente no problema da relação existente entre a *Ética a Nicômaco* e a *Ética a Eudemo*<sup>72</sup>. No que diz respeito à autoria das obras, o autor alemão afirma que é possível encontrar, na tradição filosófica antiga, indícios que permitiriam questionar a atribuição da autoria da *Ética* menos conhecida a Eudemo, hipótese recorrente entre seus predecessores.

The tradition gives no support to this supposition. It is true that the problem of the three books common to both *Ethics* gave rise in antiquity to the theory that they belong to Eudemus and were transferred to the *Nicomachean Ethics* to fill a gap; but the usual view was the opposite, since they do not appear in the manuscripts of the *Eudemian Ethics*. This must have been so as early as the Alexandrian period, for the list of Aristotelian

<sup>69</sup> CASE, 1910, p. 515.

<sup>70</sup> Ibid., p. 519.

<sup>71</sup> Para citações, utilizaremos a segunda edição da obra, de 1948.

<sup>72</sup> Cf. JAEGER, 1948, p. 228.

works known (and presumably actually in the library) at Alexandria during the time of Callimachus's pupil Hermippus mentions only an *Ethics* in five books, which is obviously the *Eudemian* without the three that were taken over later from the *Nicomachean*.<sup>73</sup>

Ademais, Jaeger desaprova a recorre interpretação dos títulos das obras, a saber, a interpretação de que eles designam uma dedicatória. Para ele, Aristóteles é o autor de ambos os tratados, mas não teria nem dedicado a *Ética a Nicômaco* a Nicômaco, nem a *Ética a Eudemo* a Eudemo. Os dois personagens históricos teriam apenas publicado as notas de aula do Estagirita, que as teria escrito sem intenção de publicação.

Equally late and amateurish is the interpretation of the two titles as meaning the *Ethics to Nicomachus* and *to Eudemus*. In Aristotle's day the dedication of treatises was unknown, [...]. Not to mention that the two *Ethics* have no dedications and are not published works at all, but lecture-notes.

The general view of earlier antiquity seems to favour simply the publication, by Nicomachus and Eudemus, of two sets of Aristotle's lecture-notes. There is nothing against the supposition that Aristotle left behind him more than one version of his lecture on ethics, [...].<sup>74</sup>

Mas não foi apenas por considerar a *Ética a Eudemo* um texto autêntico que os trabalhos de Werner Jaeger adquiriram enormes proporções no debate acadêmico e influenciaram toda uma geração de comentadores. Sua tese vai muito além dos escritos éticos do filósofo de Estagira.

Apesar dos diversos debates acerca da autenticidade de algumas obras, o pensamento de Aristóteles sempre foi visto, tradicionalmente, como um todo sistemático unificado. Na opinião de Jaeger, essa visão a respeito da filosofia aristotélica constituía-se como o grande obstáculo para que a mesma metodologia empregada no estabelecimento do paradigma desenvolvimentista das obras de Platão fosse transposta para as obras de Aristóteles: “The main reason why no attempt has yet been made to describe Aristotle's development is, briefly, the scholastic notion of his philosophy as a static system of conceptions”<sup>75</sup>. É pondo em xeque tal compreensão que o estudioso alemão introduz na academia sua própria tese. Para ele, assim como para Thomas Case, seria impossível depararmos com a vastidão assombrosa do *Corpus Aristotelicum* – seja referente ao volume de texto,

<sup>73</sup> JAEGER, 1948, p. 229 – 230.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 4.

seja à ampla variedade de assuntos abordados – e não pensarmos no tempo que Aristóteles levou para compô-lo. Ora, não o tendo composto em um único mês ou ano, certamente diferentes textos pertenceriam a diferentes épocas da vida do filósofo. A partir disso, buscou classificá-los também em três fases essenciais, mas com algumas sutis diferenças em relação à classificação sugerida por Case: (I) inicialmente, teríamos os escritos da juventude de Aristóteles, concebidos enquanto ele ainda era aluno da Academia, jovem discípulo de Platão, e, conseqüentemente, permeados pela forte influência filosófica platônica; (II) em seguida, os escritos redigidos na época das viagens empreendidas pelo Estagirita logo após o falecimento de Platão, sua partida de Atenas e estabelecimento na Ásia Menor; (III) por fim, há os escritos da maturidade, referentes ao período de retorno à Atenas e estabelecimento do Liceu. Essa classificação não tinha apenas fins cronológicos: cada período corresponderia, respectivamente, a um grau crescente de distanciamento filosófico de Aristóteles em relação a seu mestre, Platão.

[...] In particular, Jaeger finds three stages with a trajectory of increasing distance from Plato. With respect to metaphysics, in the first, chronologically earliest stage, Aristotle accepted Plato's metaphysics, including transcendental Platonic Forms and the immortality of the soul understood in a strongly dualist way. [...] In the second, more critical stage, Aristotle rejects the existence of Platonic Forms, but still sees himself as "the renovator of Plato's supersensible philosophy". First philosophy now studies not the Forms, but the separate, non-sensible, unchanging and eternal substance that is god or the unmoved mover of *Metaphysics* Book Lambda. In the final stage, Aristotle broadens his conception of first philosophy to include the study of sensible substances as part of the study of being as such. In this stage, Aristotle's interests in empirical research [...] occupies an increasingly large part of his work. Similarly, Jaeger finds three stages in Aristotle's ethical thought [...].<sup>76</sup>

O posicionamento defendido por Werner Jaeger quanto à relação existente entre as duas *Éticas* é que o texto que carrega o nome de Eudemo é autêntico, mas – da mesma maneira que Thomas Case – considera-o anterior e filosoficamente imaturo quando comparado ao texto que carrega o nome de Nicômaco.

Jaeger – praticamente ignorando o artigo de Case – menciona o trabalho de doutorado de dois estudiosos alemães, os quais, em sua opinião, contribuíram com os estudos acerca da relação existente entre a *Ética a Nicômaco* e a *Ética a Eude-*

<sup>76</sup> BOBONICH, 2006, p. 16 – 17.

mo: Peter Von der Mühl, autor da tese *De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum Auctoritate*, redigida em 1909, e Ernst Kapp, autor da tese *Das Verhältnis der Eudemischen zur Nikomachischen Ethik*, redigida em 1912. Ambos os autores sustentaram a autenticidade do texto endereçado a Eudemo, bem como sua anterioridade em relação à outra *Ética*. Embora realize tal menção honrosa, Jaeger julga que seu trabalho seja mais completo, uma vez que busca discorrer não somente a respeito do âmbito ético, mas sobre o pensamento aristotélico como um todo.

My own results, which partly agree with and partly go beyond those of my two predecessors, were reached along another path and without knowledge of their observations. Since their view, that the *Eudemian Ethics* is early and genuine, does not seem to have gained general acceptance, and since I hope to be able to make the matter clear once and for all, I will set out my own method here. It was a disadvantage of their work that it was not related to Aristotle's development as a whole.<sup>77</sup>

O método ao qual Jaeger se refere no trecho supracitado é o seguinte: por meio da comparação entre as duas *Éticas* e os fragmentos de uma outra obra ética supostamente atribuída a Aristóteles, a saber, o *Protréptico*<sup>78</sup>, o acadêmico alemão chegou à seguinte conclusão:

By means of the fragments of the *Protrpticus*, [...] it is possible to make a picture of the development of his ethics in three clearly separated stage: the late Platonic period of the *Protrepticus*, the reformed Platonism of the *Eudemian*, and the late Aristotelianism of the *Nicomachean*.<sup>79</sup>

Migrando da primeira para a segunda metade do século XX, um terceiro nome representou o ponto de vista defendido por Case e Jaeger: trata-se do acadêmico britânico Christopher James Rowe. Em 1969, o autor desenvolveu sua pesquisa de pós-doutorado na Universidade de Cambridge abordando justamente a relação existente entre a *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco* no contexto do

<sup>77</sup> JAEGER, 1948, p. 231.

<sup>78</sup> Para Werner Jaeger, o *Protréptico* seria o trabalho mais importante elaborado por Aristóteles antes do falecimento de Platão, ou seja, o principal tratado daquilo que definiu como a primeira fase do pensamento aristotélico (cf. JAEGER, 1948, p. 54). Bobonich esclarece que se trata de um título comum, pois um “protréptico” nada mais seria que um discurso cujo objetivo consistiria em persuadir o interlocutor a aderir a determinado ponto de vista em relação a um assunto qualquer: “A *protrepticus logos* (of which we have other ancient examples) is a speech or discourse (*λόγος*) which aims at turning (*τρέπω*) the reader toward (*πρό*) a certain way of living” (BOBONICH, 2006, p. 13). Uma prova da existência de outros textos protrépticos na tradição filosófica é o *Protréptico* do filósofo neo-platônico Jámblico, do qual, inclusive, foram extraídos fragmentos que os estudiosos – influenciados por Ingram Bywater, em 1869 – acreditaram ser do próprio Aristóteles. O suposto texto do Estagirita tinha por objetivo encorajar Themison, príncipe de Chipre, a dedicar-se à filosofia. Desta obra não possuímos registro integral dos manuscritos, apenas fragmentos.

<sup>79</sup> JAEGER, loc. cit.

desenvolvimento filosófico de Aristóteles, o que resultou, em 1971, na publicação de seu livro intitulado *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the development of Aristotle's thought*. Nessa obra, Rowe ratifica a opinião de que a *Ética a Eudemo* consiste em uma obra anterior e menos madura.

Entretanto, no que se refere à discussão acerca dos livros comuns, o posicionamento de Rowe diverge um pouco de seus dois antecessores: para ele, não seria absurdo supor que os três livros compartilhados por ambas as *Éticas* tivessem tido versões anteriores no contexto da *Ética a Eudemo* – com exceção dos trechos que discutem o conceito de φρόνησις, característicos da fase madura de Aristóteles. No que diz respeito aos dois tratados sobre o prazer, o estudioso britânico crê – na contramão do que havia defendido Case, por exemplo – que o discurso contido no livro X da *Ética a Nicômaco* corresponde a um nítido aperfeiçoamento do pensamento contido no livro VII sobre o mesmo assunto.

Rowe's monograph updates their arguments [de Case e Jaeger], consolidating the view that the *EE* was an early work of Aristotle's, destined to be replaced by the "later and better" *NE*, including, of course, the common books, which *may* (except for the book on *phronesis* in Rowe's opinion) have had earlier versions in their *EE* context. In particular, Rowe concluded that the treatment of pleasure in the third common book was clearly improved upon in *NE* X 1 – 5 and that the two discussions of pleasure are, in fact, not compatible.<sup>80</sup>

As teorias defendidas por Thomas Case, Werner Jaeger e Christopher Rowe obtiveram grande destaque no debate acadêmico de suas épocas, de tal forma que as hipóteses sustentadas por esses autores influenciaram grandemente a crítica ao pensamento aristotélico e permitiram, no século XX, entrever uma nova perspectiva da ética aristotélica. A influência exercida por suas proposições foi tanta que, apesar de terem surgido autores que contestaram a caracterização da *Ética a Eudemo* como uma obra imatura, não é raro encontrar resquícios desse pensamento ainda nos dias de hoje, de tal forma que Lawrence Jost atribuiu ao posicionamento em questão o nome de "the received view".

This consensus, still the majority view among scholars, embodies what I will term henceforth "the received view". It sees the relationship between the two works as follows: the *EE* as an early, inferior, more Platonically influenced, set of lectures on ethics, superseded by the later and superior *NE*; the common books may well have been part of the earlier *EE* but even if so,

<sup>80</sup> JOST, 2014, p. 414.

they were later revised to fit in with the surrounding *Nicomachean* books in order to form the canonical ten-book whole familiar from late antiquity forward. The existence of two seemingly independent discussions of pleasure in *NE* VII and X is to be explained, on this view, perhaps by an incomplete attempt to integrate the earlier material into its newer context.<sup>81</sup>

Na contramão do que propuseram Case, Jaeger e Rowe, uma voz destacou-se por contestar veementemente aquilo que Jost definiu como “the received view”. Referimo-nos ao também estudioso britânico Anthony Kenny.

Em 1978, Kenny publicou o livro *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*<sup>82</sup>. A obra em questão é considerada por muitos autores contemporâneos como um verdadeiro marco no que diz respeito aos estudos acerca da relação existente entre as duas *Éticas*, não por ter “desmascarado” as teses propostas pelo trio Case-Jaeger-Rowe – afinal, como há pouco foi dito, as influências de tais teorias são perceptíveis ainda nos dias de hoje –, mas por Kenny ter tido a audácia – digamos assim – de reivindicar à *Ética a Eudemo* a garantia de apresentar de maneira confiável, tanto quanto a *Ética a Nicômaco*, o legítimo pensamento ético aristotélico.

Ainda no início do primeiro capítulo da obra, Kenny descreve o cenário acadêmico no qual se encontrava e no qual pretendia introduzir sua própria tese:

Nineteenth-century scholars, following the lead of Schleiermacher (1835) and Spengel (1841) almost unanimously regarded the *Eudemian Ethics* as spurious: they were so confident of its inauthenticity that Susemihl could print on the title-page of his still-indispensable edition of the text “*Eudemii Rhodii Ethica*”. Early in the present century scholarly opinion, in the wake of Von der Mühl (1909), Kapp (1912) and above all Jaeger (1923), swung in favour of accepting the work as authentic; but it has never been accorded anything like parity of esteem with the *Nicomachean* treatise. Twentieth-century scholars have treated it as a product of the comparatively young Aristotle, still under the stifflingly metaphysical influence of Plato. Once again the most recent scholarly monograph on the topic (Rowe, 1971) comes to the conclusion that the *Nicomachean Ethics* is the definitive statement of Aristotle’s ethical system, reorganizing an earlier excessively Academic draft in the *Eudemian*.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> JOST, 2014, p. 415.

<sup>82</sup> Para citações, utilizaremos a segunda edição da obra, de 2016.

<sup>83</sup> KENNY, 2016, p. 1.

Anthony Kenny manifesta claramente seu objetivo, o qual consiste em questionar diretamente o cenário descrito acima: “It is the purpose of the present work to attack, and, I hope, to demolish this dogma”<sup>84</sup>. E como ele pretende fazer isso? A metodologia empregada por Kenny consiste em três pilares fundamentais: (I) a investigação acerca da recepção das duas obras éticas de Aristóteles na antiguidade, mais especificamente, ao longo dos cinco primeiros séculos após o falecimento do filósofo – período que vai do século III a.C. ao século II d.C. – com o intuito de encontrar evidências da preferência dos antigos pelo tratado endereçado a Eudemo; (II) o exame de trechos em que a *Ética a Eudemo* parece abordar determinados assuntos de forma mais ampla e aprofundada que a *Ética a Nicômaco*; (III) o pioneiro emprego de recursos tecnológicos, por meio da estilometria, a fim de solucionar definitivamente o clássico problema do local originário dos livros comuns. De fato, o autor apresenta esses três pontos já no prefácio à obra: “This book is an attempt to solve a long-standing problem of Aristotelian scholarship on the basis of historical and philosophical arguments and a statistical study of features of style”<sup>85</sup>.

No que se refere ao primeiro ponto, o estudioso britânico declara que, até o segundo século da Era Cristã, a *Ética a Eudemo* era dotada de primazia sobre a *Ética a Nicômaco* enquanto representante da teoria ética aristotélica.

Ancient authors up to the second century A.D. do not regard the *Nicomachean Ethics* as having that primacy over the *Eudemian Ethics* which has been taken for granted during the last millennium and more. It is the Eudemian treatise which is more likely to be used and quoted as canonical, as the *Ethics* of Aristotle. When we reach the period of Alexander of Aphrodisias, this situation has clearly come to an end. The turning-point appears to be the second-century commentary on Aristotle’s ethical writing by Aspasius, which has come down to us only in fragmentary form.<sup>86</sup>

Dentre os autores antigos que tiveram suas obras examinadas por Kenny, encontram-se os seguintes: o próprio Aristóteles, dois escritores pseudo-aristotélicos, Teofrasto, Andrônico de Rodes, Cícero, Ário Dídimo, Nicolau de

---

<sup>84</sup> KENNY, 2016, p. 2.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. xiii.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 5.

Damasco, Plutarco, Aspásio, Diógenes Laércio, Alexandre de Afrodísias, Clemente de Alexandria, entre outros<sup>87</sup>.

Quanto ao exame dos assuntos que parecem ser mais bem desenvolvidos na *Ética a Eudemo*, Kenny elegeu alguns poucos trechos que fogem ao padrão de abordagem verificado em ambos os tratados. Explicamo-nos: de maneira geral, comparando-se o modo como Aristóteles discorre acerca dos temas debatidos tanto na *Ética a Nicômaco* como na *Ética a Eudemo*, é possível dizer que o texto da primeira obra aborda os mesmos assuntos de forma mais prolongada e didática, inclusive oferecendo a seus leitores um número maior de exemplificações. O debate em torno da amizade, por exemplo, recebe, na *Ética a Nicômaco*, dois livros inteiramente dedicados a ele, a saber, livros VIII e IX, enquanto que na *Ética a Eudemo* o mesmo assunto estende-se apenas de 1234a 18 a 1246a 25.

Um dos tópicos escolhidos pelo acadêmico britânico corresponde à investigação aristotélica em torno do conceito de εὐδαιμονία. A escolha desse conceito não é banal. Com efeito, a discussão em torno da εὐδαιμονία é a responsável por iniciar e finalizar a *Ética a Nicômaco*, o que faz dela um dos conceitos mais importantes de toda a filosofia moral do Estagirita. Como veremos no subcapítulo 4.2 desta dissertação, a noção aristotélica de εὐδαιμονία está fundamentada na ideia de uma função própria da alma humana. Esse apelo à suposta função própria da alma foi denominado pelos estudiosos de língua inglesa como “Function Argument”. Ora, diferentemente do que é de se esperar, a apresentação do “Function Argument” feita por Aristóteles no contexto da *Ética a Nicômaco* é bastante insatisfatória quando comparada à mesma apresentação no contexto da *Ética a Eudemo*: na primeira, a argumentação estende-se de 1097b 22 a 1098a 18 e fundamenta-se em uma série de perguntas retóricas; na segunda, o mesmo argumento estende-se de 1218b 31 a 1219b 25 e assenta-se sobre uma sequência de argumentos dedutivos propriamente ditos. Por se tratar de uma discussão de suma importância para o itinerário ético que será proposto pelo filósofo de Estagira em suas duas obras, a exposição do “Function Argument” presente na *Ética a Eudemo* não poderia ser simplesmente desprezada em favor do texto endereçado a Nicômaco.

---

<sup>87</sup> Cf. KENNY, 2016, p. 5.

Entretanto, o que mais atraiu a atenção de Anthony Kenny e, consequentemente, demandou mais esforço de sua parte, foi o propósito de sanar, de uma vez por todas, as constantes dúvidas acerca do local originário dos livros comuns às duas *Éticas*:

The greater part of the present work will consist of an attempt to settle in a definitive manner the original context of the disputed books. [...] Having, as I hope, established the provenance of the disputed books I shall then, in the light of my results, turn to the question of chronology and endeavour to show that the orthodox theory of Aristotle's ethical development is devoid of all support.<sup>88</sup>

Para isso, Kenny recorreu a duas versões do texto grego das obras éticas de Aristóteles: a primeira corresponde à edição da *Ética a Eudemo* elaborada por Susemihl, em 1884; a segunda, à edição da *Ética a Nicômaco* feita por Ingran Bywater, em 1894. A partir delas, Anthony Kenny organizou os textos mencionados em três blocos: (I) os sete livros exclusivos do texto de leva o nome de Nicômaco, a saber, os livros I, II, III, IV, VIII, IX e X; (II) os cinco livros exclusivos do texto endereçado a Eudemo, a saber, os livros I, II, III, VII e VIII; (III) os três livros comuns a ambas as obras, a saber, EN V = EE IV, EN VI = EE V e EN VII = EE VI<sup>89</sup>. Em seguida, submeteu-os à análise estilométrica computadorizada.

O autor examinou, por exemplo, a presença de partículas, conectivos, preposições, advérbios e pronomes, comparando a recorrência de tais artefatos linguísticos nos textos da *Ética a Nicômaco* e da *Ética a Eudemo*. Os resultados obtidos foram expostos em forma de gráficos nos quais Kenny representou, no eixo Y, a recorrência dos termos analisados nos livros comuns e, no eixo X, a recorrência dos mesmos termos na obra com a qual pretendia compará-los.

Kenny chose to study thirty-six of these [expressões como μέν, δέ, γάρ, γε e ἔτι] and count their occurrences in the undisputed *NE*, the common books, and the remaining *EE* books, making pairwise comparisons of their relative frequencies. Dropping those five that occur most frequently, he produced two “scattergrams” comparing the thirty-one left over, with the CB [common books] frequency on the y-axis compared with the *NE* on one page (p. 80) and again compared with the *EE* on the facing page (p. 81), both on their respective x-axes. A straight diagonal line is drawn on each graph, which would represent a perfect match between the relative frequency of a particular particle or

<sup>88</sup> KENNY, 2016, p. 4 – 5.

<sup>89</sup> Cf. JOST, 2014, p. 421.

connective as we find it in the CB and the corresponding portions of the undisputed or unshared books. If the two texts being compared exhibited absolutely homogeneous usage, the crosses indicating actual times a given expression occurred would exactly coincide.<sup>90</sup>

Com isso, observou que o padrão linguístico encontrado nos livros comuns – os quais denominou AE – assemelha-se muito mais ao padrão de escrita existente na *Ética a Eudemo* do que ao padrão presente na *Ética a Nicômaco*:

This brings out in a visible manner the closer relationship between the AE and the EE which the study of particle usage suggests. If one wished to predict the frequency of a word in the AE, information about its frequency in the EE would be much more useful than information about its frequency in NE.<sup>91</sup>

Os resultados obtidos por Anthony Kenny foram, de maneira geral, bem recebidos pela comunidade acadêmica de sua época. Contudo, grande parte dos estudiosos do pensamento de Aristóteles interpretaram os esforços de Kenny como uma tentativa de reclamar à *Ética a Eudemo* o posto de tratado ético aristotélico por excelência, como se o texto fosse posterior e mais maduro que a *Ética a Nicômaco*. Todavia, alguns anos depois, em 1992, o autor esclareceu que seu propósito consistiu tão somente em combater a opinião recorrente de que não seria possível considerar a *Ética a Eudemo* uma fonte segura para o estudo do pensamento ético maduro do filósofo de Estagira.

What I did try to do in my book was to show that the arguments for the opposite view, that the EE is inferior and earlier, were wholly inadequate to support the almost universal conviction that they have carried. There is, I maintained, no evidence which will stand examination that the NE is later than the EE. [...] There is a big difference between saying “There is no evidence that *p*” and flatly asserting “*not-p*”. There is also a difference between saying “There is some evidence that *not-p*” and going on to conclude that “*not-p*”.<sup>92</sup>

Atualmente, a grande maioria dos comentadores das obras de Aristóteles ainda crê na superioridade filosófica da *Ética a Nicômaco*, mas admite, sem muitas dificuldades, a hipótese de os livros comuns terem originalmente pertencido à *Ética a Eudemo*.

<sup>90</sup> JOST, 2014, p. 422.

<sup>91</sup> KENNY, 2016, p. 82.

<sup>92</sup> Id., 1992, p. 114.

Hence, a decision to award these central books to the *EE*, whether it is regarded as earlier or later, has often been defended, although the cost to the original integrity of the familiar ten-book *NE* would be presumably high [...]. Thus, most commentators who favor a later date for the *NE* but suspect the “common books” began as *EE* ones, postulate a later revision of them to make them cohere with the more mature work, whether that insertion was due to Aristotle himself, his son Nicomachus, or even some later editor.<sup>93</sup>

Assim como no subcapítulo anterior, não tivemos a intenção de esgotar o debate acerca da correlação existente entre ambas as *Éticas*, mas apenas apresentar ao leitor desta dissertação a discussão existente sobre esse assunto, bem como alguns dos nomes que marcaram a crítica ao pensamento aristotélico no século XX, uma vez que a primeira abordagem feita por Aristóteles a respeito do conceito de ἡδονή localiza-se no livro VII, o qual encontra-se inserido no meio do debate em questão.

Passemos, agora, ao conteúdo dos dois “tratados sobre o prazer” propriamente ditos.

### 2.3. O conceito de prazer na *Ética a Nicômaco*

O presente subcapítulo consiste em um mapeamento de nossa autoria do conteúdo dos dois “tratados sobre o prazer” localizados na *Ética a Nicômaco*, a saber, dos capítulos 11, 12, 13 e 14 do livro VII e dos capítulos 1, 2, 3, 4 e 5 do livro X. Por meio dele, o leitor deste trabalho poderá facilmente guiar-se, ainda que não tenha em mãos alguma edição da obra.

Informaremos, nas notas de rodapé, o texto grego referente às declarações que consideramos mais pertinentes. Igualmente, ao final de algumas citações em grego, apresentaremos as traduções de alguns termos, seguidas do nome de seus respectivos tradutores, seja pela possibilidade de gerarem dificuldades interpretativas, seja por haver discordância entre os três tradutores acerca do significado proposto<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> JOST, 2014, p. 414 – 415.

<sup>94</sup> Sobre as edições da *Ética a Nicômaco* utilizadas nesta dissertação, conferir subcapítulo 1.1.

### 2.3.1. Livro VII, capítulo 11

**1152b 1 – 7** (Introdução): Aristóteles inicia afirmando que o estudo do prazer e da dor cabe ao filósofo político<sup>95</sup>. Analisá-los é uma tarefa necessária visto que, em 1104b 3 – 1105a 13, estabeleceu que as virtudes e os vícios morais estão relacionados a prazeres e dores e que, além disso, a maioria das pessoas afirma que a felicidade envolve prazer<sup>96</sup>.

**1152b 8 – 12**: O Estagirita expõe três opiniões negativas, três posicionamentos negativos acerca da natureza do prazer: (I) Nenhum prazer é um bem, seja em si ou acidentalmente, uma vez que o bem e o prazer não são o mesmo<sup>97</sup>. (II) Alguns prazeres são bons, mas a maioria é má<sup>98</sup>. (III) Ainda que todos os prazeres fossem bons, o sumo bem não poderia ser o prazer<sup>99</sup>.

**1152b 12 – 24**: Apresenta, agora, os argumentos utilizados por quem sustenta as opiniões acima. Os que sustentam (I) baseiam-se nos seguintes argumentos: (a) todo prazer é um processo perceptível em direção a um estado natural, e nenhum processo é do mesmo tipo que seu fim, assim como o processo da construção não é do mesmo tipo que a casa<sup>100</sup>; (b) um homem temperante foge do prazer<sup>101</sup>; (c) aquele que é dotado de sabedoria prática busca aquilo que é livre de dor, e não o que é prazeroso<sup>102</sup>; (d) os prazeres são um obstáculo ao pensamento, e o são mais na medida em que alguém deleita-se mais neles, como é o caso dos prazeres sexuais<sup>103</sup>; (e) todo bem é produto de alguma técnica, mas não há nenhuma técnica para o prazer<sup>104</sup>; (f) as crianças e os animais perseguem o prazer<sup>105</sup>. Os que sustentam (II) baseiam-se nos seguintes argumentos: (a) alguns prazeres

<sup>95</sup> Περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος·

<sup>96</sup> τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονᾶς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν·

<sup>97</sup> τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε καθ' αὐτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταῦτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν·

<sup>98</sup> τοῖς δ' εἶναι μὲν εἶναι, αἱ δὲ πολλαὶ φαῦλαι.

<sup>99</sup> εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὅμως μὴ ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν.

<sup>100</sup> ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητή, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενῆς τοῖς τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκία. Traduzões para γένεσις: “process” (ROSS), “becoming” (IRWIN), “coming-to-be” (CRISP). Sobre a tradução que optamos para γένεσις no segundo capítulo, conferir nota 243.

<sup>101</sup> ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς.

<sup>102</sup> ὁ φρόνιμος τὸ ἄλπιον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ. Traduzões para φρόνιμος: “a man of practical wisdom” (ROSS), “the prudent person” (IRWIN), “the practically wise person” (CRISP).

<sup>103</sup> ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, καὶ ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τῇ τῶν ἀφροδισίων.

<sup>104</sup> τέχνη οὐδεμία ἡδονῆς· καίτοι πᾶν ἀγαθὸν τέχνης ἔργον. Traduzões para τέχνη: “art” (ROSS), “craft” (IRWIN), “skill” (CRISP).

<sup>105</sup> παιδία καὶ θηρία διώκει τὰς ἡδονάς.

são vergonhosos e objetos de reprovação<sup>106</sup>; (b) alguns prazeres são nocivos, visto que algumas coisas prazerosas são prejudiciais à saúde<sup>107</sup>. Os que sustentam (III) baseiam-se no seguinte argumento: (a) o prazer não é um fim, mas um processo<sup>108</sup>.

### 2.3.2. Livro VII, capítulo 12

**1152b 25:** Aristóteles declara que os argumentos listados acima são insuficientes para sustentar as três opiniões elencadas anteriormente. Para ele, desses argumentos não se segue, necessariamente, a conclusão de que o prazer não é um bem ou mesmo o sumo bem. Portanto, dedicará todo o capítulo 12 a refutar os argumentos empregados no capítulo anterior.

**1152b 26 – 1153a 17:** Contra opinião (I), argumento (a), e opinião (III), argumento (a): Consideramos esta passagem do livro VII o principal trecho do primeiro tratado sobre o prazer. Trata-se de uma crítica aristotélica provavelmente endereçada à concepção platônica de prazer, a qual podemos encontrar descrita, sobretudo, no diálogo *Filebo*. Resumidamente, o Estagirita censura aqueles que definem a natureza do prazer como sendo γένεσις, isto é, um processo. A contra-argumentação elaborada por Aristóteles é composta por três argumentos: no primeiro, o filósofo de Estagira trabalha com a possibilidade de o prazer ser, de fato, γένεσις, evidenciando que, ainda assim, não seria possível descaracterizá-lo como algo bom; no segundo, Aristóteles começa a distanciar o conceito de ἡδονή do de γένεσις, associando o prazer ao conceito de ἐνέργεια, isto é, atividade; por fim, no terceiro argumento, define a natureza do prazer como sendo uma atividade desimpedida do estado natural, por oposição à concepção platônica do prazer como um processo perceptível em direção ao estado natural. A crítica à ideia do prazer enquanto γένεσις não é algo exclusivo do livro VII, mas aparece também nos capítulos 3 e 4 do livro X, acompanhada da crítica à definição do prazer enquanto κίνεσις, movimento.

<sup>106</sup> ὅτι εἰσι καὶ αἰσχραὶ καὶ ὀνειδιζόμεναι, [...].

<sup>107</sup> [...] καὶ ὅτι βλαβερα: νοσώδη γὰρ ἔνια τῶν ἡδέων.

<sup>108</sup> ὅτι οὐ τέλος ἀλλὰ γένεσις. Traduções para γένεσις: “process” (ROSS), “becoming” (IRWIN), “coming-to-be” (CRISP).

Por apresentar a definição aristotélica do prazer enquanto ἐνέργεια, esta passagem adquiriu destaque e atraiu o olhar de muitos comentadores dos textos de Aristóteles, o que proporcionou a produção de uma extensa bibliografia secundária sobre o tema. Decidimos não comentar, aqui, a contra-argumentação feita por Aristóteles e sua definição de prazer, uma vez que ela será o assunto principal do segundo capítulo desta dissertação. O mesmo vale para a crítica ao prazer como γένεσις e κίνεσις no livro X – a saber, γένεσις em X, 3, 1173b 3 – 7 e X, 4, 1174b 9 – 14; e κίνεσις em X, 3, 1173a 29 – 1173b 3 e X, 4, 1174a 14 – 1174b 8.

**1153a 17 – 20:** Contra opinião (II), argumento (b): Dizer que os prazeres são maus porque algumas coisas prazerosas são ruins para a saúde é o mesmo que dizer que as coisas saudáveis são más porque algumas delas são ruins para os negócios, para o comércio. Ambos – prazeres e coisas saudáveis – são maus no sentido empregado, mas isso não é suficiente para torná-los maus em si. Afinal, até mesmo a contemplação<sup>109</sup>, algumas vezes, pode ser ruim para a saúde.

**1153a 20 – 23:** Contra opinião (I), argumento (d): Nem a sabedoria prática<sup>110</sup> nem quaisquer outros estados são impedidos pelo prazer que deles surgem. São os prazeres oriundos de outras fontes<sup>111</sup> que os impedem, visto que os prazeres provenientes da contemplação e do aprendizado nos fazem contemplar e aprender ainda mais.

**1153a 23 – 27:** Contra opinião (I), argumento (e): O fato de nenhum prazer ser produto de alguma técnica<sup>112</sup> é algo razoável, uma vez que não há técnica de nenhuma outra atividade<sup>113</sup>, mas somente da capacidade<sup>114</sup> correspondente.

**1153a 27 – 35:** Contra opinião (I), argumentos (b), (c) e (f): O Estagirita afirma que os três argumentos são refutados pelas mesmas considerações. Para ele, o tipo de prazer utilizado nos três casos diz respeito aos prazeres que não são

<sup>109</sup> τὸ θεωρεῖν. Traduções para τὸ θεωρεῖν: “the thinking itself” (ROSS), “the study” (IRWIN), “the contemplation” (CRISP).

<sup>110</sup> φρόνησις. Traduções para φρόνησις: “practical wisdom” (ROSS e CRISP), “prudence” (IRWIN).

<sup>111</sup> αἱ ἀλλότρια. Traduções para αἱ ἀλλότρια: “foreign” (ROSS), “alien” (IRWIN), “extraneous” (CRISP). Sobre prazeres de outras fontes, ver X, 5, 1175a 29 – 1175b 24.

<sup>112</sup> τέχνη. Traduções para τέχνη: “art” (ROSS), “craft” (IRWIN), “skill” (CRISP).

<sup>113</sup> ἐνέργεια.

<sup>114</sup> δύναμις. Traduções para δύναμις: “faculty” (ROSS), “capacity” (IRWIN e CRISP).

bons sem qualificação<sup>115</sup>, que envolvem apetite<sup>116</sup> e dor<sup>117</sup>, a saber, os prazeres corporais<sup>118</sup> e seus excessos<sup>119</sup>, e não a todo tipo de prazer. Como já disse algumas linhas antes, o filósofo afirma que existem prazeres que não envolvem apetite ou dor, a saber, os prazeres da contemplação (1153a 1).

### 2.3.3. Livro VII, capítulo 13

**1153b 1 – 7:** Inicia o capítulo relacionando prazer e dor: todos concordamos que a dor é má e deve ser evitada; ora, o oposto daquilo que deve ser evitado, já que o que deve ser evitado é um mal, deve ser um bem; logo, o prazer seria necessariamente um bem<sup>120</sup>. A partir desse raciocínio, refuta uma teoria que tinha por objetivo negar a bondade do prazer, a qual atribui a Espeusipo. Segundo essa teoria, não se segue logicamente que o contrário do mal seja o bem, visto que haveria também o meio-termo, o neutro. Por exemplo: o “maior” não possui apenas como oposto o “menor”, mas também o “igual”. Para Espeusipo, na visão de Aristóteles, o bom estado não consistiria na dor nem no prazer, mas no estado intermediário, o que classificaria o prazer como essencialmente mau. Espeusipo estaria, portanto, aplicando de forma equivocada a doutrina do meio termo.

**1153b 7 – 25:** Contra opinião (II), argumento (a): Aqui, o Estagirita analisa a possibilidade de o prazer ser o sumo bem, relacionando-o com o conceito de felicidade, visto que ambos seriam atividades desimpedidas<sup>121</sup>. Assim o faz refutando aqueles que defendem categoricamente que o prazer não pode ser o sumo bem porque há prazeres maus. Ora, assim como o sumo bem pode ser algum tipo de conhecimento, ainda que existam conhecimentos maus, o sumo bem poderia ser algum prazer, ainda que haja prazeres maus sem qualificação<sup>122</sup>.

<sup>115</sup> ἄπλως. Traduções para ἄπλως: “without qualification” (ROSS e CRISP), “unqualified” (IRWIN). Para a compreensão desse conceito, conferir nota 277.

<sup>116</sup> ἐπιθυμία.

<sup>117</sup> λύπη.

<sup>118</sup> σωματικός.

<sup>119</sup> ὑπερβολή.

<sup>120</sup> Ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακίη, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν· [...] τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι.

<sup>121</sup> ἀνεμπόδιστοι ἐνέργειαι. O comentário à definição de prazer enquanto atividade encontra-se nos subcapítulos 3.2.2 e 4.1.

<sup>122</sup> ὥστε εἶναι ἂν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὐσῶν, εἰ ἔτυχεν, ἀπλῶς.

**1153b 25 – 1154a 7:** Novamente, contra opinião (I), argumento (f), mas agora por meio de um toque mais positivo: O fato de os homens e os animais perseguirem o prazer é um indício de que ele participa de alguma forma do sumo bem. Ainda que não persigam o mesmo tipo de prazer, todos perseguem algum prazer, especialmente os corporais, dado que na maioria das vezes nos dirigimos a eles de tal modo que nem sequer pensamos que existam outros<sup>123</sup>. Além disso, se o prazer – isto é, a atividade de nossas faculdades – não for um bem, então não poderíamos afirmar que o homem feliz vive uma vida prazerosa<sup>124</sup>. E mais: se suas atividades não fossem mais prazerosas que as dos outros, também não poderíamos afirmar que a vida do homem bom é mais prazerosa que a de qualquer outro homem<sup>125</sup>. Por fim, se o prazer não fosse um bem, igualmente a dor não seria nem um bem nem um mal; logo, por que deveria ser evitada?<sup>126</sup> O que seria absurdo.

### 2.3.4. Livro VII, capítulo 14

**1154a 8 – 21:** Aristóteles dedica o presente capítulo a discorrer a cerca dos prazeres corporais, o que também pode ser compreendido como um pronunciamento contra a opinião (II) e seus respectivos argumentos.

O filósofo analisa a opinião daqueles que afirmam existirem prazeres dignos de escolha, a saber, os prazeres nobres<sup>127</sup>, e também outros deploráveis, a saber, os prazeres corporais<sup>128</sup>. Discorda que os prazeres corporais sejam essencialmente maus. Para ele, muitos consideram os prazeres corporais como maus porque os bens corporais permitem a possibilidade do excesso. Entretanto, o problema não está no prazer: o homem vicioso não é mau por causa dos prazeres nos quais se deleita, mas por causa do vício proveniente do excesso<sup>129</sup>. Por exemplo: todas as

<sup>123</sup> ἀλλ' εἰλήφασιν τὴν τοῦ ὀνόματος κληρονομίαν αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ διὰ τὸ πλειστάκις τε παραβάλλειν εἰς αὐτάς καὶ πάντας μετέχειν αὐτῶν. διὰ τὸ μόνως οὖν γνωρίμους εἶναι ταύτας μόνως οἴονται εἶναι.

<sup>124</sup> φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἰ μὴ ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ἡ ἐνέργεια, οὐκ ἔσται ζῆν ἡδέως τὸν εὐδαίμονα·

<sup>125</sup> οὐδὲ δὴ ἡδίων ὁ βίος ὁ τοῦ σπουδαίου, εἰ μὴ καὶ αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ.

<sup>126</sup> οὔτε κακὸν γὰρ οὔτ' ἀγαθὸν ἡ λύπη, εἴπερ μὴδ' ἡδονή· ὥστε διὰ τί ἂν φεύγοι;

<sup>127</sup> αἱ καλά. Traduzões para αἱ καλά: “noble” (ROSS e CRISP), “fine” (IRWIN).

<sup>128</sup> αἱ σωματικαί.

<sup>129</sup> ἔστιν δὲ τῶν σωματικῶν ἀγαθῶν ὑπερβολή, καὶ ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν ὑπερβολὴν ἔστιν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίας·.

peçoas, de alguma forma, apreciam boa comida, vinho, e até a relação sexual, mas nem todas da forma como tais bens deveriam corretamente ser apreciados.

**1154a 22 – 1154b 20:** Por que os prazeres corporais parecem ser, para a maioria das pessoas, os mais dignos de escolha<sup>130</sup>? Resumidamente, por duas razões: (a) Primeiramente, porque afugentam a dor<sup>131</sup>. Afinal, a maioria das pessoas, ao experimentar excessos de dor, busca alívio no excesso de prazer, sobretudo nos prazeres corporais<sup>132</sup>. (b) Em segundo lugar, devido a sua intensidade, os prazeres corporais são buscados por aqueles que não conseguem apreciar outros tipos de prazer<sup>133</sup>. Aristóteles afirma que, em alguns casos, determinados tipos de pessoas chegam a provocar o surgimento de necessidades em si mesmas, a fim de deleitarem-se com o prazer proveniente da saciedade destas. A natureza de tais indivíduos está tão deturpada que, para eles, até mesmo o estado neutro – isto é, a ausência de prazer e dor – apresenta-se como doloroso.

**1154b 21 – 31:** O motivo pelo qual uma determinada coisa não é prazerosa para sempre é porque nossa natureza não é simples; há um outro elemento em nós, na medida em que somos seres perecíveis<sup>134</sup>. Se algo tiver uma natureza simples, então uma mesma ação será sempre a mais prazerosa<sup>135</sup>. É por isso que deus goza de um único e simples prazer<sup>136</sup>.

**1154b 32 – 34:** Término do discurso sobre a continência<sup>137</sup> e a incontinência<sup>138</sup>, e sobre o prazer e a dor, tendo investigado o que cada um é e em que sentido alguns deles são bons<sup>139</sup> e outros são maus<sup>140</sup>. A seguir, no livro VIII, discorrerá sobre a amizade.

<sup>130</sup> αἰρετώτεροι.

<sup>131</sup> πρῶτον μὲν οὖν δὴ ὅτι ἐκκρούει τὴν λύπην.

<sup>132</sup> καὶ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῆς λύπης, ὡς οὐσης ἰατρείας, τὴν ἡδονὴν διώκουσι τὴν ὑπερβάλλουσαν καὶ ὅλως τὴν σωματικὴν.

<sup>133</sup> ἔτι διώκονται διὰ τὸ σφοδραὶ εἶναι ὑπὸ τῶν ἄλλαις μὴ δυναμένων χαίρειν.

<sup>134</sup> οὐκ αἰεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἕτερον, καθὸ φθαρτοί, [...].

<sup>135</sup> ἐπεὶ εἴ του ἢ φύσις ἀπλῆ εἶναι, αἰεὶ ἢ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται.

<sup>136</sup> διὸ ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονήν. Sobre o fato de o prazer não ser constante, ver também X, 4, 1175a 3 – 10.

<sup>137</sup> ἐγκράτεια. Traduções para ἐγκράτεια: “continence” (ROSS e IRWIN), “self-control” (CRISP).

<sup>138</sup> ἀκρασία.

<sup>139</sup> ἀγαθόν.

<sup>140</sup> κακόν.

### 2.3.5. Livro X, capítulo 1

**1172a 19** (Introdução): A afirmação inicial de Aristóteles é, no mínimo, intrigante. Ao iniciar o livro X da *Ética a Nicômaco*, declara que, após ter discorrido sobre o tema anterior – a saber, a amizade –, deve passar à discussão sobre o prazer<sup>141</sup>. Tal introdução deixa-nos a impressão de que o Estagirita está ignorando o que vimos até então no livro VII. A última frase deste primeiro capítulo também sustenta essa hipótese: em 1172b 7, Aristóteles diz “[...] let us proceed to review the opinions that have been expressed about pleasure”<sup>142</sup>. Ora, o que aconteceu com as opiniões anteriormente analisadas em VII? O método empregado pelo filósofo, aqui, é semelhante àquele empregado no livro VII, ou seja, inicia o tema a partir do exame das opiniões comuns sobre o assunto. Entretanto, Aristóteles parece estar partindo do zero, e não continuando seu discurso anterior. Essa é apenas uma das muitas evidências textuais utilizadas para fundamentar a hipótese de que ambos os livros, VII e X, pertenceriam originalmente a obras distintas, como vimos no subcapítulo anterior. Ademais, como veremos a seguir, apesar de o método empregado por Aristóteles ser semelhante ao do primeiro tratado sobre o prazer, as opiniões das quais ele parte são de caráter distinto: no livro VII, ele adotou como ponto de partida três níveis de opiniões “negativas”, isto é, que negavam a bondade do prazer; no livro X, adota como ponto de partida não mais opiniões unilaterais, mas o conflito entre dois extremos, a saber, o posicionamento extremamente hedonista – que considera o prazer como o sumo bem – e o posicionamento extremamente anti-hedonista – que, à semelhança no livro VII, não vê quaisquer indícios de bondade no prazer.

**1172a 20 – 27** (Continuação da introdução): Aristóteles enumera alguns pontos que ratificam a importância de se abordar o tema do prazer: (a) O prazer, por estar tão arraigado na natureza humana, possui importante papel na educação. Prova disso é que educamos os mais jovens – sobretudo as crianças – através da dinâmica “prazer/dor”<sup>143</sup>. (b) Igualmente, o prazer exerce considerável papel no âmbito das virtudes morais, visto que é de fundamental importância amar o que

<sup>141</sup> Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἔπεται διελεῖν.

<sup>142</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] τὰ δ' εἰρημένα περὶ τῆς ἡδονῆς ἐπέλωμεν.

<sup>143</sup> μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνφκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν, διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῆ καὶ λύπη.

deve ser amado e odiar o que deve ser odiado<sup>144</sup>, deleitar-se no que é devido e rechaçar o que não é. (c) Consequentemente, essa dinâmica do prazer recai sobre a vida feliz, uma vez que as pessoas, naturalmente, buscam o que é prazeroso e evitam o que é doloroso<sup>145</sup>.

**1172a 27 – 33:** O Estagirita começa a expor as opiniões comuns sobre o prazer, a partir das quais norteará seu discurso: (I) Alguns dizem que o prazer é o sumo bem<sup>146</sup>, (II) enquanto outros dizem que ele é inteiramente mau<sup>147</sup>, seja por crerem nisso de fato, seja porque, mesmo não crendo verdadeiramente nisso, acham que fazem um bem maior ao considerarem o prazer como mau mesmo não o sendo, dado que a maioria das pessoas tornam-se escravas dele.

A opinião (I) refere-se a Eudoxo, cujo pensamento será discutido no próximo capítulo do livro X, e a opinião (II) refere-se, possivelmente, a Espeusipo, cujas teses contrárias ao prazer foram discutidas no livro VII, apesar de a tese exposta no capítulo 13 desse livro não afirmar que o prazer seja inteiramente mau<sup>148</sup>.

**1172a 33 – 1172b 8:** Aristóteles afirma que a opinião (II) está errada e fundamenta seu posicionamento na própria natureza do agir humano: todo ser humano – instintivamente, se o podemos dizer assim – busca o prazer. Ora, isso é indício de alguma bondade<sup>149</sup>. Para exemplificar, o filósofo recorre à figura de alguém que prega o repúdio ao prazer, mas naturalmente inclina-se até ele. Os argumentos utilizados por esse sujeito estariam apenas no âmbito teórico, sem possuir real correlação com a vida.

### 2.3.6. Livro X, capítulo 2

**1172b 9 – 25:** Neste capítulo, Aristóteles irá discorrer sobre a opinião (I), a qual constitui a tese de Eudoxo.

Na maioria das vezes, Eudoxo parte das mesmas premissas utilizadas por Aristóteles, mas chega a conclusões equivocadas. Para sustentar (I), ele se baseia

<sup>144</sup> δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ.

<sup>145</sup> διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντὸς τοῦ βίου, ῥοπήν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετὴν τε καὶ τὸν εὐδαιμόνα βίον· τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν·.

<sup>146</sup> οἱ μὲν γὰρ τὰγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, [...].

<sup>147</sup> [...] οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῆ φαῦλον.

<sup>148</sup> Cf. BROWN, 2009, p. 261 (Comentário à edição da *Ética a Nicômaco* de David Ross).

<sup>149</sup> Esse mesmo argumento é utilizado em VII, 13, 1153b 25 – 1154a 7, já tendo sido aqui exposto.

nos seguintes argumentos: (a) Cada coisa encontra seu próprio bem e todos os seres, racionais e irracionais, buscam o prazer. Além disso, aquilo que é digno de escolha é bom; conseqüentemente, o que é mais digno de escolha é o melhor. Como todos buscam o prazer, ele parece ser o melhor bem para todos os seres. Logo, o prazer é o sumo bem<sup>150</sup>. Realiza também o mesmo raciocínio a partir do contrário do prazer, isto é, a partir da dor: ela é objeto de aversão por parte de todos os seres<sup>151</sup>. Conseqüentemente, o contrário da dor, o prazer, deve ser objeto de desejo de todos os seres<sup>152</sup>. Assim, conclui igualmente que o prazer é o sumo bem. (b) É mais digno de escolha aquilo que escolhemos não por causa de outra coisa, mas por causa de si mesmo. Ora, segundo Eudoxo, o prazer é uma das coisas buscadas por si mesmas, visto que não perguntamos em vista de que alguém busca deleitar-se<sup>153</sup>. Aristóteles concorda que o prazer não é buscado por causa de algo a mais, como afirma em I, 7, 1097b 1 – 5, mas discorda da conclusão de que, por isso, ele é o sumo bem. (c) Quando o prazer é adicionado a outros bens, ele os torna mais dignos de escolha<sup>154</sup>. Por exemplo: se tivermos de escolher entre ações justas ou temperantes realizadas com ou sem prazer, escolheremos aquelas nas quais o prazer está presente. Ora, o bem só pode ser melhorado por si mesmo<sup>155</sup>. Logo, o prazer é um bem.

**1172b 26 – 35:** A partir daqui, Aristóteles apresentará seus argumentos contrários aos de Eudoxo.

Inicia discorrendo contra a opinião (I), argumento (c): Segundo o Estagirita, este argumento só prova que o prazer é um bem como outros, e não que é o sumo bem. De fato, todo bem é mais digno de escolha quando está em conjunto com outro, mas esse foi justamente o argumento utilizado por Platão para negar a possibilidade de o prazer ser o sumo bem: ele argumentou que uma vida prazerosa

<sup>150</sup> Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν φεῖ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὄραν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἰρετὸν τὸ ἐπικικέες, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον· τὸ δὴ πάντ' ἐπὶ ταῦτ' φέρεσθαι μηνύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἄριστον ὄν (ἕκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὐρίσκειν, ὥσπερ καὶ τροφήν), τὸ δὲ πᾶσιν ἀγαθόν, καὶ οὐ πάντ' ἐφίεται, τὰγαθὸν εἶναι.

<sup>151</sup> τὴν γὰρ λύπην καθ' αὐτὸ πᾶσι φευκτὸν εἶναι, [...].

<sup>152</sup> [...] ὁμοίως δὴ τοῦναντίον αἰρετόν·.

<sup>153</sup> μάλιστα δ' εἶναι αἰρετὸν ὃ μὴ δι' ἕτερον μηδ' ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα· τοιοῦτο δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν· οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνος ἕνεκα ἦδεται, ὡς καθ' αὐτὴν οὐσαν αἰρετὴν τὴν ἡδονήν.

<sup>154</sup> προστιθεμένην τε ὀφροῦν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν, [...].

<sup>155</sup> [...] αὐξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ.

passaria a ser mais desejável se a ela for acrescentada a sabedoria<sup>156</sup>. Logo, o prazer não seria suficiente nem seria o sumo bem, visto que o sumo bem não pode ser acrescido de nada<sup>157</sup>. O Estagirita encerra o argumento declarando que é justamente algo dessa natureza que busca em sua investigação a respeito da felicidade, a saber, aquele bem que não pode ser acrescido de nenhum outro e que, ao mesmo tempo, possamos dele participar.

**1172b 35 – 1173a 13:** Contra opinião (I), argumento (a): O filósofo de Estagira adota, neste trecho, um comportamento curioso. Uma leitura desatenta destas linhas pode nos levar a pensar que ele está concordando com Eudoxo e igualmente sustentando uma tese hedonista. Isso acontece porque, ao invés de refutar diretamente a conclusão proposta por Eudoxo, a saber, que o prazer é o sumo bem, refuta aqueles que criticam as premissas a favor da bondade do prazer, ou seja, os anti-hedonistas. Portanto, temos a impressão de que Aristóteles está defendendo Eudoxo dos seus adversários, o que não é o caso. Assim, apesar de discordar de Eudoxo, censura rispidamente os anti-hedonistas por dois motivos: primeiramente, por afirmarem que aquilo a que tendem todos os seres – isto é, o prazer – não é necessariamente um bem, o que, para Aristóteles, é um absurdo<sup>158</sup>; em seguida, por afirmarem que prazer e dor não são necessariamente opostos sob a alegação de que um mal poderia ser oposto a outro mal, ou ainda oposto ao estado neutro<sup>159</sup> – clara referência a VII, 13, 1153b 1 – 7.

### 2.3.7. Livro X, capítulo 3

Neste capítulo, Aristóteles confrontar-se-á com pensamentos completamente opostos àqueles analisados no capítulo 2. Ao elencarmos as duas opiniões com as quais o filósofo iria trabalhar no livro X, denominamos tais crenças sobre o prazer como opinião (II). A partir deste ponto, combaterá os argumentos dos que negam

<sup>156</sup> Cf. Phlb. 21a – 22e e 60a – 61e.

<sup>157</sup> ἔοικε δὴ οὗτός γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου· πᾶν γὰρ μεθ' ἑτέρου ἀγαθοῦ αἰρετώτερον ἢ μονούμενον. τοιοῦτω δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν· αἰρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρὶς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτῷ τἀγαθόν αἰρετώτερον γίνεσθαι.

<sup>158</sup> οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὔ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγουσιν. ἂ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἰναί φαμεν·

<sup>159</sup> οὐ γὰρ φασιν, εἰ ἡ λύπη κακόν ἐστι, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι· ἀντικεῖσθαι γὰρ καὶ κακὸν κατὰ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ.

quaisquer indícios de bondade no prazer, ou seja, daqueles que a maioria dos comentaristas denomina “anti-hedonistas”.

As primeiras linhas deste capítulo são a continuação direta das últimas linhas do capítulo 2. Por que, então, inicia-se um novo capítulo no texto? Porque, apesar de 1172b 35 – 1173a 13 já introduzir opiniões anti-hedonistas, estas ainda estavam direcionadas aos argumentos de Eudoxo, ou seja, eram contra-argumentos endereçados às defesas em favor do prazer, as quais constituíram o tema do capítulo 2. Daqui em diante, os argumentos anti-hedonistas não possuem como objetivo primário combater o hedonismo, mas dizem respeito a crenças contrárias ao prazer de modo geral.

Os que sustentam (II) baseiam-se, além dos dois argumentos utilizados contra Eudoxo em 1172b 35 – 1173a 13, nos seguintes:

**1173a 13 – 15:** Opinião (II), argumento (a): Alguns dizem que o prazer não é um bem porque não é uma qualidade<sup>160</sup>. Lesley Brown, em seu comentário à tradução de David Ross, afirma que tal argumento pode ter sido utilizado na Academia de Platão<sup>161</sup>.

Contra o argumento (a): Ora, isso não procede, pois nem atividades de virtude<sup>162</sup> nem a felicidade<sup>163</sup> pertencem à categoria “qualidade”, e, ainda assim, são obviamente boas.

**1173a 15 – 28:** Opinião (II), argumento (b): Alguns dizem que o prazer é indeterminado<sup>164</sup>, pois apresenta graus. Ora, o bem é determinado<sup>165</sup>. Logo, o prazer não pode ser um bem. Mais uma vez, Lesley Brown afirma que tal argumento é proveniente de Platão, do diálogo *Filebo*, 24a – 25e e 31a<sup>166</sup>.

Contra o argumento (b): Se esse argumento está fundamentado no ato de deleitar-se, de sentir prazer, isto é, na experiência subjetiva do prazer, ele não procede. Afinal, o mesmo pode ser dito de algumas virtudes, visto que dizemos que algumas pessoas agem de acordo com determinada virtude em maior ou menor

<sup>160</sup> ποιότης.

<sup>161</sup> Cf. BROWN, 2009, p. 262 (Comentário à edição da *Ética a Nicômaco* de David Ross).

<sup>162</sup> αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι. Traduções para αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι: “activities of virtue” (ROSS e CRISP), “virtuous activities” (IRWIN).

<sup>163</sup> εὐδαιμονία.

<sup>164</sup> ἄοριστος. Traduções para ἄοριστος: “indeterminate” (ROSS e CRISP), “indefinite” (IRWIN).

<sup>165</sup> ὁρίσθαι. Traduções para ὁρίσθαι: “determinate” (ROSS e CRISP), “definite” (IRWIN).

<sup>166</sup> Cf. BROWN, loc. cit. (Comentário à edição da *Ética a Nicômaco* de David Ross).

grau, e as virtudes são boas. Por exemplo: as pessoas podem ser mais ou menos justas, temperantes, corajosas etc. Entretanto, se o argumento em questão está fundamentado não no deleite subjetivo, mas nos diversos tipos de prazer, isto é, no fato de diferentes prazeres objetivamente proporcionarem maior ou menor grau de deleite, então os que dizem tal coisa falham ao estabelecer a causa disso. Outro exemplo é a saúde: ela admite graus, mas não é indeterminada.

**1173a 29 – 1173b 7:** Aristóteles analisa, assim como em VII, 12, 1152b 26 – 1153a 17, as opiniões de que o prazer seria processo<sup>167</sup> ou movimento<sup>168</sup>.

Opinião (II), argumento (c): Aquilo que é bom é algo completo<sup>169</sup>. O movimento e o processo são incompletos<sup>170</sup>. O prazer é um movimento ou um processo, o que faz dele algo incompleto. Logo, não pode ser bom.

Contra o argumento (c): À semelhança do que fizemos ao comentarmos a passagem do livro VII referente ao mesmo assunto, decidimos não aprofundar, neste momento, a contra-argumentação aristotélica à ideia de prazer enquanto γένεσις e κίνεσις, já que se trata do assunto principal do segundo capítulo desta dissertação. Apesar de o segundo capítulo de nossa pesquisa estar direcionado ao primeiro tratado sobre o prazer, estes trechos do livro X são cruciais para a compreensão da crítica feita por Aristóteles aos conceitos em questão. Por isso, inserimos o que o Estagirita diz sobre isso no próximo capítulo. Mais especificamente, esta passagem, bem como X, 4, 1174a 14 – 1174b 14 – trecho existente no capítulo 4 sobre o mesmo tema –, serão expostos no subcapítulo 3.2.2.

**1173b 7 – 20:** Opinião (II), argumento (d): Muitos também afirmam que a dor nada mais é que a falta de algo, uma deficiência na natureza, e que o prazer, por sua vez, corresponde ao restabelecimento dessa falta<sup>171</sup>. Trata-se de outra teoria platônica bem conhecida e desenvolvida em alguns de seus diálogos. O exemplo mais paradigmático desse modo de pensar são os prazeres relacionados à nutrição<sup>172</sup>, isto é, aqueles provenientes do saciamento da fome e da sede. O conceito utilizado por Platão para designar esse processo restaurativo da condição fisioló-

<sup>167</sup> γένεσις. Traduções para γένεσις: “coming into being” (ROSS), “becoming” (IRWIN), “coming-to-be” (CRISP).

<sup>168</sup> κίνησις. Traduções para κίνησις: “movement” (ROSS), “process” (IRWIN e CRISP).

<sup>169</sup> τέλειόν τε τάγαθόν τιθέντες, [...].

<sup>170</sup> [...] τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς.

<sup>171</sup> καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν.

<sup>172</sup> τροφή. Traduções para τροφή: “nutrition” (ROSS), “food” (IRWIN), “eating” (CRISP).

gica ideal é πλήρωσις. Aristóteles chegou a dizer algo sobre os prazeres desse tipo em VII, 12, 1152 b 26 – 1153a 7 e esse tema será igualmente desenvolvido no segundo capítulo da presente dissertação.

Contra o argumento (d): Tal argumentação não parece verdadeira, ainda que, de fato, sintamos prazer no restabelecimento de nossa natureza<sup>173</sup>. Afinal, isso diz respeito não à totalidade dos tipos de prazer, mas apenas aos prazeres corporais<sup>174</sup>. Há alguns tipos de prazer que não estão relacionados, necessariamente, a faltas que precisam ser sanadas, ou seja, que não pressupõe dor: no campo da sensibilidade, temos o prazer próprio do olfato<sup>175</sup>, da audição<sup>176</sup> e da visão<sup>177</sup>; no campo intelectual, o gozo do aprendizado<sup>178</sup> e da contemplação.

**1173b 20 – 1174a 1:** O Estagirita se depara com uma opinião anteriormente abordada no livro VII, em 1152a 20, a qual denominamos outrora “opinião (II), argumento (a)”. Entretanto, é nestas linhas que a combate com mais empenho.

Opinião (II), argumento (e): Alguns prazeres são vergonhosos<sup>179</sup>.

Aristóteles oferece três soluções contra o argumento (e): (e.1) Algumas fontes de prazer não são verdadeiramente prazerosas, visto que apenas o são para pessoas presas aos vícios, e não aos homens de almas saudáveis. Do mesmo modo, alguns alimentos parecem saborosos aos doentes, mas não aos sãos<sup>180</sup>. (e.2) Os prazeres são desejáveis, mas não quando provêm de tais fontes. Assim também a riqueza é desejável, mas não como consequência de uma traição, por exemplo<sup>181</sup>. (e.3) Os prazeres diferem quanto ao tipo: aqueles oriundos de fontes nobres são diferentes daqueles cuja fonte é má<sup>182</sup>. Semelhantemente, um bajulador difere de um verdadeiro amigo. Esse último argumento retornará em X, 5, 1175a 21 – 28.

<sup>173</sup> οὐ δοκεῖ δέ· οὐδ’ ἔστιν ἄρα ἡ ἀναπλήρωσις ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἡδοιτ’ ἄν τις, [...].

<sup>174</sup> σωματικός.

<sup>175</sup> ὄσφρησις.

<sup>176</sup> ἀκρόαμα.

<sup>177</sup> ὄραμα.

<sup>178</sup> μαθηματικός. Traduções para μαθηματικός: “pleasures of learning” (ROSS e CRISP), “pleasures in mathematics” (IRWIN).

<sup>179</sup> ἐπονειδιστος.

<sup>180</sup> οὐ γὰρ εἰ τοῖς κακῶς διακειμένοις ἡδέα ἐστίν, οἷητέον αὐτὰ καὶ ἡδέα εἶναι πλὴν τούτοις, καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς κάμνουσιν ὑγιεινὰ ἢ γλυκεὰ ἢ πικρά, οὐδ’ αὖ λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμῶσιν·

<sup>181</sup> ἢ οὕτω λέγοι τις ἄν, ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ αἰρεταὶ εἰσιν, οὐ μὴν ἀπὸ γε τούτων, ὥσπερ καὶ τὸ πλουτεῖν, προδόντι δ’ οὐ, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, οὐ μὴν ὅτιοῦν φαγόντι·

<sup>182</sup> ἢ τῶ εἶδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί· ἕτεραι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχυρῶν, [...].

**1174a 1 – 8:** Aristóteles começa a redigir o fim do capítulo. Antes de finalizar expondo sua própria conclusão, o filósofo, que neste capítulo combateu a opinião (II), isto é, a opinião daqueles que consideram o prazer como um mal, torna a combater a opinião (I), ou seja, a hipótese de que o prazer é o sumo bem.

Contra opinião (I): (a) Ninguém desejaria viver uma vida na qual seu intelecto não se desenvolvesse e continuasse com a inteligência de uma criança, ainda que fosse uma vida repleta dos prazeres que as crianças costumam desejar<sup>183</sup>. (b) Igualmente, ninguém desejaria gozar o prazer fruto da pior das ações, ainda que não sofresse nenhuma dor como consequência dela<sup>184</sup>. (c) Há ainda outras coisas pelas quais deveríamos ansiar ainda que nenhum prazer resultasse delas, como ver, conhecer e possuir as virtudes<sup>185</sup>.

**1174a 8 – 12:** Tendo comentado minuciosamente o debate existente entre as opiniões dos dois extremos, Aristóteles encerra o presente capítulo expondo sua própria opinião sobre o assunto: “It seems to be clear, then, that neither is pleasure the good nor is all pleasure desirable, and that some pleasures *are* desirable in themselves, differing in kind or in their sources from the others”<sup>186</sup>.

### 2.3.8. Livro X, capítulo 4

**1174a 13 - 14:** Tendo finalizado a análise das opiniões comuns sobre o prazer, Aristóteles decide expor suas próprias conclusões de forma mais aprofundada. Percebamos que, até agora, tanto no livro VII como no livro X, todos os pronunciamentos do filósofo disseram respeito às opiniões que estavam sendo examinadas. É a partir daqui que o Estagirita exporá suas opiniões com maior propriedade. Assim sendo, declara que, para dizer o que é o prazer ou que tipo de coisa ele é, faz-se necessário retomar a discussão desde o início. Torna, portanto, a refutar as

<sup>183</sup> οὐδείς τ' ἂν ἔλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδιά ὡς οἷόν τε μάλιστα, [...].

<sup>184</sup> [...] οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αισχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι.

<sup>185</sup> περὶ πολλά τε σπουδῆν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέρει ἡδονήν, οἷον ὄραν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν.

<sup>186</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἐλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. ὅτι μὲν οὖν οὔτε τὰγαθὸν ἢ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα αἰρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι, καὶ ὅτι εἰσὶ τινες αἰρεταὶ καθ' αὐτὰς διαφέρουσαι τῷ εἶδει ἢ ἀφ' ὧν.

opiniões de que o prazer seria movimento<sup>187</sup> ou processo<sup>188</sup>, já refutadas em VII, 12, 1152b 26 – 1153a 17 e em X, 3, 1173a 29 – 1173b 7.

**1174a 14 – 1174b 14:** De 1174a 14 a 1174b 9, Aristóteles, mais uma vez, combate a opinião daqueles que definem a natureza do prazer como κίνεσις, isto é, um movimento. Em seguida, entre 1174b 9 e 1174b 14, o filósofo torna a refutar o pensamento dos que o consideram como γένεσις, isto é, um processo.

Novamente, esclarecemos que a explicação deste trecho está devidamente exposta no subcapítulo 3.2.2.

Termina aqui a revisão das opiniões sobre o prazer. Passará, agora, a expor suas próprias conclusões sobre o tema.

**1174b 14:** Deste ponto em diante, Aristóteles começa a apresentar seu pensamento propriamente dito sobre o conceito de ἡδονή. Trata-se, portanto, da parte principal do segundo tratado sobre o prazer. E como faz isso? O Estagirita vai expondo gradativamente, pouco a pouco, suas próprias conclusões sobre a discussão em torno do prazer e, a partir dessas conclusões, vai extraindo outras novas. Ao todo, ele enumera sete características sobre o conceito de ἡδονή, todas relacionadas à definição do prazer enquanto ἐνέργεια, isto é, atividade, iniciando em X, 4, 1174b 14 e estendendo-se ao longo de todo o capítulo 5, finalizando somente em X, 5, 1176a 24.

O problema é que, ao tratar das características do prazer, nem sempre o texto deixa claro quando Aristóteles realiza a transição de uma característica para outra. Muitas vezes, tais transições não são evidentes, não são facilmente perceptíveis. A partir dessa dificuldade, tivemos por objetivo elaborar um esquema da maneira mais minuciosa e didática possível, a fim de auxiliar o leitor do texto a melhor compreendê-lo.

Antes de expor o esquema que elaboramos, é necessário fazermos um novo esclarecimento: neste momento – à semelhança do que fizemos com as passagens referentes aos conceitos de γένεσις e κίνεσις –, apenas mencionaremos as sete características do prazer acompanhadas de suas respectivas localizações no texto. Explicamo-nos: como o leitor deste trabalho compreenderá em nosso segundo

<sup>187</sup> κίνησις. Traduções para κίνησις: “movement” (ROSS), “process” (IRWIN e CRISP).

<sup>188</sup> γένεσις. Traduções para γένεσις: “coming into being” (ROSS), “becoming” (IRWIN), “coming-to-be” (CRISP).

capítulo, a definição do prazer enquanto atividade oferecida por Aristóteles no livro VII da *Ética a Nicômaco* é insuficiente para entendermos o que ele quer dizer. O Estagirita apenas identifica o conceito de ἡδονή ao de ἐνέργεια, sem oferecer posteriores esclarecimentos. Apenas no livro X o filósofo elucidará essa definição, discorrendo exaustivamente sobre o significado da noção de prazer enquanto atividade. Uma vez que o terceiro capítulo desta pesquisa é dedicado ao tratado sobre o prazer presente no livro X, comentaremos cada uma das sete características do prazer no subcapítulo 4.1 da presente dissertação.

**1174b 14 – 1175a 3:** Característica (I) do prazer: o prazer completa, aperfeiçoa a atividade<sup>189</sup>.

**1175a 3 – 10:** Característica (II) do prazer: o prazer acompanha<sup>190</sup> a atividade.

**1175a 10 – 21:** Característica (III) do prazer: o prazer não é a atividade; ambos apenas parecem ser o mesmo.

### 2.3.9. Livro X, capítulo 5

**1175a 21 – 28:** Característica (IV) do prazer: os prazeres distinguem-se entre si quanto ao tipo<sup>191</sup>.

**1175a 29 – 1175b 24:** Característica (V) do prazer: cada prazer é próprio<sup>192</sup> da atividade a qual completa; cada atividade possui um prazer que lhe é próprio.

**1175b 24 – 1176a 3:** Característica (VI) do prazer: os prazeres distinguem-se quanto à bondade<sup>193</sup> e à maldade<sup>194</sup> dependendo da atividade da qual são próprios.

**1176a 3 - 24:** Característica (VII) do prazer: cada espécie animal<sup>195</sup> possui um prazer que lhe é próprio, visto que cada uma delas possui uma atividade própria à sua natureza.

<sup>189</sup> τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή.

<sup>190</sup> ἔπομαι. Traduções para ἔπομαι: “pleasure accompanies activity” (ROSS), “pleasure is a consequence of the activity” (IRWIN), “pleasure follows upon the activity” (CRISP).

<sup>191</sup> εἶδος. Traduções para εἶδος: “kind” (ROSS), “specie” (IRWIN e CRISP).

<sup>192</sup> οἰκεῖος.

<sup>193</sup> ἐπιείκεια. Traduções para ἐπιείκεια: “goodness” (ROSS e CRISP), “decency” (IRWIN).

<sup>194</sup> φασλότης.

### 2.3.10. Problemática final

**1176a 24 – 29:** Problema: afinal de contas, qual é o prazer próprio do ser humano?

A problemática final que abordaremos no subcapítulo 4.2 provém do que é dito por Aristóteles acerca da característica (VII) do prazer.

O filósofo de Estagira encerra seu segundo tratado sobre o prazer afirmando que a cada espécie corresponde um prazer próprio, visto que a cada uma delas corresponde uma atividade própria. Esse pensamento de que a cada espécie corresponde uma atividade própria não é algo novo, não é algo introduzido por Aristóteles somente neste momento. Trata-se de uma clara referência ao livro I da obra – isso será explicado mais adiante. Finaliza seu texto com o seguinte questionamento:

[...] but of those that are thought to be good what kind of pleasure or what pleasure should be said to be that proper to man? Is it not plain from the corresponding activities? The pleasures follow these. Whether, then, the perfect and supremely happy man has one or more activities, the pleasures that perfect these will be said in the strict sense to be pleasures proper to man, and the rest will be so in a secondary or even more remote way, as are the activities.<sup>196</sup>

É muito provável que qualquer pessoa que leia estas linhas fique bastante insatisfeita com a conclusão oferecida por Aristóteles, e isso por um motivo muito simples: ele não diz que prazer é esse, não diz qual é o prazer próprio do ser humano; apenas fornece o instrumental teórico para que possamos identificá-lo.

Percebamos, contudo, que o filósofo deixa essa pergunta no ar não porque não saiba a resposta, mas porque ainda não está no momento de revelá-la. Explicamo-nos: partindo do raciocínio aristotélico, só será possível afirmar qual é o prazer próprio do ser humano a partir do momento em que tivermos claramente diante dos olhos qual é a atividade própria do homem; em outras palavras, só teremos essa resposta quando solucionarmos a pergunta que norteia toda a ética aristotélica e que foi posta já no livro I: “em que consiste a εὐδαιμονία, isto é, a

<sup>195</sup> ζῶον.

<sup>196</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] τῶν δ' ἐπιεικῶν εἶναι δοκουσῶν ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἔπονται αἱ ἡδοναί. εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναί κυρίως λέγοντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναί εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι. Eth. Nic. X, 5, 1176a 24 – 29.

felicidade?”. E a resposta a essa pergunta, que é anterior a todas as outras, será oferecida por Aristóteles a partir de agora, nos capítulos seguintes do livro X, em continuação direta ao livro I, mais especificamente, dando continuidade a I, 5, 1096a 4<sup>197</sup>. Quando identificarmos – segundo Aristóteles – em que consiste a felicidade e a realização plena do ser humano, identificaremos também, consequentemente, o prazer próprio da espécie humana.

A maioria dos comentadores que abordam a temática do prazer na *Ética a Nicômaco* se dá por satisfeita com o que Aristóteles esclarece acerca da natureza do prazer enquanto atividade e encerra suas investigações neste ponto, desconsiderando a correlação existente entre os cinco primeiros capítulos do livro X – o segundo tratado sobre o prazer – e os quatro capítulos subsequentes – continuação do discurso sobre a felicidade. Consideramos, contudo, essa interrupção abrupta, deixando uma última lacuna a ser preenchida. O discurso sobre o prazer, portanto, mostra-se inacabado enquanto não encerrarmos também o discurso sobre a felicidade.

O que Aristóteles considera, então, como a atividade própria do ser humano? Debruçar-nos-emos sobre esse tema e suas implicações no discurso sobre o prazer no subcapítulo 4.2 desta dissertação.

---

<sup>197</sup> No capítulo 5 do livro I da *Ética a Nicômaco*, tento postulado anteriormente que todos os homens buscam a felicidade – εὐδαιμονία –, o Estagirita, como é próprio do seu método, investiga o que seja a felicidade a partir das principais opiniões sobre o assunto. Assim, adota três opiniões como ponto de partida: a felicidade é (a) uma vida de prazer, (b) uma vida política, cujo fim é a honra, e (c) uma vida contemplativa. A primeira opinião é própria da grande maioria das pessoas, contudo, uma vida que possui como fim último o simples gozo sensível é uma vida rebaixada ao nível animal. A segunda opinião é sustentada por um público de alma mais refinada, porém ainda não é a verdade, uma vez que a honra parece depender mais do julgamento dos outros, que atribuem a honra a alguém, do que do próprio indivíduo que está sendo honrado; além disso, o exercício das virtudes morais, apesar de ser algo louvável, não parece ser suficiente para classificar uma vida como feliz. Sobre a terceira opinião, Aristóteles diz que é necessário analisá-la mais adiante, e assim o fará somente nos últimos capítulos da *Ética*, a saber, em X, 6 – 9. O filósofo nem sequer elencou a vida de riqueza como uma das possibilidades, já que o dinheiro não é um fim em si mesmo, mas serve apenas como meio para adquirirmos outros bens. Ora, se a vida de prazer já foi previamente condenada no livro I, por que o filósofo retorna a esse tema no livro VII e no livro X? Isso também será abordado no subcapítulo 4.2 de nossa pesquisa.

### 3.1. O método aristotélico e as ἔνδοξα sobre o prazer

Em continuidade direta ao seu discurso sobre a incontinência<sup>198</sup>, que perdurou ao longo dos dez primeiros capítulos do livro VII, Aristóteles, no capítulo 11, inicia seu discurso sobre o conceito de ἡδονή, isto é, sobre o conceito de prazer. É possível encontrar não poucas menções ao prazer em diversas partes da *Ética a Nicômaco*, mas somente a partir do capítulo em questão o filósofo dedica-se exclusivamente a escrever um texto cujo objeto principal de investigação é o prazer enquanto tal.

Entretanto, antes de abordarmos o conteúdo do “tratado sobre o prazer” do livro VII e as ἔνδοξα<sup>199</sup> elencadas por Aristóteles e adotadas como ponto de partida de seu discurso, é oportuno discorrermos sobre a peculiar metodologia empregada pelo filósofo em seu texto.

<sup>198</sup> ἀκρασία.

<sup>199</sup> Convém, inicialmente, compreendermos o significado de “τὰ ἔνδοξα”.

Ao longo do tempo, muitas foram as traduções propostas pelos estudiosos dos textos aristotélicos para esse termo. Dentre as mais reconhecidas, temos as seguintes: “common opinions”, “common beliefs”, “received opinions”, “accepted opinions”. Para Jonathan Barnes, por exemplo, essas são boas traduções, uma vez que mantêm a conexão semântica de “τὰ ἔνδοξα” com o substantivo “δόξα”, “opinião”, preservando o jogo de palavras existente entre ambos os conceitos. Contudo, Barnes sugere uma tradução alternativa. Conforme explicitamos em uma das notas de rodapé localizada na introdução à presente dissertação – a saber, nota 7 – existe, na língua grega, um artifício linguístico que torna possível “derivarmos” um substantivo abstrato a partir do gênero neutro de algumas classes gramaticais. E é justamente isso que aqui ocorre: o sintagma “τὰ ἔνδοξα” corresponde ao gênero neutro plural do adjetivo “ἔνδοξος”. Portanto, para obtermos uma melhor compreensão de “τὰ ἔνδοξα”, é preciso que verifiquemos primeiro o significado de “ἔνδοξος”. O dicionário Liddel & Scott nos fornece as seguintes definições: (I) (1) “held in esteem or honour”, “of high repute”; (2) sobre coisas, “notable”; (II) (1) “resting on opinion”, “probable”, “generally admitted” (LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 561). Trata-se de um adjetivo comum e muito recorrente em diversos autores gregos. O próprio Aristóteles o emprega com esse sentido habitual em outras passagens do *Corpus Aristotelicum*: Eth. Nic. IV, 2, 1122b 32; Eth. Nic. IV, 7, 1127a 21; Rh. I, 9, 1368a 21, 24; Top. I, 1, 100b 23. Logo, o gênero neutro do adjetivo em questão pode significar algo como “aquilo que é de boa reputação”, “as coisas respeitáveis”. Ora, Barnes queixa-se que, apesar de as traduções para “τὰ ἔνδοξα” serem boas por manterem a conexão com “δόξα”, elas não preservam o sentido original do adjetivo “ἔνδοξος” como algo de “boa reputação”, algo “respeitável”. Assim sendo, visando manter a conexão semântica entre “τὰ ἔνδοξα” e seu gênero masculino singular “ἔνδοξος”, bem como com o substantivo “δόξα”, propõe como tradução o seguinte: “reputable views”, “reputable opinions” (Cf. BARNES, 1980, p. 498 - 500).

Investigar os métodos utilizados por Aristóteles em suas obras – sejam elas éticas ou não – é uma tarefa ambiciosa, que constituiria uma pesquisa à parte. Vasta é a bibliografia que, ao longo das últimas décadas, foi escrita sobre esse tema, contando com a participação de renomados acadêmicos. Essa empreitada não se torna menos complexa nem sequer ao reduzirmos nosso escopo investigativo ao sétimo livro do tratado endereçado a Nicômaco. Portanto, nosso objetivo, no presente subcapítulo, é singelo: discorrer apenas sobre o método com o qual o Estagirita inicia as primeiras linhas do livro VII e ao qual recorrerá novamente ao iniciar sua discussão sobre o prazer no capítulo 11 do mesmo livro. Apesar de singelo, porém, veremos que esse propósito não se torna menos complexo, de tal modo que não temos a intenção de examinar o tema à exaustão, mas expor, a seu respeito, tanto quanto estiver ao nosso alcance.

Ao iniciar sua discussão a respeito da incontinência, Aristóteles informa que método utilizará. Diz o seguinte:

We must, as in all other cases, set the apparent facts before us and, after first discussing the difficulties, go on to prove, if possible, the truth of all the common opinions about these affections of the mind, or, failing this, of the greater number and the most authoritative; for if we both resolve the difficulties and leave the common opinions undisturbed, we shall have proved the case sufficiently.<sup>200</sup>

Tradicionalmente, esse método é caracterizado como um método dialético. A passagem supracitada foi – e continua sendo – causa de inúmeros debates a respeito da metodologia empregada por Aristóteles em seus escritos, sejam eles pertencentes ao âmbito ético ou não.

Conforme informado no subcapítulo 2.2, no último ano do século XIX John Burnet publicou a influente obra *The ethics of Aristotle*. Na primeira página do prefácio à obra, Burnet queixa-se por notar que os demais estudiosos de sua época não estavam atentos àquilo que considerava ser o real caráter metodológico da *Ética a Nicômaco*.

<sup>200</sup> [trad. ROSS, W. D.]: δεῖ δ', ὡς περ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα: εἴν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπεται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἶν ἰκανῶς. Eth. Nic. VII, 1, 1145b 2 – 7.

I had come to the conclusion that most of the difficulties that have been raised about the Ethics were due to the fact that, though the dialectical character of many passages had long been admitted, commentators had never thoroughly recognized that the treatise was dialectical throughout.<sup>201</sup>

No livro, publicado em 1900, defende que a ética aristotélica é fortemente marcada por seu caráter dialético, e não demonstrativo: “The Ethics is, and from the nature of the case must be, a dialectical and not a demonstrative work [...]”<sup>202</sup>. A crítica elaborada por Burnet à comunidade acadêmica de sua época parece ter sido levada em consideração e ecoado ao longo de todo o século XX, impulsionando o debate acerca da importância do método dialético na filosofia aristotélica e suscitando grande número de simpatizantes pela sua leitura metodológica da obra. Apesar de não constituírem a maioria, alguns desses simpatizantes adotaram uma postura mais radical, optando por sustentar a exclusividade do método dialético nos tratados éticos de Aristóteles; a maioria, por outro lado, menos radical, passou a considerar o método em questão como o principal, mas admitindo a existência, utilidade e eficácia de outros. Comentando a afirmação de Burnet acerca do caráter inteiramente dialético da ética aristotélica, Marco Zingano declara o seguinte: “John Burnet’s thesis about the dialectical character of Aristotelian ethics seems nowadays to have become a common view, held by most if not all interpreters”<sup>203</sup>. Além disso, o debate a respeito do papel desempenhado pela dialética no pensamento de Aristóteles não se restringe ao campo ético, mas avança também em direção às demais ciências abordadas pelo filósofo. Grande é a discussão sobre os momentos em que o Estagirita teria recorrido a tal metodologia ao empreender investigações concernentes a outros campos do saber, a outras ciências, o que levou diversos estudiosos a se questionarem sobre a plausibilidade do método em tais casos.

In addition, the dialectical method is now considered Aristotle’s primary method of philosophical investigation: not only his ethics, but also his physics and its branches, and even his theology are taken to be fundamentally dialectical. The sole exceptions recognized are mathematics and logic.<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> BURNET, 1900, p. v.

<sup>202</sup> Ibid., p. xvii.

<sup>203</sup> ZINGANO, 2007, p. 297.

<sup>204</sup> Ibid., p. 297.

Na segundo metade do século XX, por sua vez, outro autor destacou-se pela grande influência de sua obra no tocante a esse tema. Em 1961, foi a vez de G.E.L Owen publicar o clássico artigo *Tithenai ta phainomena* – o título do artigo será melhor compreendido adiante.

Naquele trabalho, Owen parte da relação entre o discurso metodológico de Aristóteles nos *Analíticos* e sua prática na *Física*, concluindo que o método empregado nesse último tratado não é científico no sentido dos *Analíticos*, mas dialético. No artigo de Owen, desempenha papel fundamental a passagem metodológica de *Ética Nicomaqueia* VII 1, 1145b 2- 7, na qual se encontra a descrição de um procedimento que o autor compreende como correspondendo a uma análise conceitual aplicada a *endoxa* ou “opiniões reputáveis” (1961, p. 85 – 86). Esse procedimento, tomado como sendo de natureza dialética e contrastado com o método empírico encontrado em trabalhos como *Historia Animalium* e *Meteorologica*, formaria o núcleo metodológico de obras como a *Física*, a *Metafísica* e, evidentemente, os tratados de ética.

A partir de Owen não mais se constata o cenário descrito por Burnet [de menosprezo pelo método dialético nos textos de Aristóteles], sendo posição majoritária a tese segundo a qual a dialética caracteriza o método da ética, senão se toda a filosofia de Aristóteles. [...].<sup>205</sup>

Mas, afinal de contas, o que significa atribuir um caráter “dialético” à ética de Aristóteles? O que significa denominar o método em questão como “dialético”?

O conceito de “dialética”<sup>206</sup> diz respeito à arte do diálogo, da conversação, e está relacionado à prática discursiva atribuída a Sócrates por Platão em seus conhecidos “diálogos socráticos”. Por meio dela, Sócrates interpela seus interlocutores a expressarem suas opiniões a respeito de alguns temas éticos. Em seguida, tendo sido estabelecidas as opiniões das pessoas com as quais dialoga, o filósofo faz com que elas percebam as inconsistências e contradições existentes em suas crenças, submetendo-as, então, a um didático exame a fim de conduzir aqueles que o escutam à solução das aporias que surgiram. E qual a relação existente entre tal prática e o *modus operandi* aristotélico? Apesar de, em nenhuma de suas obras remanescentes, Aristóteles reproduzir um diálogo seu com outros interlocutores, ele adota como ponto de partida de muitas de suas investigações as *ἔνδοξα*, isto é,

<sup>205</sup> ZILLIG, 2018, p. 130.

<sup>206</sup> *διαλεκτική*, substantivo deverbal proveniente do verbo *διαλέγομαι* que significa: “to converse with, hold converse with”, “to discuss a question with another”, “to argue with one against doing”, “to discourse, argue”, “to use a dialect or language”. (Cf. LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 400).

opiniões e crenças comumente aceitas sobre o assunto em questão, e passa a examiná-las. Trata-se, portanto, de um modo de proceder semelhante àquele atribuído a Sócrates – com essa afirmação, não pretendemos identificar um método ao outro, mas apenas evidenciar suas semelhanças.

Burnet recorda-nos que a dialética é o principal assunto de uma das obras que compõe o *Órganon*, conjunto das obras sobre lógica do Estagirita, a saber, os *Tópicos*, e afirma ser lá o local propício para encontrarmos a justificação teórica do método empregado na *Ética*<sup>207</sup>. Ainda comentando o trabalho de Burnet, Zingano também conclui ser necessário recorrer a *Tópicos* para chegarmos a uma correta compreensão sobre o que significa caracterizar um método como “dialético”<sup>208</sup>. Na mesma linha de raciocínio, Terence Irwin afirma o seguinte:

For Aristotle, as well as Plato, dialectic remains closely connected with the Socratic conversation. The *Topics* is a handbook for the conduct of such conversation – both its procedural rules and the philosophical doctrines that are most generally appropriate in arguments on a wide variety of issues. [...] Aristotle retains Plato’s belief that dialectics is also a method for reaching positive conclusions; this is why he claims that it has a road towards first principles (*Top.* 101b 3 – 4).<sup>209</sup>

Veremos um pouco mais adiante o que Irwin pretende dizer quando alega que Aristóteles considera a dialética como o “caminho em direção aos primeiros princípios”.

Irwin esclarece também que, apesar de desempenhar importante papel nas investigações filosóficas de Aristóteles, a relevância do método dialético não é algo evidente nos textos do Estagirita justamente pela natureza de seus escritos: enquanto as obras que compõe o *Corpus Platonicum* são todas redigidas em forma de diálogos nos quais um personagem principal – Sócrates ou algum personagem secundário, como é o caso dos “diálogos de última fase” – discute com um ou mais interlocutores, nenhuma das obras que compõe o *Corpus Aristotelicum* é assim escrita – pelo menos não aquelas que sobreviveram até os dias de hoje. Para ele, as obras do filósofo de Estagira adequam-se ao caráter dialético na medida em

<sup>207</sup> Cf. BURNET, 1900, p. xl.

<sup>208</sup> Cf. ZINGANO, 2007, p. 299.

<sup>209</sup> IRWIN, 1988, p. 7 – 8.

que seus conteúdos estão em conformidade com as regras descritas em *Tópicos*, como acontece, segundo o autor, em *De Anima*, *Física* e em ambas as *Éticas*<sup>210</sup>.

Para fins didáticos, entretanto, talvez a melhor esquematização do método dialético presente nos textos de Aristóteles seja aquela apresentada por Jonathan Barnes. Para tirarmos melhor proveito de sua explicação, vejamos novamente a passagem da *Ética a Nicômaco*:

We must, as in all other cases, set the apparent facts before us and, after first discussing the difficulties, go on to prove, if possible, the truth of all the common opinions about these affections of the mind, or, failing this, of the greater number and the most authoritative; for if we both resolve the difficulties and leave the common opinions undisturbed, we shall have proved the case sufficiently.<sup>211</sup>

Em seu muito influente artigo *Aristotle and the method of ethics*, de 1980, Barnes chama a atenção de seus leitores ao fato de o método proposto acima – ao qual atribui o nome de “Method of ἔνδοξα” – ser composto por três verbos principais: τίθεναι<sup>212</sup>, διαπορεῖν<sup>213</sup> e δεικνύναι<sup>214</sup>, que significam, dentre suas muitas acepções, “colocar, pôr, estabelecer”, “levantar uma dificuldade, iniciar uma dificuldade, ser questão de dúvida” e “trazer à luz, mostrar, provar”, respectivamente<sup>215</sup>. Portanto, conclui que o método em questão diz respeito a um procedimento composto de três partes, cada qual representada por um dos verbos destacados, e descreve-o da seguinte maneira:

(I) Inicialmente, Aristóteles estabelece algumas ἔνδοξα sobre o assunto que será objeto de exame – neste caso, o prazer. Contudo, faz-se necessário que o filósofo escolha aquelas consideradas as mais apropriadas para sua investigação. Porém, para que essa seleção seja realizada, é necessário que haja um critério objetivo a partir do qual o Estagirita julgue as ἔνδοξα que possui em mãos e opte por algumas em detrimento das demais. E qual o critério para que determinada opinião seja considerada, segundo a tradução proposta por Barnes, “reputable”? A res-

<sup>210</sup> Cf. IRWIN, 1988, p. 8.

<sup>211</sup> [trad. ROSS, W. D.] δεῖ δ', ὡς περ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τίθεντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἶν ἰκανῶς. Eth. Nic. VII, 1, 1145b 2 – 7.

<sup>212</sup> Infinitivo do verbo τίθημι.

<sup>213</sup> Infinitivo do verbo διαπορέω.

<sup>214</sup> Infinitivo do verbo δεικνύω.

<sup>215</sup> Cf. BARNES, 1980, p. 490 - 491.

posta é fornecida em *Tópicos*: “[...] those opinions are reputable which are accepted by everyone or by the majority or by the wise – i.e. by all, or by the majority, or by the most notable and reputable of them”<sup>216</sup>.

A premiss of a dialectical syllogism relies upon its reputability; and its reputability can be found, in the last resort, on the reputation of whoever asserts it. If the opinion is accepted by everyone, or almost everyone, or by the wise and, among them, by almost all or by the most reputable, then this opinion is fit to be a premiss of a dialectical syllogism. [...] the premisses of dialectical arguments are accepted or reputable propositions. If Aristotle’s method in ethics is dialectical, the kind of proof used in ethics should be found upon accepted or reputable premisses [...].<sup>217</sup>

Por conseguinte, excluem-se, automaticamente, do grupo das “opiniões respeitáveis” aquelas que não são defendidas por ninguém e aquelas defendidas apenas por um pequeno grupo de indivíduos dentre os quais não se encontre um sábio.

(II) Em seguida, tendo sido escolhidas as *ἔνδοξα* apropriadas, grande é a probabilidade de que delas resultem aporias, isto é, dificuldades, sejam elas dificuldades meramente aparentes – ocasionadas por simples problemas textuais, como ambiguidade ou falta de exatidão dos termos empregados na descrição das opiniões – ou dificuldades reais – ocasionadas por legítima incompatibilidade entre as opiniões quando postas lado a lado<sup>218</sup>. Torna-se necessário, portanto, submetê-las à prova, examinando suas inconsistências.

(III) Por fim, somente depois de encerrado o minucioso diagnóstico das crenças levantadas, espera-se elaborar algum parecer sobre as *ἔνδοξα* investigadas, e tão somente sobre elas.

Barnes resume esquematicamente o que denomina “Method of *Ἐνδοξα*” desta maneira:

Put schematically, Aristotle’s method amount to this: first, garner a set of *ἔνδοξα* on the subject in question, call it the set  $\{\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n\}$ . Secondly, survey the  $\alpha$ ’s for infelicities. Thirdly, remove those infelicities: purify the  $\alpha$ ’s to procedure a new set,  $\{\beta_1, \beta_2, \dots, \beta_n\}$ ; select the “most important”  $\beta$ ’s; and construct a

<sup>216</sup> [trad. PICKARD-CAMBRIDGE, W. A.]: [...] *ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις*. *Top.* I, 1, 100b 20 – 23.

<sup>217</sup> ZINGANO, 2007, p. 299.

<sup>218</sup> Cf. BARNES, 1980, p. 491 – 493.

maximal consistente subset of the  $\beta$ 's containing those “most important” members. Let us call the final set, the end product of the puzzling and proving,  $\{\gamma_1, \gamma_2, \dots, \gamma_m\}$ : note that  $m < n$ ; and that each  $\gamma$  is “adequately proved”.<sup>219</sup>

É importante ressaltar que, ao se referir ao primeiro passo do método descrito – designado, segundo Barnes, pelo verbo τίθημι –, Aristóteles utiliza como complemento verbal de τιθέναι o termo “τὰ φαινόμενα”, donde se origina o título do influente artigo de Owen, e não “τὰ ἔνδοξα”, que aparece como complemento verbal de δεικνύναι, ao narrar o terceiro passo do método. Dessa maneira, o texto propõe que em (I) é necessário estabelecer as φαινόμενα para, em (III), provar as ἔνδοξα. Essa alternância de conceitos pode gerar um problema interpretativo: afinal, “τὰ φαινόμενα” refere-se à observação empírica de fatos ou às opiniões<sup>220</sup>? Entretanto, essa permutação de conceitos não é um grande obstáculo à compreensão do texto, uma vez que os comentadores são praticamente unânimes em concluir que tanto “τὰ φαινόμενα” como “τὰ ἔνδοξα” referem-se, nesse contexto, à mesma realidade, isto é, às “reputable opinions”. Prova disso é que esses não são os únicos conceitos empregados por Aristóteles para se referir às opiniões com as quais irá trabalhar. Um pouco mais adiante, em 1145b 20, utiliza-se do termo “τὰ λεγόμενα”, além de também se servir de “τὰ δοκοῦντα”, para expressar a mesma ideia<sup>221</sup>.

Ademais, há em *Tópicos* uma passagem que, apesar de não possuir conexão textual direta com a passagem metodológica de VII, 1, 1145b 2 – 7, muito influenciou a discussão sobre o papel das ἔνδοξα e, conseqüentemente, do método dialético: trata-se de *Tópicos*, I, 2, 101a 37 – 101b 4. O contexto no qual está inserida essa passagem é este: ainda no início de *Tópicos*, entre 101a 25 – 36, Aristóteles propõe três motivos pelos quais a arte dialética é útil, a saber: (I) evidentemente, é útil para a própria prática da dialética, já que, dotado de um método, cada indivíduo torna-se capaz de discutir sobre quaisquer assuntos que se apresentem; (II) é igualmente útil para outros tipos de discussões mais gerais, dado que o conheci-

<sup>219</sup> BARNES, 1980, p. 493.

<sup>220</sup> Essa ambigüidade é oriunda do significado do verbo “φαίνω”, do qual provém o substantivo deverbal neutro plural “τὰ φαινόμενα”. O dicionário Liddell & Scott traz, dentre muitos, os seguintes significados para o verbo: (a) sentido ativo: “to bring to light”, “make appear”; (b) sentido passivo: “to come to light”, “be seen”, “appear”. Assim sendo, o verbo em questão, bem como o substantivo que dele provém, geralmente oferecem a ideia de “aparecer”, “mostrar-se” – e, no caso do substantivo, “aquilo que aparece” (LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 1912).

<sup>221</sup> Cf. BARNES, op. cit., p. 490; Cf. ZINGANO, 2007, p. 304.

mento das opiniões de nossos interlocutores nos permite dialogar com eles a partir de suas próprias premissas, e não a partir das de outrem; (III) por fim, é útil também para o estudo das ciências filosóficas, pois, a partir da análise das dificuldades existentes em cada posicionamento, é mais fácil desvendar a verdade e os erros presentes em cada um deles. A problemática levantada em torno dessa passagem diz respeito ao pronunciamento que Aristóteles faz após ter elencado a terceira utilidade do método. Eis o que diz:

It has a further use in relation to the principles used in the several sciences. For it is impossible to discuss them at all from the principles proper to the particular science in hand, seeing that the principles are primitive in relation to everything else: it is through reputable opinions about them that these have to be discussed, and this task belongs properly, or most appropriately, to dialectic; for dialectic is a process of criticism wherein lies the path to the principles of all inquiries.<sup>222</sup>

Interpretando a passagem acima, John Burnet e outros autores exaltaram a importância do método dialético como caminho para se chegar ao conhecimento dos princípios mais fundamentais da ética, de seus primeiros princípios, isto é, dos axiomas éticos: “[...] how are we to get at the starting-point of our science [...]? In other words, how are we to find the definition of the Good for Man? The answer is that we must adopt the method of Dialectic”<sup>223</sup>. E também:

The object of the science [a Ética], we are told, is to enable us to draw conclusions from the received beliefs on any subject that may be proposed. The dialectic syllogism differs from the demonstrative syllogism in having for its premisses not scientific truths but received beliefs. [...] But, above all, it is of use for the discovery of the first principles or starting-points of the different sciences, since it is impossible for any science to give an account of its own starting-point. That can only be discussed in the light of received beliefs on the subject. This, then, is the proper function of dialectic [...].<sup>224</sup>

Todavia, aceitar que o método dialético seja capaz de proporcionar o conhecimento dos primeiros princípios é algo que está longe de ser um veredito consensual entre os comentadores de Aristóteles. Alguns impõem certa resistência a essa

<sup>222</sup> [trad. PICKARD-CAMBRIDGE, W. A.]: ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ πάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκείον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὐσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει. Top. I, 2, 101a 37 – 101b 4.

<sup>223</sup> BURNET, 1900, p. xxxix.

<sup>224</sup> Ibid., p. xl.

hipótese afirmando ser necessário muita cautela ao se interpretar a fala do filósofo quando diz que “a dialética é um processo em que se encontra o caminho para os princípios de todas as investigações”<sup>225</sup>. Em que sentido ela seria o “caminho”? No sentido de que nos faz conhecer os primeiros princípios? De que apenas discute sobre os princípios, cabendo a outros procedimentos o papel de fazer-nos conhecê-los? As possibilidades interpretativas são muitas.

Notando tais obstáculos, Terence Irwin, em sua obra *Aristotle's first principles*, de 1988, expressa-se desta forma:

But at this point a serious difficulty arises. Aristotle's description of dialectical method seems to offer no grounds for believing that it systematically reaches objective first principles. It examines common held beliefs (*endoxa*), and if it is successful, it reaches a more coherent version of the beliefs we began with, solving the puzzles revealed by our examination of the initial beliefs. But coherence within common beliefs does not seem to be a ground for claiming to have found objective principles.<sup>226</sup>

Na mesma linha de raciocínio, Raphael Zillig, docente do departamento de filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em seu artigo *Dialética e o Método da Ética em Aristóteles*, de 2018, elenca quatro principais obstáculos possíveis de serem levantadas frente à tese de que o método dialético é capaz de nos proporcionar o conhecimento dos axiomas éticos: (I) Inicialmente, Zillig opõe-se à interpretação de que, a partir do que foi dito por Aristóteles, caberia à dialética o papel de estabelecer, formular, os primeiros princípios. Para ele: “Aristóteles afirma que a crença (*pistis*) nos princípios dá-se em virtude deles próprios e não de algo distinto, sendo inadequado investigar o seu porquê (*Top.* I, 1, 100b 18 – 21). Isso veda a atribuição à dialética da tarefa de estabelecer os princípios [...]”<sup>227</sup> (II) Ademais, atribuir esse papel ao método dialético seria entrar em contradição com os limites impostos pelo próprio Estagirita à arte dialética em *Tópicos*, uma vez que “o papel de buscar a verdade cabe à filosofia e não à dialética (*Top.* I, 14, 105b 30; *Metafísica* Γ, 2, 1004b 25 – 26 e B, 1, 995b 22 – 25)”<sup>228</sup>. Assim sendo, “[...] é algo surpreendente que Aristóteles conceda justamente à dialética a tarefa de dar acesso aos princípios das ciências, cujas demonstrações

<sup>225</sup> τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει. *Top.* I, 2, 101b 4.

<sup>226</sup> IRWIN, 1988, p. 8.

<sup>227</sup> ZILLIG, 2018, p. 138.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 138.

devem começar e terminar com proposições asseguradamente verdadeiras”<sup>229</sup>. (III) A terceira objeção diz respeito ao valor epistemológico atribuído às *ἔνδοξα* por parte daqueles que aceitam que a dialética pode conduzir à apreensão dos primeiros princípios éticos: “deve-se notar que as interpretações que seguem por tal caminho precisam conceder às *endoxa* um imenso valor epistemológico”<sup>230</sup>. Tal dificuldade advém do fato de que, apesar de serem tidas em boa conta, as *ἔνδοξα* ainda constituiriam meras opiniões e seria preciso atribuir a elas um valor muito superior do que aquele que de fato lhes cabe. “Os primeiros princípios, por sua vez, devem ser verdadeiros (ver, por exemplo, *Top.* I, 1, 100a 27 – 30; *Seg. An.* I, 2, 71b 19 – 21), o que torna problemático estabelecê-los a partir de opiniões”<sup>231</sup>. (IV) Por fim, “a atribuição de um papel forte à dialética com relação aos princípios cria dificuldades quanto às relações entre *Top.* I, 2 e *Seg. An.* II, 19, onde a apreensão dos princípios é reservada ao *nous*”<sup>232</sup>.

Por outro lado, contestações semelhantes àquelas levantadas por Zillig já foram feitas ao longo dos anos e muitas foram as saídas para essas dificuldades elaboradas pelos acadêmicos que advogam em favor da dialética frente ao conhecimento dos axiomas. Diante da acusação de que seria preciso atribuir um valor epistemológico muito superior à natureza das *ἔνδοξα*, por exemplo, Jonathan Barnes propõe que as “reputable opinions” tendem naturalmente à verdade.

There is a gap between the premises that men have a natural aptitude for knowledge, and the conclusion that τὰ ἔνδοξα constitute a deep well of truth. But for Aristotle the gap is easily bridged: if nature does nothing in vain, and if we are naturally inclined towards truth, it follows that we do, for the most part, attain the truth. For our natural aptitudes cannot remain unexercised [...]; nor can they be exercised without usually achieving their object [...]. Thus we do regularly hit upon the truth.

We cannot infer that whatever a man believes is true; nor even that whatever all men believe is true. For our natural aptitudes will sometimes fail us; and it is in principle possible that they should fail us at just those points on which we are all agreed. But for all that, given Aristotle’s teleology, the fact that something is ἔνδοξον must count as strong *prima facie* evidence in favour of its truth.

<sup>229</sup> ZILLIG, 2018, p. 138.

<sup>230</sup> Ibid., p. 138.

<sup>231</sup> Ibid., p. 138.

<sup>232</sup> Ibid., p. 138.

That argument is not explicitly unrolled in any Aristotelian text; but I suspect that it constitutes, in Aristotle's eyes, one of several arguments for the utility of τὰ ἔνδοξα. [...].<sup>233</sup>

Apesar de não ser o único método empregado por Aristóteles, e a despeito das inúmeras questões que permeiam todo o debate acadêmico sobre o método dialético, há diversas passagens espalhadas pelo *Corpus Aristotelicum* as quais, explícita ou implicitamente, revelam o grande apreço do filósofo pelas ἔνδοξα, ainda que nem sempre sigam estritamente o mesmo passo a passo descrito no método de *Ética a Nicômaco*, VII, 1, 1145b 2 – 7. Alguns comentadores defendem que a metodologia ali descrita não é usada para tratar exclusivamente dos temas desse tratado, mas também de outras obras éticas e até mesmo de assuntos pertencentes a outros campos do saber. Barnes é um deles e contenta-se em citar dois exemplos: um proveniente da *Ética a Eudemo* e outro da *Física*.

In EN H 1, Aristotle speaks specifically of ἀκρασία; but the method he sketches is meant to have a broader application; for in the case of ἀκρασία we must proceed ὡςπερ τῶν ἄλλων. There can be no doubt that τὰ ἄλλα include other issues in practical philosophy: does the method extend further than that?

[...]

[...] it actually governs a large part of Aristotle's philosophical researches. Of course, the Method of ἔνδοξα is not the only method Aristotle advocates: even in practical philosophy, he urges us to conduct our enquiries διὰ λόγων, and he contrasts such conduct with the Method of ἔνδοξα (EE, A, 6, 1216b 26 – 28); Cf. EN, A, 8, 1098b 9 – 12.<sup>234</sup>

Ao iniciar a *Ética a Eudemo*, enquanto questiona-se a respeito da felicidade, sua natureza e os meios de conquistá-la, o filósofo de Estagira declara o seguinte:

To examine all the beliefs about it is superfluous; [...]. Similarly we have not to consider the views of the multitude (for they talk at random about practically everything, and especially about happiness); for it is absurd to apply reason to those who need not reason but experience. But since every study has its own problems, plainly there are such relating to the best life and the best existence: it is well to examine these beliefs; for a disputant's refutation of the arguments contrary to his own is a demonstration of the argument itself.<sup>235</sup>

<sup>233</sup> BARNES, 1980, p. 509 – 510.

<sup>234</sup> Ibid., p. 494 – 495.

<sup>235</sup> [trad. SOLOMON, J.]: πάσας μὲν οὖν τὰς δόξας ἐπισκοπεῖν ὄσας ἔχουσί τινες περὶ αὐτῆς περιέργων· [...] ὁμοίως δὲ ταύταις οὐδὲ τὰς τῶν πολλῶν· εἰκῆ γὰρ λέγουσι σχεδὸν περὶ πάντων καὶ μάλιστα περὶ ἐπισκεπτέον μόνας ἄτοπον γὰρ προσφέρειν λόγον τοῖς λόγου μηδὲν δεομένοις ἀλλὰ πάθους· ἐπεὶ δ' εἰσὶν ἀπορίαι περὶ ἐκάστην πραγματείαν οἰκεῖται, δῆλον ὅτι καὶ περὶ βίου τοῦ κρατίστου καὶ ζωῆς τῆς ἀρίστης εἰσὶν· ταύτας οὖν καλῶς ἔχει τὰς δόξας ἐξετάζειν· οἱ γὰρ τῶν

No trecho acima, Aristóteles continua demonstrando seu grande apreço pelas δόξαι e parece seguir os passos propostos no método descrito na *Ética a Nicômaco*: (I) expor as opiniões apropriadas e (II) examiná-las a fim de (III) prová-las. Contudo, há aqui uma singela diferença: a fim de selecionar as opiniões iniciais apropriadas, parece recorrer a um critério distinto daquele descrito em *Tópicos*, I, 1, 100b 21 – 23, uma vez que afirma ser necessário dispensar as opiniões defendidas por todos e pela maioria. Qualificamos tal discordância como “singela” porque afirma ser necessário proceder dessa maneira “neste assunto”, sem negar absolutamente as orientações que escreveu em *Tópicos*.

De maneira semelhante, outro método é narrado na *Física*. Enquanto questiona-se sobre a definição de “lugar”, “τόπος”, o Estagirita anuncia isto:

Let us take for granted about it the various characteristics which are supposed correctly to belong to it essentially. [...] Having laid these foundations, we must complete the theory. We ought to try to conduct our inquiry into what place is in such a way as not only to solve the difficulties connected with it, but also to show that the attributes supposed to belong to it do really belong to it, and further to make clear the cause of the trouble and of the difficulties about it. In that way, each point will be proved in the most satisfactory manner.<sup>236</sup>

Mais uma vez, nítida é a semelhança com o método descrito no sétimo livro da *Ética a Nicômaco*, e, mais uma vez, o texto possui uma pequena discrepância, um pequeno acréscimo, em relação a 1145b 2 – 7: tendo sido solucionadas as aporias oriundas das ἔνδοξα, o filósofo pretende também expor suas causas.

Dado todo o exposto até o momento, cabe agora questionarmos o seguinte: como Aristóteles emprega o método até aqui discutido ao debruçar-se sobre o conceito de ἡδονή no sétimo livro da *Ética a Nicômaco*? Naturalmente, é de se esperar que, estando igualmente localizado no livro VII, o tratado sobre o prazer seja permeado pelo mesmo *modus operandi* admitido pelo filósofo no início do tratado sobre a incontinência. De fato, é o que acontece, ainda que o texto a respeito do prazer seja dotado de algumas discrepâncias no que diz respeito ao modo

ἀμφισβητούντων ἔλεγχοι τῶν ἐναντιουμένων αὐτοῖς λόγων ἀποδείξεις εἰσίν. Eth. Eud. I, 3, 1214b 28 – 1215a 6.

<sup>236</sup> [trad. HARDIE, R. P.; GAYE, R. K.]: λάβωμεν δὲ περὶ αὐτοῦ ὅσα δοκεῖ ἀληθῶς καθ' αὐτὸ ὑπάρχειν αὐτῷ. [...] ὑποκειμένων δὲ τούτων τὰ λοιπὰ θεωρητέον. δεῖ δὲ πειρᾶσθαι τὴν σκέψιν οὕτω ποιῆσθαι ὅπως τὸ τί ἐστὶν ἀποδοθήσεται, ὥστε τὰ τε ἀπορούμενα λύεσθαι, καὶ τὰ δοκοῦντα ὑπάρχειν τῷ τόπῳ ὑπάρχοντα ἔσται, καὶ ἔτι τὸ τῆς δυσκολίας αἴτιον καὶ τῶν περὶ αὐτὸν ἀπορημάτων ἔσται φανερόν· οὕτω γὰρ ἂν κάλλιστα δεικνύοιτο ἕκαστον. Ph. IV, 4, 210b 35 – 211a 11.

de proceder quando comparado ao método proposto no início do mesmo livro. Explicamo-nos: (I) inicialmente, Aristóteles adota como ponto de partida de sua investigação algumas *ἔνδοξα* a respeito do prazer, mas sem afirmar explicitamente se tais opiniões provêm do pensamento de “todos”, da “maioria” ou dos “sábios”. (II) Tendo estabelecido as opiniões com as quais trabalhará, o Estagirita propõe-se a solucionar as inúmeras inconsistências que nelas identifica; inconsistências que não são evidentes, daí o esforço por parte do filósofo em trazê-las à tona. Esse processo refutativo não é breve, estendendo-se ao longo de todo o tratado sobre o prazer. (III) Por fim, Aristóteles não elabora explicitamente um novo conjunto de opiniões reformuladas, mas parece deixar tal tarefa a cargo de seus leitores.

Como veremos logo abaixo, tais discrepâncias ocorrem – aparentemente – não pelo fato de Aristóteles desobedecer ao método descrito no início do livro VII, mas pelo fato de não adotar como preocupação primária a formulação de uma teoria acerca do prazer; antes, seu propósito consiste em refutar as teses dos adversários do prazer.

As *ἔνδοξα* que adota como ponto de partida de seu discurso sobre o conceito de *ἡδονή* correspondem a três teses sobre a natureza do prazer, teses que os comentaristas de língua inglesa denominaram “anti-hedonistas”<sup>237</sup>. Como nos lembra Verity Harte, o principal foco deste primeiro tratado sobre o prazer, o qual se estende ao longo dos quatro últimos capítulos do livro VII, é mostrar que os argumentos utilizados para fundamentar as teses anti-hedonistas não cumprem seu propósito, ou seja, não são suficientes para o estabelecimento dessas três opiniões<sup>238</sup>. Dizemos, assim, que o livro VII é marcado por um viés “negativo”, cujo principal objetivo é a refutação desses argumentos.

As três teses contrárias ao prazer são listadas em VII, 11, 1152b 8 – 12. São elas: (I) Nenhum prazer é um bem, seja em si ou acidentalmente, uma vez que o bem e o prazer não são o mesmo<sup>239</sup>; (II) alguns prazeres são bons, mas a maioria é

<sup>237</sup> Tal nomenclatura pode soar um pouco estranha a nossos ouvidos. O termo “anti-hedonist”, em primeiro lugar, parece corresponder tão somente à linha de pensamento que busca combater o hedonismo propriamente dito, isto é, refutar a teoria que elege o prazer como sumo bem da vida humana. Contudo, o sentido que esse termo carrega em língua inglesa é ainda mais radical: não diz respeito somente ao combate ao hedonismo enquanto tal, mas ao repúdio do prazer como um todo.

<sup>238</sup> Cf. HARTE, 2014, p. 292.

<sup>239</sup> τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε καθ' αὐτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταῦτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν. Eth. Nic. VII, 11, 1152b 8.

má<sup>240</sup>; (III) ainda que todos os prazeres fossem bons, o sumo bem não poderia ser o prazer<sup>241</sup>.

O processo de resolução das aporias que surgem a partir dessas opiniões, por sua vez, estende-se ao longo de todo o restante do livro VII, iniciando em VII, 11, 1152b 12 e findando em VII, 14, 1154b 20. Tal processo está descrito integral e detalhadamente no terceiro subcapítulo da primeira parte desta dissertação.

Nosso objetivo no subcapítulo que agora finalizamos foi o de introduzir o leitor, ainda que superficialmente, ao amplo debate envolvendo a metodologia empregada por Aristóteles no livro VII, a qual exerce influência direta sobre seu discurso acerca do conceito de ἡδονή. Vejamos, agora, o que o Estagirita diz sobre a temática do prazer.

### 3.2: γένεσις x ἐνέργεια: o prazer entre Platão e Aristóteles

Tendo discorrido brevemente sobre algumas questões metodológicas que abrangem o conteúdo do livro VII da *Ética a Nicômaco* – e não somente do livro VII, mas do pensamento ético aristotélico como um todo, além de outros campos científicos –, passemos, agora, ao conteúdo propriamente dito do primeiro tratado sobre o prazer, o qual se estende pelos quatro últimos capítulos do mesmo livro, a saber, do capítulo 11 ao 14.

Como foi exposto anteriormente, podemos afirmar que Aristóteles tem em mente um objetivo muito claro ao redigir sua primeira discussão sobre o prazer: analisar e refutar o pensamento daqueles que negavam existir alguma correspondência, alguma coincidência, entre o bem e o prazer. Sendo assim, é possível afirmar que todo o discurso sobre o prazer presente em VII é perpassado por uma intenção “negativa”, é marcado por um viés “negativo”, uma vez que tudo o que o Estagirita diz possui como pano de fundo essa intenção contra-argumentativa dirigida às opiniões negativas acerca do conceito de ἡδονή. Há, sim, breves momentos em que Aristóteles não somente contra-argumenta com os adversários do prazer, mas arrisca-se a falar sobre algumas características deste, elaborando assim

<sup>240</sup> τοῖς δ' ἔναι μὲν εἶναι, αἱ δὲ πολλὰ φαῦλαι. Eth. Nic. VII, 11, 1152b 10.

<sup>241</sup> εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὅμως μὴ ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν. Eth. Nic. VII, 11, 1152b 11.

um discurso mais expositivo e menos “negativo”, porém ainda tendo em vista seu objetivo primário de combater as teses contrárias ao prazer.

O conteúdo dos capítulos 11, 12, 13 e 14 não está disposto de maneira complexa, mas simples: no primeiro dos quatro capítulos em questão, Aristóteles escreve algumas considerações iniciais e sem demora expõe as três *ἔνδοξα*, isto é, as três opiniões contrárias ao prazer, as quais pretende investigar, enumerando seus respectivos argumentos; no segundo dos quatro capítulos, o filósofo de Estagira dá início a seu trabalho refutativo, cujo principal objetivo é tornar evidente a não-correspondência entre os argumentos utilizados por quem nega a bondade do prazer e as três teses anti-hedonistas, mostrando que, postas tais premissas, não se seguem as conclusões; tal empreitada perdura também ao longo do capítulo 13, onde dá prosseguimento às refutações dos argumentos expostos no capítulo 11, porém iniciando um discurso um pouco menos “negativo”, atrevendo-se a falar sobre algumas características do prazer além daquelas citadas pelos anti-hedonistas; por fim, no último capítulo do livro VII, dando continuidade ao caráter mais expositivo do capítulo anterior, discorre a respeito dos prazeres corporais, esclarecendo os principais motivos pelos quais, segundo ele, algumas pessoas acabam por considerar o prazer como algo mau.

7. 11 – 14 has a relatively simple structure. In 7. 11 Aristotle presents a variety of arguments that pleasure is not good, and that the chief good cannot be a pleasure. In 7. 12 – 13 he argues that these arguments do not show what they purport to show. And in 7. 14 he explains why, if pleasure is in fact good, and the chief good is a pleasure, people have come to think that pleasure is bad.<sup>242</sup>

Elaboramos uma descrição completa de cada um desses capítulos no final da primeira parte desta dissertação, mais especificamente no subcapítulo 2.3, de modo que o leitor pode facilmente consultar o conteúdo do texto de Aristóteles e conferi-los em alguma edição da *Ética a Nicômaco*.

A partir da esquematização que elaboramos, podemos observar que, para sustentar as três opiniões contrárias ao prazer, são elencados nove argumentos – seis em defesa da primeira, dois da segunda e um da terceira. Apesar de sucintos, tanto os argumentos empregados quanto os contra-argumentos de Aristóteles abrangem uma ampla gama de temas, de tal modo que, se nos dedicássemos a

<sup>242</sup> PAKALUK, 2005, p. 318.

discorrer minuciosamente sobre cada argumento e seu respectivo contra-argumento, o presente trabalho tornar-se-ia demasiado longo devido à extensa bibliografia secundária existente sobre o assunto. Decidimos, portanto, voltar nossa atenção especificamente para a discussão que obtém maior destaque e atenção quando se trata do ensaio sobre o prazer do livro VII, a saber, a discussão que envolve os conceitos de γένεσις e ἐνέργεια, ou seja, o debate entre o argumento anti-hedonista de que o prazer é, por natureza, γένεσις e o contra-argumento aristotélico de que, na verdade, o prazer constitui-se como ἐνέργεια.

Desenvolveremos primeiro a visão do prazer enquanto γένεσις. Em seguida, o prazer enquanto ἐνέργεια.

### 3.2.1. O prazer enquanto γένεσις: uma leitura platônica

O conceito de γένεσις<sup>243</sup> é empregado em dois dos nove argumentos listados por Aristóteles no capítulo 11. Podemos dizer que esse conceito inicia e finaliza a apresentação dos argumentos feita pelo filósofo, já que – seguindo a organização disposta no subcapítulo 2.3 – ele está presente no argumento (a) da opinião (I) e no argumento (a) da opinião (III), ou seja, no primeiro e no último argumento exposto.

Como nos recorda Verity Harte, Aristóteles não dedica tempo algum a explicar em que consiste a visão do prazer enquanto γένεσις, não se dá ao trabalho de descrever previa e minuciosamente a posição de seus adversários ao citar seus argumentos. Apenas afirma que seus opositores consideram o prazer como γένεσις e, como que pressupondo o conhecimento dessa teoria por parte de seus interlocutores, parte sem demora a refutá-la. Dessa maneira, cabe a nós, a partir do que descreve o filósofo, desvendar em que consistiria, provavelmente, essa teoria a respeito do prazer.

Aristotle says little by way of explanation of the *genesis* theory of pleasure. But what he does say makes clear that the identification of pleasure as *genesis* is intended to bring out a contrast

<sup>243</sup> Por termos adotado como padrão a tradução da *Ética a Nicômaco* fornecida por David Ross, utilizaremos, em nosso texto, o termo “processo” como tradução padrão para o conceito de γένεσις em língua portuguesa. Ademais, as traduções em língua inglesa oferecidas por David Ross, Terence Irwin e Roger Crisp serão indicadas logo após as citações diretas das passagens em língua grega.

between pleasures and “ends”, where, for his opponent, as also for Aristotle, “ends” are the (primary) locus of value.<sup>244</sup>

Iniciemos, então, esse trabalho investigativo com o intuito de delimitarmos, tanto quanto nos for possível, a tese que associa o conceito de ἡδονή ao de γένεσις.

Os indivíduos que sustentam a opinião (I) – que nenhum prazer é um bem – baseiam-se, além de outros cinco, no seguinte argumento: (a) todo prazer é um processo perceptível em direção a um estado natural, e nenhum processo é do mesmo tipo que seu fim, assim como o processo da construção não é do mesmo tipo que a casa<sup>245</sup>. Do mesmo modo, os que sustentam a opinião (III) – que o prazer não é o sumo bem – baseiam-se no seguinte argumento: (a) o prazer não é um fim, mas um processo<sup>246</sup>. Em ambos os casos, há uma evidente oposição entre “processo” e “fim”, entre γένεσις e τέλος. Mas o que isso significa?

O conceito de γένεσις diz respeito ao processo de surgimento, de formação, de geração de algo, tendo em vista um fim determinado, um τέλος. Tal processo desenvolve-se ao longo do tempo, sendo composto por partes que distinguem-se umas das outras e do fim como um todo. Uma vez alcançado o fim, encerra-se o processo que lhe deu origem. O exemplo utilizado por Aristóteles é o da construção de uma casa. O processo de construção desenvolve-se tendo em vista um fim determinado, a saber, a casa. Contudo, até que tal fim seja atingido, até que a construção da casa esteja finalizada, muitas são as etapas pelas quais passa a edificação, cada uma delas distintas entre si: a fundação dos alicerces distingue-se do levantamento das paredes, o qual, por sua vez, distingue-se da construção do teto e dos acabamentos finais. Estando pronta a casa, isto é, tendo sido alcançado o fim em direção ao qual se dirigia toda a construção, o resultado final distingue-se de cada uma das partes que compuseram o processo que lhe deu origem, afinal, a casa pronta é diferente dos alicerces, das paredes ou do teto sozinhos.

<sup>244</sup> HARTE, 2014, p. 293.

<sup>245</sup> ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητῆ, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλει, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκία. Eth. Nic. VII, 11, 1152b 13 – 15. Traduções para γένεσις: “process” (ROSS), “becoming” (IRWIN), “coming-to-be” (CRISP).

<sup>246</sup> ὅτι οὐ τέλος ἀλλὰ γένεσις. Eth. Nic. VII, 11, 1152b 23. Traduções para γένεσις: “process” (ROSS), “becoming” (IRWIN), “coming-to-be” (CRISP).

Essa noção de γένεσις está no fundamento tanto do argumento que pretende sustentar (I) como daquele que pretende sustentar (III). Nos dois casos, o prazer é definido como sendo, por natureza, γένεσις, ou seja, como algo que não possui valor em si mesmo, mas que dirige-se para um fim e que está fadado a “dissolver-se”, “diluir-se” no fim em direção ao qual caminha. Tal definição do prazer é proposta com o intuito de descaracterizá-lo como algo bom. E por que considerar o prazer como γένεσις contribuiria com esse propósito? A resposta está justamente na contraposição existente entre γένεσις e τέλος. Conforme observou Harte no trecho há pouco citado, “[...] for his opponent, as also for Aristotle, “ends” are the (primary) locus of value”<sup>247</sup>, isto é, o que verdadeiramente importa tanto para Aristóteles como para seus opositores é conceito de “fim”, de tal forma que considerar o prazer como um “processo” seria um artifício crucial para destituí-lo de seu valor. Ora, se a desvalorização do prazer está assentada sobre a premissa que equipara as noções de ἡδονή e de γένεσις – ao menos nos dois argumentos em questão –, sua revalorização consistirá justamente na desarticulação dessa premissa por parte de Aristóteles, associando a natureza do prazer a um outro conceito diferente de γένεσις – o que será abordado em 3.2.2.

Mas de onde surgiu essa teoria? Qual é a fundamentação, a justificativa para essa associação entre ἡδονή e γένεσις? Quais os argumentos utilizados por aqueles que propuseram tal equivalência?

A maioria esmagadora dos comentadores está convicta de que se trata de uma teoria de cunho platônico e que, portanto, a contra-argumentação aristotélica não seria uma simples defesa do prazer, mas também uma crítica a determinadas doutrinas do pensamento de Platão, sobretudo àquela contida no diálogo *Filebo*.

Entre os passos 31b e 55c desse diálogo, Platão, através dos lábios da personagem Sócrates, propõe a Protarco, seu interlocutor, a seguinte distinção entre os tipos de prazer: por um lado, os prazeres misturados; por outro, os prazeres não-misturados, prazeres puros. O primeiro tipo de prazer designa os que provêm da supressão de um estado de dor – como é o caso do deleite que surge da satisfação de uma necessidade fisiológica, como a fome e a sede –, enquanto que o segundo tipo diz respeito aos prazeres que gozamos “gratuitamente”, cujo surgimento in-

---

<sup>247</sup> HARTE, 2014, p. 293.

depende de um estado de dor prévio – como é o caso dos prazeres próprios da visão, do olfato, da audição e do aprendizado.

Contudo, a despeito dessa polarização entre prazeres misturados e não-misturados, fundamentada na presença ou ausência de um estado prévio de dor, ambos possuem uma característica em comum: os dois tipos – e, portanto, o prazer como um todo – são classificados por Platão como prazeres restaurativos, isto é, estão relacionados ao processo de restituição do organismo a um estado de harmonia fisiológica ideal<sup>248</sup>. Ora, tal afirmação sobre a natureza do prazer pode ser facilmente admitida no caso dos prazeres misturados, já que estes são, por excelência, os prazeres relacionados à restituição do organismo a um estado natural. Mas o que dizer sobre os prazeres puros?

Vejamos, primeiramente, a descrição feita por Sócrates no caso dos prazeres misturados:

SO: Eu digo que, tendo se desatado a harmonia em nós, seres vivos, ocorre a dissolução da natureza e, simultaneamente, no mesmo momento surgem as dores.

PRO: É muito verossímil o que dizes.

SO: Mas, quando a harmonia se recompõe novamente retornando à sua própria natureza, devemos dizer que surge o prazer - se temos que estabelecer as maiores coisas em poucas palavras e o mais rápido possível.

PRO: Embora creia que tu fales corretamente, Sócrates, tentemos falar sobre isso de um modo ainda mais claro.

[...]

SO: A fome, por exemplo, não é, certamente, dissolução e dor?

PRO: Sim.

SO: Então, o ato de comer, realizando de novo o preenchimento, é prazer?

PRO: Sim.

SO: E a sede, por sua vez, é uma corrupção e uma dor, e o poder do líquido que preenche de novo o ressecado, é prazer; e a separação e a dissolução contra a natureza, as afecções do calor asfíxiante, são dor; mas a restauração, o resfriamento, de novo, de acordo com a natureza, é prazer.

PRO: Sim, certamente.<sup>249</sup>

<sup>248</sup> O termo empregado por Platão para designar tal processo restaurativo é *πλήρωσις*.

<sup>249</sup> [trad. MUNIZ, F.]: ΣΩ: Λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῷοις ἅμα λύσει τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίνεσθαι χρόνῳ. ΠΡΩ: Πάνυ λέγεις εἰκόσ. ΣΩ: Πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονῆν γίνεσθαι λεκτέον, εἰ δεῖ δι' ὀλίγων περὶ μεγίστων ὅτι τάχιστα ῥηθῆναι. ΠΡΩ: Οἶμαι μὲν σε ὀρθῶς λέγειν, ὃ Σώκρατες, ἐμφανεστερον δὲ ἔτι ταῦτα ταῦτα πειρώμεθα λέγειν. [...] ΣΩ: Πείνη μὲν που λύσις καὶ λύπη; ΠΡΩ: Ναί. ΣΩ: Ἐδωδὴ δέ, πλήρωσις γιγνομένη πάλιν, ἡδονή; ΠΡΩ: Ναί. ΣΩ: Δίψος δ' αὖ φθορὰ καὶ λύπη [καὶ λύσις], ἢ δὲ τοῦ ὑγροῦ πάλιν τὸ ξηρανθὲν πληροῦσα δύναμις ἡδονή· διάκρισις δὲ γ' αὖ

Como, então, os prazeres não-misturados poderiam ser igualmente classificados como prazeres restaurativos, uma vez que não correspondem à satisfação de uma carência manifesta? A resposta encontra-se em 51b 3 – 7, momento em que Sócrates pretende provar a superioridade dos prazeres puros sobre os misturados:

SO: Bem, segundo a ordem natural, depois dos prazeres misturados, certa necessidade nos encaminha, por sua vez, para os sem mistura.

PRO: Falaste belissimamente.

SO: Eu tentarei, então, mudando de direção, indicá-los a vós. Esses que afirmam que todos os prazeres são interrupções de dores dificilmente me convencem. [...].

PRO: Mas quais deles, Sócrates, alguém, refletindo corretamente, poderia supor que são [prazeres] verdadeiros?

SO: Os ligados às chamadas belas cores, às figuras, à maior parte dos aromas e aos sons; em suma, todas as coisas cuja deficiência é imperceptível e indolor e que fornecem preenchimento percebidos e prazerosos, puros de dores.<sup>250</sup>

A partir do que foi dito acima, é possível concluir que, ainda que não estejam relacionados à extinção de um estado doloroso – o que, de fato, confere aos prazeres não-misturados um caráter de superioridade frente aos misturados –, os prazeres puros são igualmente oriundos do processo restaurativo de um estado natural, ainda que se tratem de carências imperceptíveis e indolores: “‘Mixed pleasures’ are states in which the lack, as well as the replenishment, is intense enough to be perceived, whereas in ‘pure pleasures’ only the replenishment is felt”<sup>251</sup>.

Nesse contexto, Sócrates, entre os passos 53c e 55c, questiona Protarco a respeito da hipótese de o prazer ser γένεσις: “E quanto ao seguinte ponto: não

καὶ διάλυσις ἢ παρὰ φύσιν, τοῦ πνίγους πάθη, λύπη, κατὰ φύσιν δὲ πάλιν ἀπόδοσις τε καὶ ψῦξις ἡδονή. ΠΡΩ: Πάνυ μὲν οὖν. Phlb. 31d 4 – 32a 5.

<sup>250</sup> [trad. MUNIZ, F.]: ΣΩ: Κατὰ φύσιν τοίνυν μετὰ τὰς μειχθείσας ἡδονὰς ὑπὸ δὴ τινος ἀνάγκης ἐπὶ τὰς ἀμείκτους πορευοίμεθ’ ἂν ἐν τῷ μέρει. ΠΡΩ: Κάλλιστ’ εἶπες. ΣΩ: Ἐγὼ δὴ πειράσομαι μεταβαλὼν σημαίνειν ἡμῖν αὐτάς. τοῖς γὰρ φάσκουσι λυπῶν εἶναι παῦλαν πάσας τὰς ἡδονὰς οὐ πάνυ πως πείθομαι, ἀλλ’ ὅπερ εἶπον, μάρτυσι καταχρῶμαι πρὸς τὸ τινὰς ἡδονὰς εἶναι δοκούσας, οὔσας δ’ οὐδαμῶς, καὶ μεγάλας ἐτέρας τινὰς ἅμα καὶ πολλὰς φαντασθείσας, εἶναι δ’ αὐτάς συμπεφυρμένας ὁμοῦ λύπαις τε καὶ ἀναπαύσεσιν ὀδυνῶν τῶν μεγίστων περὶ τε σώματος καὶ ψυχῆς ἀπορίας. ΠΡΩ: Ἀληθεῖς δ’ αὖ τίνες, ὦ Σώκρατες, ὑπολαμβάνων ὀρθῶς τις διανοοῖτ’ ἂν; ΣΩ: Τὰς περὶ τε τὰ καλά λεγόμενα χρώματα καὶ περὶ τὰ σχήματα καὶ τῶν ὁσμῶν τὰς πλείστας καὶ τὰς τῶν φθόγγων καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθητοῦς ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας [καθαρὰς λυπῶν] παραδίδωσιν. Phlb. 50e 5 – 51b 7.

<sup>251</sup> VAN RIEL, 2000, p. 8.

escutamos dizer do prazer que é ele sempre um vir a ser, e que não há absolutamente ser do prazer? [...]”<sup>252</sup>.

A argumentação utilizada por Sócrates a fim de equiparar os conceitos de ἡδονή e γένεσις segue a mesma linha de raciocínio dos argumentos que Aristóteles diz serem empregados com o intuito de sustentarem as opiniões (I) e (III): o prazer é caracterizado não como algo em direção ao qual as coisas se dirigem, como algo em si mesmo, mas como algo que tende para outra coisa<sup>253</sup>, a saber, para a restauração de um estado natural, e, por isso, é por natureza γένεσις. Esse par de contrários é igualmente utilizado pelo próprio Aristóteles em seu contra-argumento, com a diferença de que o Estagirita associa o prazer ao tipo de coisa que é em si, e não ao que se dirige a algo mais. Além disso, a prova de que tanto Platão como Aristóteles empregam, em seus textos, o termo γένεσις no mesmo sentido é o exemplo ao qual ambos recorrem: o primeiro se utiliza da comparação entre a construção naval e os navios; o segundo, entre a construção civil e as casas. Eis o argumento socrático:

SO: Afirmando, então, que todos os remédios, todos os instrumentos e todo material são utilizados por todas as coisas em vista do vir a ser, e cada vir a ser diferente vem a ser em vista de algum ser particular e diferente; e o vir a ser, em seu conjunto, vem a ser em vista do ser em seu conjunto.

PRO: Sim, está claríssimo.

SO: Nesse caso, se o prazer for um vir a ser, deve vir a ser, necessariamente, em vista de algum ser.

PRO: Sim, e então?

SO: Assim, isso, em vista do que o que quer que venha a ser em vista de alguma coisa vem a ser, isso está na parte do bem; mas o que quer que vem a ser, meu excelente amigo, em vista de alguma coisa, não deve ser colocado em outra parte?

PRO: Com toda necessidade.

SO: Sendo o prazer um vir a ser, não colocaríamos corretamente o prazer se o colocássemos numa parte diferente da do bem?

PRO: Certamente, a coisa mais correta.

SO: Assim, como disse no começo deste argumento, devemos agradecer a quem nos indicou que o prazer é um vir a ser e não existe ser do prazer, seja ele o que for. É claro que essa pessoa ri de quem afirma que o prazer é um bem.

PRO: Certamente riria em demasia.<sup>254</sup>

<sup>252</sup> [trad. MUNIZ, F.]: Τί δὲ τὸ τοιόνδε; ἄρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ γένεσις ἐστίν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς;. Phlb. 53c 4.

<sup>253</sup> Cf. Phlb. 53d 3 – 4.

<sup>254</sup> [trad. MUNIZ, F.]: ΣΩ: Φημί δὴ γενέσεως μὲν ἔνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἔνεκα γίγνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἔνεκα γίγνεσθαι συμπάσης. ΠΡΩ: Σαφέστατα μὲν οὖν. ΣΩ: Οὐκοῦν

Não é somente no diálogo *Filebo*, porém, que Platão se pronuncia acerca do prazer. De fato, no *Filebo* identificamos a expressão máxima de sua associação entre ἡδονή e γένεσις, cujo fundamento está no entendimento do prazer enquanto dimensão restaurativa, mas há diversas discussões envolvendo o conceito de ἡδονή espalhadas pelo *Corpus Platonicum*, as quais, por sua vez, nos permitem compreender melhor o desenvolvimento desse conceito no pensamento de Platão.

Plato never presented one consistent survey of his overall views on pleasure. As is the case with many other topics, his doctrines on pleasure are scattered throughout the dialogues, from the earliest to the latest. There is, however, one general element that makes it possible to bring at least some consistency in Plato's theory of pleasure. We will take it as the starting point of our present investigation: although Plato's theory of pleasure clearly evolved over time, his overall understanding of pleasure as replenishment remained unchanged. Furthermore, the views presented in the early and middle period culminate in one dialogue in which pleasure figures as a central issue: the *Philebus*. This dialogue contains the most elaborate and balanced theory of pleasure Plato ever presented to his readers.

[...]

[...] Whereas in such earlier dialogues as the *Protagoras* and the *Gorgias* this “replenishment of a lack” is not qualified, such middle dialogues as the *Phaedo*, and, in particular, the *Republic* show an interest in using this definition to draw a qualitative distinction between the different kinds of pleasure.<sup>255</sup>

Gerd Van Riel afirma que, de modo geral, o contexto de todos os pronunciamentos de Platão acerca do prazer corresponde a alguma discussão a respeito da teoria hedonista, em que Sócrates submete a exame as opiniões daqueles que consideram o prazer como o sumo bem<sup>256</sup>. Tentamos elaborar, sucintamente, um apinhado das teorias sobre o prazer espalhadas pelos escritos de Platão, evidenciando suas possíveis contribuições para a doutrina exposta no *Filebo* e, conseqüentemente, para o pensamento que está sendo refutando por Aristóteles.

---

ἡδονή γε, εἴπερ γένεσις ἐστίν, ἔνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνοιτ' ἄν. ΠΡΩ: Τί μήν; ΣΩ: Τό γε μὲν οὐ ἔνεκα τὸ ἔνεκα τοῦ γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοῖρᾳ ἐκεῖνό ἐστι· τὸ δὲ τινὸς ἔνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ᾧ ἄριστε, μοῖραν θετέον. ΠΡΩ: Ἀναγκαιότατον. ΣΩ: Ἄρ' οὖν ἡδονή γε εἴπερ γένεσις ἐστίν, εἰς ἄλλης ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν; ΠΡΩ: Ὅρθότατα μὲν οὖν. ΣΩ: Οὐκοῦν ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον τοῦτου τοῦ λόγου, τῷ μηνύσαντι τῆς ἡδονῆς περὶ τὸ γένεσιν μὲν, οὐσίαν δὲ μηδ' ἦντινοῦν αὐτῆς εἶναι, χάριν ἔχειν δεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελά. ΠΡΩ: Σφόδρα γε. Phlb. 54c 1 – 54d 8.

<sup>255</sup> VAN RIEL, 2000, p. 7.

<sup>256</sup> Cf. Ibid., p. 8.

Admitindo a cronologia proposta por Gregory Vlastos<sup>257</sup> para classificação dos diálogos platônicos, *Protágoras* é o primeiro dos diálogos de Platão em que nos deparamos com o debate sobre o prazer.

A discussão acerca do hedonismo, no *Protágoras*, estende-se de 352a a 357e. Diferentemente do que observaremos ao nos debruçarmos sobre os demais diálogos, o posicionamento adotado por Sócrates no combate ao hedonismo é bastante peculiar na obra em questão. Nela, o ateniense parece aceitar – ainda que em parte – o posicionamento de seu interlocutor, o qual defende ser a busca pelo prazer o sumo bem da vida humana. Tal modo de proceder originou um razoável debate entre os comentadores de Platão no que diz respeito à atitude de Sócrates: teria ele verdadeiramente admitido a hipótese de Protágoras como algo verdadeiro? Caso a resposta seja afirmativa, em que medida esse assentimento seria compatível com o pensamento nitidamente anti-hedonista defendido por Platão nos diálogos que darão continuidade a nossa investigação? Ou ainda, seria a aparente concordância de Sócrates um mero artifício retórico? Afinal, ele não aparenta aceitar o hedonismo de Protágoras da maneira como lhe é proposto, mas afirma ser necessário, antes, examiná-lo, qualificá-lo. Acerca disso, declara Van Riel:

Although the question remains unsettled, we would adhere to the view that Socrates does not himself accept hedonism here. He appropriates the opinion of the many, he shows the difficulties and contradictions involved in it, and he presents a solution by which the contradictions can be avoided. This procedure does not entail that Socrates himself must be a hedonist. As is the case elsewhere in the *Protagoras*, Socrates and Protagoras act as the examiners of uncritical, popular conduct and beliefs.<sup>258</sup>

Seria possível afirmar, portanto, que Sócrates adere ao pronunciamento de Protágoras a fim de, tomando parte nele, evidenciar suas inconsistências a partir de dentro. Busca tornar claro o fato de o hedonismo extremo ser uma ideia contraditória, uma vez que o prazer deverá, em algum momento da vida, ser repudiado, como é o caso daqueles cujo deleite atenta contra a saúde e que, portanto, constituem-se como causa de dores futuras. Seria difícil, portanto, admitir o prazer como algo bom incondicionalmente.

<sup>257</sup> VLASTOS, 1991, p. 46 – 47.

<sup>258</sup> VAN RIEL, 2000, p. 9.

A solução oferecida por Sócrates para que seja possível a conciliação entre o prazer e a boa vida é aquilo que denomina de μετρητικὴ τέχνη, isto é, a arte da boa medida, a habilidade de medir corretamente o “peso” que devemos atribuir ao prazer: “[it] consists in weighing and comparing the quantity of present and anticipated pleasures and pains”<sup>259</sup>.

SO: Well, then, my good people: Since it has turned out that our salvation in life depends on the right choice of pleasures and pains, be they more or fewer, greater or lesser, farther or nearer, doesn't our salvation seem, first of all, to be measurement, which is the study of relative excess and deficiency and equality?

PRO: It must be.<sup>260</sup>

A respeito dessa arte da boa medida, Dorothea Frede expressa-se da seguinte maneira:

[...] Socrates proposes without comment the hedonistic position that pleasure is “the good” and confines himself to an “intellectualization” of hedonism, with the simple argument that even the hedonist needs reasoning because there must be an “art of measuring” pleasures and pains when a decision is necessary (356d). Socrates argues that persons who claim that they have been “overwhelmed by passion” when they give in to the temptation of an imminent pleasure at the coast of a later pain are wrong on their account. What really happens is that they “mis-measure” the pleasures: They deem the present pleasure (e.g., of eating a lavish dinner) as much larger than the later ensuing pain (whether stomachache or anguish over weight gain). So there is no such thing as “reason being overcome by passion”. Reason remains the master throughout; it merely makes a mistake [...].<sup>261</sup>

A partir de seu comentário ao conceito de μετρητικὴ τέχνη, Frede pronuncia-se a respeito do já mencionado debate acerca do posicionamento adotado por Sócrates frente ao argumento hedonista. Para ela, não se trata apenas de um artifício retórico empregado pelo filósofo a fim de desconstruir o pensamento de seu adversário a partir de dentro, mas alega ser necessário distinguir o modo de proceder da personagem Sócrates do legítimo pensamento defendido pelo autor do diálogo, Platão. Segundo a autora, Platão jamais aceitaria aquilo que ela denomi-

<sup>259</sup> VAN RIEL, 2000, p. 9.

<sup>260</sup> [trad. LOMBARDO, S.; BELL, K.]: ΣΩ: Εἶεν, ὃ ἄνθρωποι· ἐπεὶ δὲ δὴ ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἰρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὕσα, τοῦ τε πλεονος καὶ ἐλάττωνος καὶ μείζονος καὶ μικροτέρου καὶ πορρωτέρω καὶ ἐγγυτέρω, ἄρα πρῶτον μὲν οὐ μετρητικὴ φαίνεται, ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὕσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψεις; ΠΡΩ: Ἄλλ' ἀνάγκη. Prt. 357a 5 – 357b 3.

<sup>261</sup> FREDE, 1992, p. 433.

nou “intellectual hedonism” e que, portanto, o modo de proceder socrático teria valor mais literário do que filosófico. O fato de a definição de virtude enquanto μετρητικὴ τέχνη não ser novamente explorada no texto, somado ao fato de o diálogo terminar em aporia, levar-nos-ia a crer que tal solução não seria considerada por Platão como a solução ideal: “But whatever may be the point of the argument in the *Protagoras*, Plato cannot have been satisfied with it as a sufficient critique of hedonism that even here reason remains supreme”<sup>262</sup>.

É importante ressaltarmos que, no *Protágoras*, ainda não encontramos a associação entre os conceitos de ἡδονή e πλήρωσις, ou seja, entre o prazer e o processo de preenchimento de uma falta, de restauração do organismo a um estado de equilíbrio. Da mesma forma, a doutrina sobre o prazer em *Protágoras* carece da clássica distinção dos prazeres quanto a seus tipos: “[...] although there is no real determination of the nature of pleasure, it is clear that Socrates makes no distinction between different kinds of pleasure. Pleasure is treated as a whole [...]”<sup>263</sup>. Esses são os principais pontos desse diálogo em comparação com os que serão comentados a seguir.

Em *Górgias*, por sua vez, o comportamento de Sócrates frente ao posicionamento hedonista de Cálicles é firme e severo: refuta-o prontamente. O debate em torno da temática do prazer, aqui, inicia-se em 492e e prolonga-se até 500e.

Nesta obra, começam a despontar os dois principais traços ausentes no diálogo anterior. Pela primeira vez, Platão identifica o prazer como algo, por excelência, associado à reposição de uma falta, além de abordar sua classificação quanto ao tipo. A discussão ocorre em torno dos prazeres físicos, mas isso não impede que as conclusões se estendam aos prazeres da alma, conforme está escrito em 496e 7 – 8. O contexto é o seguinte: Cálicles crê que a vida mais feliz é aquela própria do ἀκόλαστος, do homem intemperante, visto que se trata de uma vida de pleno abandono aos impulsos que surgem em seu interior, uma vida devotada à satisfação de seus desejos; Sócrates, por sua vez, crê ser a vida feliz justamente o oposto, a saber, uma vida de resistência à escravidão imposta pela tirania dos incessantes desejos. Sócrates associa a vida do homem intemperante a um indivíduo

<sup>262</sup> FREDE, 1992, p. 434.

<sup>263</sup> VAN RIEL, 2000, p. 9.

cujo trabalho consiste em encher talhas que estão rachadas, enquanto que a vida do temperante assemelha-se àquele cujas talhas estão devidamente cheias:

“[...] the temperate man has sound jars, full of many thing, whereas the intemperate, having leaky vessels, is compelled to fill them endlessly or else to suffer the most extreme distress. The first one will be content and at peace, while the latter cannot but remedy his deficiencies”.<sup>264</sup>

Cálicles, contudo, não cede ao argumento socrático. Pelo contrário, repudia ainda mais a opinião de seu adversário, já que uma vida de plena saciedade soa a seus ouvindo um tanto monótona: “[...] The man who has filled himself up has no pleasure any more, and when he’s been filled up and experiences neither joy nor pain, that’s living like a stone, as I was saying just now. Rather, living pleasantly consists in this: having as much as possible flow in”<sup>265</sup>. Para ele, é justamente a não-saciedade dos desejos que confere a esse tipo de vida sua beleza, permitindo ao indivíduo gozar dos mesmos prazeres de novo, de novo e de novo.

Sócrates propõe, então, dois raciocínios com o intuito de dissuadi-lo: se prazer e dor ocorrem sempre juntos e se ambos são contrários entre si, então uma vida de puro prazer não pode ser o ideal de felicidade, uma vez que a dor sempre estará presente; Além disso, o prazer não pode ser o critério de uma boa vida, afinal, o homem sábio e corajoso – o qual Cálicles admite ser bom – parece gozar uma vida de menos prazer que o homem tolo e covarde – o qual Cálicles admite ser mau.

Diante de tais argumentos, Cálicles subitamente altera seu posicionamento, afirmando que seu ponto de vista baseia-se no fato de alguns prazeres serem melhores do que outros, introduzindo assim a distinção entre os prazeres quanto a seus tipos e assumindo, em 501a, a necessidade de um princípio racional responsável por distingui-los<sup>266</sup>. Sócrates parte do princípio de que, ainda assim, isso não seria suficiente para estabelecermos o prazer como o sumo bem, visto que seria necessário um critério objetivo externo a partir do qual os prazeres pudessem ser classificados. Tal critério externo seria o próprio conceito de “bem”.

<sup>264</sup> VAN RIEL, 2000, p. 10.

<sup>265</sup> [trad. ZEYL, D. J.]: ΚΑΛ: τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ' ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὡσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὴν πληρώσῃ, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἔστιν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν. Grg. 494a 6 – 494b 2.

<sup>266</sup> Cf. FREDE, 1992, p. 434.

A partir disso, Van Riel resume a contribuição do diálogo *Górgias* para a teoria platônica do prazer da seguinte maneira: “The main points to be extracted from this [text] are that a definition of pleasure is established, identifying pleasure with a replenishment (πλήρωσις) [...]. Besides, we find here for the first time a clear assessment of the necessity of introducing a qualitative difference between pleasures”<sup>267</sup>.

Além de *Protágoras* e *Górgias*, as considerações de Platão a respeito do prazer no diálogo *Fédon* parecem igualmente contribuir para uma melhor compreensão da evolução do conceito de ἡδονή em seu pensamento.

*Fédon* é a obra responsável por fechar a fantástica série de quatro diálogos que descrevem a acusação, o julgamento, a condenação e a morte de Sócrates – são eles: *Eutífron*, *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon*. A temática do prazer está longe de ser o assunto principal do discurso, que versa principalmente sobre a imortalidade da alma. O contexto dramático, aqui, é ambientado na prisão de Atenas e resume-se às últimas horas de vida de Sócrates. Apesar disso, é possível encontrar importantes considerações sobre o tema.

No texto em questão, especificamente entre 64c e 69e, Sócrates conduz seus interlocutores por meio da conversa a respeito do prazer, dialogando principalmente sobre aquele tipo de prazer considerado pela maioria das pessoas como o exemplo mais paradigmático de deleite: os prazeres físicos, corporais. Como dito anteriormente, diante da realidade da morte que aproxima-se de Sócrates, o centro deste diálogo está no discurso a respeito da imortalidade da alma, o que resulta na exaltação da dimensão espiritual da alma humana por oposição a certa depreciação da dimensão material. A morte não é algo temido pelo filósofo; antes, torna-se algo almejado por ele, já que proporcionará a libertação de sua alma. Consequentemente, os pronunciamentos emitidos sobre os prazeres físicos são marcados pelo desprezo a estes, tendo-se em vista o objetivo de glorificação do espírito.

In no dialogue does Socrates show himself as much of an anti-hedonist as he does in the *Phaedo* (64d – 69e). Pleasure here seems to be entirely confined to the body. It is depicted as one of the encumbrances and disturbances that the body imposes on the soul as long as the soul is confined to that prison. The philosopher is gladly preparing for death because this means rele-

---

<sup>267</sup> VAN RIEL, 2000, p. 11.

ase from the shackles of the body and from the distractions of the mundane pleasures [...].<sup>268</sup>

Esse contexto de júbilo devido à libertação da alma do cárcere que lhe impunha o corpo, segundo alguns intérpretes dos textos de Platão, abre margem para a possibilidade de existência de um tipo de prazer distinto dos corpóreos, a saber, os prazeres da alma, ainda que a ocorrência desse tipo de prazer na vida do filósofo não seja explicitamente afirmada e defendida por Sócrates.

In the main discussion on pleasure, it is argued that the body is a hindrance to the aspirations of philosophers. What philosophers aim at is real knowledge, without bodily perception; the different affections of the body (including pleasure) prevent, rather than stimulate, the attainment of this higher goal. [...] The conclusion is that the exchange of pleasure and/or pains cannot be the right path to virtue. The only valuable currency (νόμισμα) is understanding (φρόνησις), which leads to true virtue, whether pleasure is added to it or taken away from it. [...] It is understanding, and understanding alone, that renders our lives good. [...] The point seems to be that the philosophical life might yield pleasure, but that this is not an essential requirement for qualifying this life as the good life. After all, pleasure is not a preoccupation of the philosopher.<sup>269</sup>

Por fim, voltemos nosso olhar ao clássico texto da *República* de Platão. Novamente, a temática do prazer não é o centro discursivo desse diálogo, o qual possui por assunto principal o conceito de justiça. No que diz respeito ao prazer, entretanto, o filósofo de Atenas parece adotar um posicionamento que caminha em direção daquele adoto no *Filebo*. Em ambos os diálogos, Platão não está simplesmente preocupado em refutar o hedonismo; pelo contrário, vê-se na necessidade de atribuir ao prazer o papel que lhe é devido na busca pela boa vida.

O debate sobre o conceito de ἡδονή propriamente dito desenvolve-se no livro IX da *República*, entre os passos 580d e 588a. A conversa possui como pano de fundo a tripartição da alma elaborada por Platão no livro IV da mesma obra e tem por objetivo sustentar a hipótese de que a vida do filósofo é a mais feliz dentre todas.

[...] Each of the three parts has its typical pleasure, desire, and governing principle. For the part governed by the faculty of learning (ᾧ μαυθάνομεν), the desire and pleasure is philosophical; the second part, led by passionate spirit, has its desire and plea-

<sup>268</sup> FREDE, 1992, p. 435.

<sup>269</sup> VAN RIEL, 2000, p. 13.

sure in power, success and honour; the third part, the appetitive, has its desire and pleasure in money and gain.<sup>270</sup>

Na narrativa do livro IX, identificamos claramente a discussão a respeito dos “prazeres falsos e verdadeiros” que será mais bem desenvolvida no *Filebo*: o prazer oriundo da parte superior da alma é verdadeiro e puro, por oposição àquele próprio das outras duas partes. Uma vez que o filósofo orienta-se pela parte mais elevada da alma, seria ele o agraciado com a oportunidade de gozar o verdadeiro prazer, a saber, aquele proveniente da contemplação da realidade<sup>271</sup>, o que tornaria sua vida 729 vezes mais prazerosa que a vida dos tiranos<sup>272</sup>.

Para Dorothea Frede, essa correlação entre os diferentes tipos de prazeres e as três partes da alma corresponde a um pensamento desenvolvido por Platão no período final de redação da *República*, uma vez que nada é mencionado a esse respeito no livro IV, local em que introduz a teoria da tripartição da alma<sup>273</sup>. Além disso, Frede ressalta duas características atribuídas ao prazer no livro IX:

[...] Pleasures are called (a) “motions of the soul” (*kinesis*, 583e) and (b) “fillings of a lack” (*plerosis*, 585b). These two accounts are not in rivalry, [...] they are obviously supposed to complement each other [...].

The combination of the two accounts permits Plato to demonstrate the great superiority of the philosopher’s pleasures over everyone else’s. They involve no liberation from pain but are motions toward the true “above”; they are fillings with real and true being. [...].<sup>274</sup>

Ora, se, por um lado, não é possível encontrarmos no diálogo *Fédon* um pronunciamento explícito acerca dos prazeres pertencentes à parte superior da alma e de sua presença na vida do filósofo – embora o contexto da obra talvez nos permita deduzi-lo –, por outro, tal lacuna encontra-se devidamente preenchida na *República*.

Retornando ao *Filebo*, com o intuito de elaborar uma breve síntese expondo seu ponto de vista acerca da correlação existente entre o pensamento de Platão sobre o prazer exposto na *República* e nesse diálogo, Frede expressa-se da seguinte forma:

<sup>270</sup> VAN RIEL, 2000, p. 14.

<sup>271</sup> Cf. Resp. 582a – 583a.

<sup>272</sup> Cf. Ibid., 587e.

<sup>273</sup> Cf. FREDE, 1992, p. 435.

<sup>274</sup> Ibid., p. 435 – 436.

The *Philebus*, I propose, brings order into this diffuse picture presented by *Republic IX* and takes up suggestions from earlier dialogues as well, and this task explains the reappearance of Socrates and the return to the Socratic method of inquiry. [...] But the *Philebus* does not only discuss pleasure in a more orderly fashion. It does so on the basis of a new ontology of pleasure and pain. And therefore prefaces the resumption of his old problem with the exposition of the dialectic method and the new division of all beings. Although the dialectical procedure is not officially pursued after its introduction, the new systematic procedure does in the end lead to a satisfactory definition of pleasure and pain and to equally satisfactory criteria for a distinction between different kinds of pleasure and knowledge.<sup>275</sup>

Sendo assim, apesar de o diálogo *Filebo* corresponder ao *locus classicus* onde encontramos o pensamento de Platão acerca do prazer, recorrer a outros pronunciamentos feitos sobre o mesmo assunto nos demais diálogos do *Corpus Platonium* constitui-se como um método plausível para melhor compreendermos a evolução do conceito de ἡδονή na filosofia platônica.

Tudo isso tendo sido estabelecido, passemos à crítica aristotélica à noção de prazer enquanto γένεσις.

### 3.2.2. O prazer enquanto ἐνέργεια: uma leitura aristotélica

Inicialmente, é necessário esclarecermos o caminho que percorreremos neste subcapítulo. Nosso propósito, neste momento, é expor o pensamento aristotélico acerca da natureza do prazer, evidenciando suas críticas ao pensamento de Platão e apresentando suas próprias conclusões sobre o tema. Contudo, há um ponto que precisa ser levado em consideração: a crítica elaborada por Aristóteles à definição de prazer enquanto γένεσις não é algo exclusivo do livro VII, mas encontra-se também no livro X – o qual será objeto de nossa investigação no próximo capítulo desta dissertação. Por isso, embora estejamos nos debruçando, neste capítulo, sobre o texto de Aristóteles que compõe o livro VII da *Ética a Nicômaco*, o pensamento contido no livro X sobre esse mesmo assunto será igualmente inserido e comentado neste subcapítulo, uma vez que é de grande importância para compreendermos integralmente a contra-argumentação aristotélica. Vale também ressaltar que, em X, soma-se à refutação das opiniões contrárias ao prazer, além da crí-

<sup>275</sup> FREDE, 1992, p. 437.

tica ao conceito de γένεσις, a crítica ao conceito de κίνεσις. Este último conceito será explicado a seu tempo.

Adiantamos essas informações a fim de oferecer ao leitor, o mais cedo possível, a seguinte esquematização acerca do tema: (I) Crítica de Aristóteles à ideia de prazer enquanto γένεσις: (a) VII, 12, 1152b 26 – 1153a 17, (b) X, 3, 1173b 3 – 7 e (c) X, 4, 1174b 9 – 14; (II) Crítica de Aristóteles à ideia de prazer enquanto κίνεσις: (a) X, 3, 1173a 29 – 1173b 3 e (b) X, 4, 1174a 14 – 1174b 8. A saber, essas são as passagens cujos comentários não foram desenvolvidos no subcapítulo 2.3 justamente por se tratar do tema próprio deste subcapítulo.

Começaremos pela crítica aristotélica ao conceito de γένεσις. Sobre ela, abordaremos, primeiro, a contra-argumentação exposta no livro VII e, a seguir, passaremos à contra-argumentação presente no livro X. Somente depois trataremos da crítica ao conceito de κίνεσις em X.

No que diz respeito ao livro VII, o texto que nos interessa se encontra em VII, 12, 1152b 25 – 1153a 17 e pode ser subdividido em três contra-argumentos através dos quais o Estagirita conduz seus interlocutores por meio de um distanciamento crescente entre o conceito de ἡδονή e o de γένεσις, enquanto aproxima ἡδονή ao conceito de ἐνέργεια. O primeiro contra-argumento é descrito em 1152b 25 – 33; o segundo, em 1152b 33 – 1153a 7; o terceiro, em 1153a 7 – 17.

Eis o contra-argumento inicial:

First, since that which is good may be so in either of two senses (one thing good simply and another good for a particular person), natural constitutions and states of being, and therefore also the corresponding movements and processes, will be correspondingly divisible. Of those which are thought to be bad some will be bad if taken without qualification but not bad for a particular person, but worthy of his choice, and some will not be worthy of choice even for a particular person, but only at a particular time and for a short period, though not without qualification; while others are not even pleasures, but seem to be so, namely, all those which involve pain and whose end is curative, e.g. the processes that go on in sick persons.<sup>276</sup>

<sup>276</sup> [trad. ROSS, W. D.]: πρῶτον μὲν, ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν διχῶς (τὸ μὲν γὰρ ἀπλῶς τὸ δὲ τινί), καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ ἕξεις ἀκολουθήσουσιν, ὥστε καὶ αἱ κινήσεις καὶ αἱ γενέσεις, καὶ αἱ φαῦλαι δοκοῦσαι εἶναι αἱ μὲν ἀπλῶς φαῦλαι τινὶ δ' οὐ ἀλλ' αἰπεται τῷδε, ἔναι δ' οὐδὲ τῷδε ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγου χρόνον αἰρεταί, <ἀπλῶς> δ' οὐ· αἱ δ' οὐδ' ἡδοναί, ἀλλὰ φαίνονται, ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ἰατρείας ἔνεκεν, οἷον αἱ τῶν καμνόντων. Eth. Nic. VII, 12, 1152b 25 – 33.

Aristóteles inicia estabelecendo uma distinção que diz respeito aos sentidos de “bom”. Segundo ele, aquilo que é bom pode ser dito bom em dois sentidos: (I) bom simplesmente, absolutamente, sem qualificação<sup>277</sup> ou (II) bom para determinada pessoa, em determinadas circunstâncias, de maneira qualificada. Essa distinção é igualmente atribuída aos conceitos de naturezas<sup>278</sup> e estados<sup>279</sup>, e, consequentemente, aos movimentos<sup>280</sup> e processos<sup>281</sup> correspondentes<sup>282</sup>.

Sendo assim, dentre os movimentos e processos que são considerados maus – como é o caso do prazer, dado tudo o que foi exposto em 3.2.1 – alguns serão, de fato, maus se forem considerados absolutamente, sem qualificação; entretanto, é possível que não sejam maus para determinada pessoa, em determinada situação. Outros ainda, para Aristóteles, nem sequer podem ser denominados prazeres em *stricto sensu*, mas apenas aparentam sê-lo, como é o caso do processo restaurativo que ocorre nas pessoas doentes, o qual envolve dor e cujo fim é a cura.

A partir dessa classificação, percebemos que o Estagirita está hipoteticamente admitindo a opinião de que o prazer é γένεσις e atribuindo aos tipos de pra-

<sup>277</sup> David Ross optou por traduzir este termo como “simply”. A maioria dos tradutores de língua inglesa opta pela tradução “without qualification” – como é o caso de Irwin e Crisp –, tradução essa que Ross também adota algumas linhas abaixo neste mesmo argumento, como é possível observar na passagem citada.

O termo grego original empregado por Aristóteles é ἀπλῶς. Trata-se de um advérbio oriundo do adjetivo ἀπλοῦς, ἢ, οὖν – forma ática contrata de ἀπλόος, η, ον. Os significados fornecidos pelo dicionário Liddell & Scott para tal adjetivo são os seguintes: “single”, “simple”, “simple, opposed to compound” (LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 190). Geralmente traduzido para o latim como “simpliciter”, por oposição a “duplex”, tal adjetivo opõe-se ao adjetivo διπλοῦς, ἢ, οὖν – forma ática contrata de διπλόος, η, ον – que significa “twofold”, “double”. Portanto, os significados do advérbio ἀπλῶς são os seguintes: “singly”, “in one way”, “plainly”, “absolutely”, sendo equivalente à forma latina “simpliciter” (Cf. Ibid., p. 191).

Em sua tradução do argumento supracitado, Terence Irwin elabora a seguinte nota explicativa sobre o sentido do advérbio ἀπλῶς: “The adjective *haplos* means ‘simple, uniform’ (i.e., not compound or complex; e.g., 1154b 21). The adverb *haplos* indicates a statement made without qualification or reservation, or a property that belongs to a subject without restriction or qualification. Hence doing F *haplos* is simply doing F, as opposed to doing F only in a certain circumstances or with certain conditions (1106a 8). The ‘simple incontinent’ is the one who is just incontinent, not incontinent in a particular, limited way (1146b 3).

Sometimes when we speak *haplos*, we speak inexactly, and conditions or qualifications must be added to produce an exact statement; it is the task of dialectic to find these appropriate additions (Top. 115b 3 – 35, 166b 22, 166b 37 – 167a 20). If I say water is good to drink, that is true *haplos*, but to be more exact I should mention the conditions in which it is and is not good to drink [...]” (IRWIN, 1999, p. 351 – 352 – Comentário à sua própria tradução da *Ética a Nicômaco*).

<sup>278</sup> φύσις.

<sup>279</sup> ἔξις.

<sup>280</sup> κίνησις.

<sup>281</sup> γένεσις.

<sup>282</sup> A distinção entre os conceitos de γένεσις e κίνησις, aqui, não é clara. Aristóteles esclarecerá essa distinção no livro X, a qual abordaremos quando iniciarmos a exposição de sua crítica ao conceito de κίνησις.

zer a mesma distinção inicial que diz respeito aos sentidos de “bom”, aparentemente propondo uma distinção entre prazer real e prazer aparente.

A fim de melhor compreendermos essa oposição entre “real” e “aparente”, recorrer ao capítulo 4 do livro III da *Ética a Nicômaco* talvez seja um artifício muito útil.

Aristóteles frequentemente distingue o bem real do bem aparente e é no livro III que ele elabora seu raciocínio com maior propriedade. No capítulo em questão, o filósofo se depara com um dilema a respeito do objeto do desejo<sup>283</sup>: por um lado, alguns creem que o objeto do desejo é o bem real<sup>284</sup>, ou seja, que o desejo dirige-se tão somente ao que é realmente bom; por outro, outros creem ser o bem aparente<sup>285</sup>, ou seja, que o desejo dirige-se ao que se apresenta como um bem, seja um bem real de fato ou não. Ambas as opiniões, porém, enfretam obstáculos que precisam ser transpostos: supondo que a primeira opinião seja verdadeira, seríamos forçados a dizer que, quando alguém deseja algo que, na realidade, não é bom, aquilo que essa pessoa deseja não está sendo objeto de seu desejo, o que seria contraditório; por sua vez, admitindo a segunda opinião, seria preciso afirmar que não há objeto natural do desejo, uma vez que o objeto do desejo seria qualquer bem aparente<sup>286</sup>. O Estagirita chega, então, à conclusão de que, de maneira não qualificada – *ἀπλῶς* –, isto é, objetivamente, por natureza, o objeto do desejo é o bem real, mas tal inclinação em direção ao bem real manifesta-se de maneira subjetiva, através da atração pelo bem aparente<sup>287</sup>.

Nesse caso, a garantia de correspondência entre o bem aparente e o bem real é assegurada pela virtude do indivíduo. Aquilo que atrai o desejo do homem virtuoso<sup>288</sup> enquanto bem aparente corresponderá àquilo que é verdadeiramente bom. Inversamente, tal correspondência não está presente no desejo do homem mau<sup>289</sup>, cuja visão de bem aparente distancia-se do bem real. Logo, quanto maior a virtude, maior a correspondência entre o âmbito subjetivo e o âmbito objetivo. O homem bom, portanto, julga cada coisa corretamente e, em cada caso, o que é ver-

<sup>283</sup> βούλησις.

<sup>284</sup> τὸ ἀγαθόν.

<sup>285</sup> τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

<sup>286</sup> Cf. Eth. Nic. III, 4, 1113a 15 – 22.

<sup>287</sup> Cf. Ibid., 1113a 23 – 25.

<sup>288</sup> σπουδαῖος.

<sup>289</sup> φαῦλος.

dadeiro aparece para ele. Ele é o padrão<sup>290</sup> e a medida<sup>291</sup> de todas as coisas<sup>292</sup>. O filósofo de Estagira finaliza o capítulo 4 do livro III com o seguinte pronunciamento: “In most things the error seems to be due to pleasure; for this appears a good when it is not. We therefore choose the pleasant as a good and avoid pain as an evil”<sup>293</sup>.

Portanto, o primeiro contra-argumento aristotélico acerca da afirmação de que o prazer é, por natureza, γένεσις e que, por isso, é mau ainda não consiste em refutar a associação feita pelos platônicos entre os conceitos de ἡδονή e γένεσις. Aristóteles trabalha com a hipótese de o prazer ser, de fato, um processo e tenta mostrar que, ainda assim, ao menos em sentido subjetivo, ele poderia ser considerado bom. Esse argumento, contudo, não é forte ao ponto de “salvar”, justificar, a crença no prazer enquanto γένεσις. Afinal, tratar-se-ia de um valor meramente aparente, ainda que positivo.

Acerca do segundo contra-argumento, Aristóteles começa a elaborar sua crítica à concepção platônica do prazer enquanto γένεσις, introduzindo na discussão o conceito de ἐνέργεια e associando-o ao de ἡδονή a fim de salvaguardar a bondade do prazer. Assim se manifesta o Estagirita:

Further, one kind of good being activity and another being state, the processes that restore us to our natural state are only incidentally pleasant; for that matter the activity at work in the appetites for them is the activity of so much of our state and nature as has remained unimpaired; for there are actually pleasures that involve *no* pain or appetite (e.g. those of contemplation), the nature in such a case not being defective at all. That the others are incidental is indicated by the fact that men do not enjoy the same pleasant objects when their nature is in its settled state as they do when it is being replenished, but in the former case they enjoy the things that are pleasant without qualification, in the latter the contraries of these as well; for then they enjoy even sharp and bitter things, none of which is pleasant either by nature or without qualification. And so it is the same

<sup>290</sup> κανών.

<sup>291</sup> μέτρον.

<sup>292</sup> Cf. Eth. Nic. III, 4, 1113a 25 – 33. A visão do homem virtuoso como a medida do verdadeiro prazer está presente em X, 5, 1176a 15 – 24 e será comentada quando descrevermos a característica (VII) do prazer no capítulo seguinte.

<sup>293</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν. Eth. Nic. III, 4, 1113a 33 – 1113b 2.

with the pleasures; for as pleasant things differ, so do the pleasures arising from them.<sup>294</sup>

O filósofo afirma que o processo responsável por restaurar nosso estado natural é apenas acidentalmente<sup>295</sup> prazeroso. Isso porque a atividade<sup>296</sup> que ocorre no apetite<sup>297</sup> é a atividade da parte que permaneceu saudável, e não da que está sendo restaurada. Portanto, a restauração do estado natural não é a causa do prazer. Apesar de uma pessoa convalescente experimentar o prazer, esse deleite não é proveniente do processo restaurativo enquanto tal, mas da atividade da parte saudável.

Aristóteles chega a essa conclusão comparando – e aqui empregamos uma linguagem platônica – os prazeres misturados e os não-misturados: ora, se há prazeres que não admitem a necessidade de um estado prévio de dor ou o apetite por eles, como acontece com os da atividade contemplativa, então a natureza do prazer não pode ser dependente desse estado, já que os prazeres puros surgem apesar de ele estar ausente. Como vimos anteriormente, até mesmo os prazeres não-misturados são considerados por Platão como prazeres restaurativos, o que é algo absurdo na visão de Aristóteles. O prazer que surge na restauração é, assim, meramente acidental, uma vez que provém da parte saudável.

Segundo o texto, um indício disso é o fato de que nós não nos deleitamos nas mesmas coisas quando estamos sadios e quando estamos convalescentes. O homem sadio e o convalescente se aprazem em coisas distintas: o primeiro, em coisas prazerosas absolutamente, sem qualificação; o segundo, no contrário disso. Já que o tipo de prazer depende do tipo de coisa em que nos deleitamos, então, quando estamos saudáveis, nos deleitamos em prazeres bons sem qualificação e, quando estamos convalescentes, nos deleitamos em um prazer “qualificado”, isto é, que é bom sob circunstâncias específicas. Entretanto, a partir do exemplo empregado no texto, é possível levantarmos o seguinte questionamento: sendo o pra-

<sup>294</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστάσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαι εἰσὶν· ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν [ἐνέργεια], τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὔσης. σημεῖον δ' ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ ἡδεῖ χαίρουσιν ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως καὶ καθεστηκυίας, ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν τοῖς ἀπλῶς ἡδέσιν, ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις· καὶ γὰρ ὀξέσι καὶ πικροῖς χαίρουσιν, ὧν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὺ οὔθ' ἀπλῶς ἡδύ. ὡστ' οὐδ' ἡδοναί· ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἄλληλα διέτηκεν, οὕτω καὶ αἱ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων. Eth. Nic. VII, 12, 1152b 33 – 1153a 7.

<sup>295</sup> κατὰ συμβεβηκός.

<sup>296</sup> ἐνέργεια.

<sup>297</sup> ἐπιθυμία.

zer oriundo da atividade da parte saudável, não deveriam gozar ambos – o homem são e o convalescente – do mesmo prazer ainda que em menor ou maior grau, uma vez que ambos possuem a mesma parte saudável em maior ou menor grau? Em outras palavras, admitindo-se que o prazer surja da atividade da parte que permanece saudável, sendo ela comum a ambos, em menor ou maior grau, como explicar que o indivíduo sadio e o enfermo se inclinam em direção a tipos de prazer distintos?

Por fim, é no terceiro contra-argumento que Aristóteles distancia definitivamente o conceito de ἡδονή do de γένεσις, declarando explicitamente que o prazer não é um processo, nem sequer envolve qualquer tipo de processo em sua natureza. Pronuncia-se da seguinte maneira:

Again, it is not necessary that there should be something else better than pleasure, as some say the end is better than the process; for pleasures are not processes nor do they all involve process – they are activities and ends; nor do they arise when we are acquiring some faculty, but when we are exercising it; and not all pleasures have an end different from themselves, but only the pleasures of persons who are being led to the perfecting of their nature. This is why it is not right to say that pleasure is perceptible process, but it should rather be called activity of the natural state, and instead of “perceptible” “unimpeded”. [...].<sup>298</sup>

O repúdio à tese de que o prazer é um processo está fundamentado na noção de γένεσις já desenvolvida no subcapítulo anterior. Recapitulando, o termo γένεσις diz respeito ao processo de surgimento, de geração de algo, sendo esse processo direcionado a um fim específico, a um τέλος. Uma vez alcançado tal fim, encerra-se o processo. Nesse sentido, o processo de geração seria algo destituído de valor próprio; seu valor estaria intrinsecamente ligado ao fim em direção ao qual caminha, existindo tão somente em vista de seu alcance. Esse valor, portanto, estaria fadado a dissolver-se, a diluir-se no fim quando alcançado. A esse respeito, recordamos as palavras de Verity Harte: “[...] for his oponent, as also for Aristotle, ‘ends’ are the (primary) locus of value”<sup>299</sup>.

<sup>298</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως· οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ’ ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἀνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον. [...]. Eth. Nic. VII, 12, 1153a 7 – 17.

<sup>299</sup> HARTE, 2014, p. 293.

Já no início da passagem citada acima, Aristóteles afirma não ser necessário postular a existência de algo que seja melhor que o prazer, como o fazem aqueles que consideram-no como γένεσις e creem ser o fim em direção ao qual tende o prazer algo melhor que ele próprio. Pelo contrário, define-o como sendo por natureza ἐνέργεια e τέλος, isto é, como atividade e fim em si mesmo. De fato, desde a análise empreendida no livro I a respeito dos três tipos de vida considerados pela maioria das pessoas como os mais felizes, Aristóteles já havia caracterizado o prazer como um fim em si mesmo apesar de não ser o sumo bem<sup>300</sup>, mas somente aqui, no livro VII, atribui a ele o caráter de atividade. Para ele, portanto, não seria correto denominar o prazer como αἰσθητὴ γένεσις, ou seja, um processo perceptível, mas como ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως, isto é, uma atividade do estado natural. Além disso, ao invés de ser dita αἰσθητὴ, perceptível, tal atividade deveria ser dita ἀνεμπόδιστος, não-impedida<sup>301</sup>.

Mas o que Aristóteles quer dizer ao definir o prazer como atividade<sup>302</sup>? O sentido pretendido por ele através dessa afirmação não é claro e a passagem em questão foi, e continua sendo, objeto de muitas investigações por parte dos estudiosos que se debruçam sobre seu pensamento. Contudo, antes de abordarmos esse assunto, prosseguiremos, conforme esclarecemos no início deste subcapítulo – já que estamos tratando da refutação aristotélica à noção de γένεσις –, com a exposição da crítica aristotélica à ideia do prazer enquanto γένεσις descrita em X. Tendo-a finalizado, passaremos à exposição dos contra-argumentos de Aristóteles à ideia de prazer enquanto κίνεσις, também em X. Por fim, retornaremos à definição do prazer enquanto ἐνέργεια a fim de melhor esclarecê-la.

<sup>300</sup> Cf. Eth. Nic. I, 5, 1096a 7 – 10. Trataremos desse assunto quando, posteriormente, nos debruçarmos sobre os discursos acerca do conceito de εὐδαιμονία e suas possíveis contribuições para os tratados sobre o prazer no subcapítulo 4.2 desta dissertação.

<sup>301</sup> A tradução fornecida para o adjetivo ἀνεμπόδιστος pelo dicionário Liddell & Scott é “unembarrassed”. Contudo, nas três versões da *Ética a Nicômaco* utilizadas em nossa pesquisa, os tradutores optaram por “unimpeded”. Para melhor compreendermos essa escolha lexical, devemos recorrer ao significado do verbo ἐμποδίζω, do qual provém o adjetivo ἀν-εμπόδιστος. O mesmo dicionário nos fornece os seguintes significados para o verbo em questão: geralmente, “to hinder”, “thwart”, “impede”; em latim, “impedire” (Cf. LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 546 – 547). Sendo assim, é compreensível o sentido que os tradutores buscaram transmitir, a saber, o sentido de algo “não impedido”, “não obstruído”.

<sup>302</sup> Este trecho do livro VII é muito delicado, pois facilmente conduz o leitor a um erro de interpretação muito comum: Aristóteles parece identificar o conceito de ἡδονή ao de ἐνέργεια, ou seja, parece afirmar que prazer e atividade são o mesmo. Entretanto, faz questão de combater tal erro em X, 4, 1175a 10 – 21 e X, 5, 1175b 31 – 35. Isso será melhor explicado quando tratarmos das sete características do prazer em 4.1.

Os três primeiros capítulos do livro X compartilham de um *modus operandi* muito próximo daquele observado no livro VII, a saber, tratam de pronunciamentos de Aristóteles acerca de algumas opiniões e crenças amplamente aceitas sobre o prazer. Como informamos no subcapítulo 2.2 desta dissertação, apesar de não ser um veredito consensual, muitos comentadores defendem a hipótese de o livro VII pertencer originalmente ao tratado ético endereçado a Eudemo. A esse respeito, a afirmação que dá início ao livro X é, no mínimo, intrigante. Tendo finalizado, no livro IX, seu tratado sobre a amizade, o Estagirita afirma ser necessário dirigir-se ao tema do prazer – como se já não o tivesse feito – e elenca, no capítulo 1, duas opiniões: (I) alguns dizem que o prazer é o sumo bem<sup>303</sup>, (II) enquanto outros dizem que ele é inteiramente mau<sup>304</sup>. O capítulo 2 é dedicado à análise e refutação da opinião (I); o capítulo 3, à análise e refutação da opinião (II). A partir do capítulo 4, Aristóteles decide-se a elaborar suas próprias conclusões sobre o assunto e, para isso, afirma ser necessário retomar o tema do prazer desde o início, o que o faz recapitular as críticas feitas no capítulo 3 acerca dos conceitos de κίνεσις e γένεσις. É por isso que o livro X aborda esses conceitos duas vezes. No capítulo 5, o filósofo finaliza seu “tratado sobre o prazer” propriamente dito, mas o tema continua vivo ao longo de todo o livro X – assunto que será abordado no subcapítulo 4.2 de nossa pesquisa.

O pronunciamento de Aristóteles a respeito da noção de prazer enquanto γένεσις em X, 3 é contextualmente semelhante àquele de VII, 12: em ambos os capítulos, o Estagirita está empenhado em combater os que consideram o prazer como algo mau. Em X, 3, 1173b 3 – 7, declara o seguinte:

[...] Again, how can it be a coming into being? It is not thought that any chance thing can come out of any chance thing, but that a thing is dissolved into that out of which it comes into being; and pain would be the destruction of that of which pleasure is the coming into being.<sup>305</sup>

A passagem é um tanto confusa se lida apressadamente, mas, se lida pausada e atentamente, perceberemos que não se trata de um texto complicado ou de uma argumentação nova. Mais uma vez, Aristóteles rejeita a possibilidade de o

<sup>303</sup> οἱ μὲν γὰρ τὰγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, [...]. Cf. Eth. Nic. X, 1, 1172a 27.

<sup>304</sup> [...] οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῆ φαῦλον. Cf. Eth. Nic. X, 1, 1172a 28.

<sup>305</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] γένεσις τε πῶς ἂν εἴη; δοκεῖ γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος τὸ τυχὸν γίνεσθαι, ἀλλ' ἐξ οὗ γίνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι· καὶ οὗ γένεσις ἢ ἡδονή, τούτου ἢ λύπη φθορά. Eth. Nic. X, 3, 1173b 3 – 7.

prazer ser γένεσις e o faz sob a alegação que de que a ideia de γένεσις está relacionada com algo cujo processo de geração está fadado a dissolver-se, diluir-se no fim em direção ao qual caminha. Nesse caso, a existência do processo de surgimento existe por causa do fim; em outras palavras, a γένεσις ocorre em vista de seu τέλος. Por sua vez, a dor consistiria na destruição daquilo que o prazer seria a γένεσις. No caso dos prazeres restaurativos, por exemplo, o prazer seria proveniente do processo de restauração que ocorre com o intuito de restabelecer o estado natural, enquanto que a dor consistiria na destruição desse mesmo estado.

Ademais, esse pensamento que está sendo objeto de crítica por parte do Estagirita encontra-se em plena concordância com a ideia de πλήρωσις platônica, isto é, do prazer como preenchimento de uma falta – o qual já foi devidamente abordado no subcapítulo 3.2.1. Além disso, é justamente a crítica à ideia do prazer enquanto πλήρωσις que constitui o assunto das linhas que se seguem ao argumento supracitado, a saber, de 1173b 7 a 1173b 20. A objeção que Aristóteles faz a essa visão de prazer é digna de nota, pois trata-se de uma afirmação grave: para ele, quem sustenta o pensamento exposto acima reduz o prazer ao âmbito corporal, o que não parece ser o caso para todos os tipos de prazer, dando a entender, a partir da oposição entre prazeres “misturados” e “não-misturados”, que a dinâmica do prazer não é algo apenas do corpo, mas da alma.

They say, too, that pain is the lack of that which is according to nature, and pleasure is replenishment. But these experiences are bodily. If then pleasure is replenishment with that which is according to nature, that which feels pleasure will be that in which the replenishment takes place, i.e. the body; but that is not thought to be the case; [...] But this does not happen with all pleasures; for the pleasures of learning and, among the sensuous pleasures, those of the smell, and also many sounds and sights, and memories and hopes, do not presuppose pain. Of what then will these be the coming into being? There has not been lack of anything of which they could be the supplying anew.<sup>306</sup>

<sup>306</sup> [trad. ROSS, W. D.]: καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη. εἰ δὴ ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἢ ἡδονή, ἐν ᾧ ἢ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἡδοίτο· τὸ σῶμα ἄρα· οὐ δοκεῖ δέ· [...] τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς· ἄλλοι γὰρ εἰσιν αἵ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἰ διὰ τῆς ὀσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὀράματα πολλὰ καὶ μνημαὶ καὶ ἐλπίδες. Τίνος οὖν αὐτὰ γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γεγένηται, οὗ γένοίτ' ἂν ἀναπλήρωσις. Eth. Nic. X, 3, 1173b 7 – 20.

O último contra-argumento aristotélico direcionado à opinião que defende a correlação entre os conceitos de ἡδονή e γένεσις localiza-se em X, 4, 1174b 9 – 14. Contudo, Aristóteles diz que, contra tal opinião, é igualmente eficaz o argumento que acabara de propor contra a concepção do prazer como κίνεσις, o qual encontra-se em X, 4, 1174a 14 – 1174b 8 e que será comentado em breve.

From these considerations [que acabara de fazer acerca do conceito de κίνεσις] it is clear, too, that these thinkers are not right in saying there is a movement or coming into being *of* pleasure. For these cannot be ascribed to all things, but only to those that are divisible and not wholes; there is no coming into being of seeing nor of a point nor of a unit, nor is any of these a movement or coming into being; therefore there is no movement or coming into being of pleasure either; for it is a whole.<sup>307</sup>

Isso nos permite passar ao tratamento desse novo conceito.

Aristóteles introduz a noção de κίνεσις<sup>308</sup> na discussão sobre o prazer em X, 3, 1173a 29 – 1173b 3 e aborda-a novamente em X, 4, 1174a 14 – 1174b 8, mesmo lugar onde afirma ser preciso retomar o que fora dito a respeito do prazer desde o princípio. Tal conceito, à semelhança de γένεσις, é utilizado em argumentos anti-hedonistas com o intuito de negar o prazer como algo bom. Segundo a visão que o filósofo de Estagira pretende combater, tanto no capítulo 3 como no capítulo 4, o prazer não pode ser algo bom porque o bem diz respeito a algo completo<sup>309</sup>, isto é, algo cuja forma está acabada, que não carece de um estado final em direção ao qual caminha, mas o prazer, por ser κίνεσις e/ou γένεσις, é algo incompleto<sup>310</sup>.

No capítulo 3, Aristóteles não ataca diretamente a afirmação de que o prazer pertence ao tipo de coisas incompletas. Antes, emprega esforços em descaracterizá-lo enquanto κίνεσις, para que, conseqüentemente, ele seja descaracterizado como algo incompleto.

<sup>307</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσι κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν. οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων· οὐδὲ γὰρ ὀράσεώς ἐστι γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθέν κίνησις οὐδὲ γένεσις· οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὅλον γὰρ τι. Eth. Nic. X, 4, 1174b 9 – 14.

<sup>308</sup> Por termos adotado como padrão a tradução da *Ética a Nicômaco* fornecida por David Ross, utilizaremos, em nosso texto, o termo “movimento” como tradução padrão para o conceito de κίνεσις em língua portuguesa.

<sup>309</sup> τέλειος.

<sup>310</sup> ἀτελής.

Again, they assume that the good is complete, while movements and comings into being are incomplete, and try to exhibit pleasure as being a movement and a coming into being. But they do not seem to be right even in saying that it is a movement. For speed and slowness are thought to be proper to every movement, and if a movement, e.g. that of the heavens, has not speed or slowness in itself, it has it in relation to something else; but of pleasure neither of these things is true. For while we may *become* pleased quickly, as we may become angry quickly, we cannot *be* pleased quickly, not even in relation to someone else, while we *can* walk, or grow, or the like, quickly. While, then, we can change quickly or slowly into a state of pleasure, we cannot quickly exhibit the activity of pleasure, i.e. be pleased. [...].<sup>311</sup>

Para o Estagirita, o prazer não pode ser classificado como κίνεσις porque a velocidade – seja rapidez e/ou lentidão – é algo próprio de todo movimento, de tal forma que, caso um movimento não tenha velocidade em si mesmo, o terá em relação a outra coisa. Mas a velocidade não pode ser dita do prazer, nem em si mesmo, nem em relação a outro. Ao contrário de andar ou crescer, por exemplo, que podem dar-se rápida ou lentamente, não é possível gozar o prazer, deleitar-se, rápida ou lentamente. O que é possível é apenas chegar ao estado de prazer de maneira mais veloz ou mais lenta, porém, uma vez atingido tal estado, isso não se aplica ao deleite propriamente dito.

No capítulo 4, Aristóteles elabora melhor seu raciocínio e, fazendo o caminho inverso do procedimento adotado no capítulo 3, ataca diretamente a acusação de que o prazer percente ao tipo de coisas incompletas para, em seguida, descaracterizá-lo como κίνεσις.

Seeing seems to be at any moment complete, for it does not lack anything whose coming into being later will complete its form; and pleasure also seems to be of this nature. For it is a whole, and at no time can one find a pleasure whose form will be completed if the pleasure lasts longer. For this reason, too, it is not a movement. For every movement (e.g. that of building) takes time and is for the sake of an end, and is complete when it has made what it aims at. It is complete, therefore, only in the whole time or at the final moment. In their parts and during the time they occupy, all movements are incomplete, and are different in

<sup>311</sup> [trad. ROSS, W. D.]: τέλειόν τε τάγαθόν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελείς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται. οὐ καλῶς δ' εὐόκασι λέγειν οὐδ' εἶναι κίνησιν. πάση γὰρ οἰκεῖον εἶναι δοκεῖ τάχος καὶ βραδυτής, καὶ εἰ μὴ καθ' αὐτήν, οἷον τῆ τοῦ κόσμου, πρὸς ἄλλο· τῆ δ' ἡδονῆ τούτων οὐδέτερον ὑπάρχει. ἡσθῆναι μὲν γὰρ ἔστι ταχέως ὥσπερ ὀργισθῆναι, ἡδεσθαι δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς ἕτερον, βαδίζειν δὲ καὶ αὐξεσθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. μεταβάλλειν μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονὴν ταχέως καὶ βραδέως ἔστιν, ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτὴν οὐκ ἔστι ταχέως, λέγω δ' ἡδεσθαι. [...]. Eth. Nic. X, 3, 1173a 29 – 1173b 3.

kind from the whole movement and from each other. For the fitting together of the stones is different from the fluting of the column, and these are both different from the making of the temple; and the making of the temple is complete (for it lacks nothing with a view to the end proposed) [...]. They differ in kind, then, and it is not possible to find at any and every time a movement complete in form, but if at all, only in the whole time. [...] But of pleasure the form is complete at any and every time. Plainly, then, pleasure and movement must be different from each other, and pleasure must be one of the things that are whole and complete. This would seem to be the case, too, from the fact that it is not possible to move otherwise than in time, but it *is* possible to be pleased; for that which takes place in an instant is a whole.<sup>312</sup>

O ato de ver parece ser algo completo em cada instante, pois não carece de um estado cuja concretização posterior o completará. Apesar de aquilo que está sendo visto ocorrer no tempo – uma peça de teatro, por exemplo –, o ato de ver está, em cada instante, completo, acabado. Ora, o prazer parece ser, igualmente, algo dessa natureza, uma vez que se trata de um todo. Afinal, ninguém jamais tomará parte em um prazer cuja forma será completada se o deleite perdurar por mais tempo. Não existe esse estado final em direção ao qual caminha o deleite. Em cada instante, ele está completo.

Em contrapartida, a noção de κίνεσις diz respeito ao tipo de coisa que se desenvolve no tempo, possuindo um fim em direção ao qual se dirige e apenas completando-se quando tal fim for alcançado. Enquanto as partes que compõe o movimento ainda estão a ocorrer, ele está incompleto. Cada uma dessas partes distingue-se entre si e também distinguem-se do movimento terminado. Percebamos que, a partir da explicação fornecida por Aristóteles, o conceito de κίνεσις assemelha-se muito ao conceito de γένεσις. De fato, até mesmo o exemplo empregado pelo filósofo é o mesmo, a saber, a construção de um edifício. Da mesma maneira, o deslocamento local é exemplo de movimento: o ponto de partida distingue-se do

<sup>312</sup> [trad. ROSS, W. D.]: δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις καθ' ὄντινον χρόνον τελεία εἶναι· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐνδεῆς οὐδενὸς ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος· τοιοῦτω δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή. ὅλον γὰρ τι ἐστὶ, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος. διόπερ οὐδὲ κίνησις ἐστὶν. ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομική, καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὐ ἐρίεται. ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι καὶ τῷ χρόνῳ πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεροι τῷ εἶδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. ἡ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἕτερα τῆς τοῦ κίονος ραβδώσεως, καὶ αὐταὶ τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως· καὶ ἡ μὲν τοῦ ναοῦ τελεία (οὐδενὸς γὰρ ἐνδεῆς πρὸς τὸ προκείμενον) [...]. τῷ εἶδει οὖν διαφέρουσι, καὶ οὐκ ἐστὶν ἐν ὅτῳ χρόνῳ λαβεῖν κίνησιν τελείαν τῷ εἶδει, ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῷ ἅπαντι. [...] τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὅτῳ χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. δηλον οὖν ὡς ἕτεραί τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἢ ἡδονῆ. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχασθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἢ δεσθαι δέ· τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι. Eth. Nic. X, 4, 1174a 14 – 1174b 8.

ponto de chegada, e o percurso completo distingue-se de cada uma de suas partes. É por isso que o Estagirita afirma, logo em seguida, que esse contra-argumento é igualmente válido para combater a ideia do prazer enquanto γένεσις.

Consequentemente, prazer e movimento diferem entre si, sendo o prazer classificado como algo inteiro e completo.

Ora, se o prazer não é um processo nem um movimento, como Aristóteles define então sua natureza? Tendo finalizado, neste ponto, a exposição de seus contra-argumentos acerca das opiniões que consideravam o prazer como γένεσις e/ou κίνεσις, resta-nos preencher uma lacuna que ficou aberta a partir da definição do prazer enquanto ἐνέργεια, isto é, atividade, em VII, 12, 1153a 7 – 17. Recolocamos a seguinte pergunta: o que Aristóteles quer dizer ao definir o prazer como atividade?

Se quisermos compreender tal definição, teremos de migrar do primeiro tratado sobre o prazer, presente no livro VII, para o segundo tratado sobre o prazer, presente no livro X. Lembremo-nos de que, no primeiro, o objetivo de Aristóteles não é elaborar um tratado sistemático acerca da natureza do prazer, mas combater as três opiniões anti-hedonistas elencadas no início do capítulo 11. Sendo assim, no capítulo 12, ele apenas esboça o que o prazer seja a partir do que ele não é, definindo-o como atividade desimpedida do estado natural, sem oferecer posteriores explicações do que isso significa. No segundo tratado, por outro lado, a partir do capítulo 4, o Estagirita determina-se a expor suas próprias conclusões sobre o assunto, o que o faz compor um extenso texto sobre as características do prazer enquanto atividade, iniciando em 1174b 14 e terminando em 1176a 24.

O pensamento de Aristóteles a respeito do prazer presente no livro X será o assunto do terceiro capítulo desta dissertação e o esclarecimento oferecido por ele acerca da doutrina do prazer enquanto ἐνέργεια ocupará lugar de destaque no subcapítulo 4.1.

## 4

### O segundo tratado sobre o prazer: Eth. Nic. X, 1 – 5

#### 4.1. As características do prazer enquanto atividade

No último subcapítulo da segunda parte desta dissertação, a saber, no subcapítulo 3.2.2, antes de passarmos às críticas elaboradas por Aristóteles a respeito da noção de prazer enquanto γένεσις e κίνεσις existentes no livro X da *Ética a Nicômaco*, apresentamos um pequeno resumo dos assuntos abordados pelo Estagirita em cada um dos capítulos que compõe o segundo tratado sobre o prazer. Sendo assim, com o intuito de, sem demora, darmos continuidade à investigação acerca da definição do prazer enquanto atividade, poupar-nos-emos do trabalho de, novamente, introduzir o leitor ao conteúdo dos cinco primeiros capítulos de X.

Neste momento, o que nos interessa é o texto que se estende de X, 4, 1174b 14 a X, 5, 1176a 24. Nele, Aristóteles desenvolve seu próprio esclarecimento acerca da associação feita entre os conceitos de ἡδονή e ἐνέργεια, em VII, 12, 1153a 7 – 17. O comentário que aqui será exposto sobre o texto do livro X consiste na enumeração de algumas propriedades, algumas características do prazer elencadas pelo Estagirita. Todas elas estão relacionadas à definição do prazer enquanto atividade.

É importante esclarecermos, porém, que a enumeração de tais propriedades não é feita de maneira explícita por parte de Aristóteles. A sequência que adotaremos está fundamentada em um mapeamento de nossa autoria. Nos subcapítulos 2.3.8 e 2.3.9 deste trabalho, expomos esse mapeamento das características do prazer, bem como suas respectivas localizações no texto da *Ética a Nicômaco*. Para comodidade do leitor, apresentaremos novamente o esquema proposto no fim do primeiro capítulo: (I) o prazer completa a atividade<sup>313</sup>; (II) o prazer acompanha a atividade<sup>314</sup>; (III) o prazer não é a atividade, ambos apenas parecem ser o mesmo<sup>315</sup>; (IV) os prazeres distinguem-se entre si quanto ao tipo<sup>316</sup>; (V) cada prazer é

<sup>313</sup> Cf. Eth. Nic. X, 4, 1174b 14 – 1175a 3.

<sup>314</sup> Cf. Ibid., 1175a 3 – 10.

<sup>315</sup> Cf. Ibid., 1175a 10 – 21.

próprio da atividade a qual completa, cada atividade possui um prazer que lhe é próprio<sup>317</sup>; (VI) os prazeres distinguem-se quanto à bondade e à maldade dependendo da atividade da qual são próprios<sup>318</sup>; (VII) cada espécie animal possui um prazer que lhe é próprio, visto que cada uma delas possui uma atividade própria à sua natureza<sup>319</sup>.

Iniciemos o comentário a respeito de cada uma das propriedades elencadas acima.

A característica (I) do prazer corresponde ao texto que se estende de 1174b 14 a 1175a 3. De 1174b 14 em diante, Aristóteles começa a expor seu conhecido pensamento de que o prazer completa, aperfeiçoa a atividade.

Algumas linhas atrás, ainda no texto do quarto capítulo do livro X, enquanto combatia a hipótese de o prazer ser κίνησις, movimento, o Estagirita comparou-o ao ato de ver, afirmando que o prazer compartilha da mesma natureza por ser algo completo. Agora, a fim de evitar o erro de interpretação que afirma ser o prazer o mesmo que a atividade – o que será mais bem esclarecido na característica (III) –, explica mais claramente a relação existente entre ambos os conceitos, isto é, entre a atividade e o prazer proveniente da atividade:

Since every sense is active in relation to its object, and a sense which is in good condition acts perfectly in relation to the most beautiful of its objects [...], it follows that in the case of each sense the best activity is that of the best-conditioned organ in relation to the finest of its objects. And this activity will be the most complete and pleasant. For, while there is pleasure in respect of any sense, and in respect of thought and contemplation no less, the most complete is pleasant, and that of well-conditioned organ in relation to the worthiest of its objects is the most complete; and pleasure completes the activity. But the pleasure does not complete it in the same way as the combination of object and sense, both good, just as health and the doctor are not in the same way the cause of a man's being healthy. [...] Pleasure completes the activity not as the corresponding permanent state does, by its immanence, but as an end which supervenes as the bloom of youth does on those in the flower of their age. [...]<sup>320</sup>.

<sup>316</sup> Cf. Eth. Nic. X, 5, 1175a 21 – 28.

<sup>317</sup> Cf. Ibid., 1175a 29 – 1175b 24.

<sup>318</sup> Cf. Ibid., 1175b 24 – 1176a 3.

<sup>319</sup> Cf. Ibid., 1176a 3 – 24.

<sup>320</sup> [trad. ROSS, W. D.]: Αισθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν [...], καθ' ἑκάστην δὴ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ' αὐτήν. αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἶη καὶ

O esclarecimento feito por Aristóteles pode ser exposto da seguinte maneira:

(a) O primeiro sentido de “completar” diz respeito à relação existente entre os sentidos e seus respectivos objetos. Segundo o filósofo, todo sentido é ativo em relação a seu objeto. Esse relacionamento mútuo sentido-objeto torna-se melhor na medida em que os sentidos encontram-se em boas condições e entram em contato com os melhores objetos. Logo, para cada sentido, a melhor das atividades consistiria naquela proveniente do encontro entre o órgão em perfeito estado e o mais perfeito dos objetos. A atividade oriunda desse encontro seria a mais completa e a mais prazerosa.

(b) Mas Aristóteles declara que o prazer não completa a atividade do mesmo modo que a completa a combinação sentido-objeto. O modo como o prazer completa a atividade é este: “Pleasure completes the activity [...] as an end which supervenes as the bloom of youth does on those in the flower of their ages”<sup>321</sup>. A fim de tornar mais compreensível o sentido dessa afirmação, Lesley Brown escreve o seguinte comentário à tradução de David Ross: estar na flor da idade, isto é, no auge do condicionamento físico, já é algo completo, da mesma forma que o ato de ver é algo completo; portanto, assim como a beleza usufruída por alguém que está na flor da idade corresponde a uma perfeição a mais, o deleite proveniente do ato de ver também corresponde a algo a mais<sup>322</sup>. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Terence Irwin, em comentário à sua própria tradução, pronuncia-se desta forma: o prazer é um fim posterior, um outro fim em si mesmo, uma consequência de nossa escolha por uma ação que já é fim em si mesma, um bem extra adicionado ao bem que a ação já é; um exemplo disso é a formosura possuída por alguém que já se encontra na flor da idade<sup>323</sup>.

---

ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δ' ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ' αὐτὴν τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἢ τε ἡδονὴ τελειοῖ καὶ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ ἡ αἴσθησις, σπουδαῖα ὄντα, ὥσπερ οὐδ' ἡ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς ὁμοίως αἰτία ἐστὶ τοῦ ὑγαίνειν. [...] τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὄρα. [...]. Eth. Nic. X, 4, 1174b 14 – 33.

<sup>321</sup> [trad. ROSS, W. D.]: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ [...] ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὄρα. Eth. Nic. X, 4, 1174b 31 – 33.

<sup>322</sup> Cf. BROWN, 2009, p. 263 (Comentário à edição da *Ética a Nicômaco* de David Ross).

<sup>323</sup> Cf. IRWIN, 1999, p. 335 (Comentário à sua própria tradução da *Ética a Nicômaco*).

Por conseguinte, ao afirmar que o prazer é algo que completa a atividade, Aristóteles não quer dizer que o prazer é condição *sine qua non* para a realização da atividade, como se supõe do sentido de “completar” em (a), mas que é algo a mais, uma espécie de coroamento da atividade já completa em si mesma, como se supõe do sentido de “completar” em (b).

Em seguida, deparamo-nos com a característica (II) do prazer, a qual consiste no fato de o prazer acompanhar<sup>324</sup> a atividade.

Ao questionar-se, em 1175a 3 – 10, sobre o porquê de o ser humano não ser capaz de gozar um prazer que seja contínuo, o filósofo de Estagira emprega a afirmação de que o prazer acompanha a atividade como premissa de seu raciocínio: (a) o homem não é capaz de uma atividade contínua; (b) o prazer é algo que acompanha a atividade; conseqüentemente, (c) ele também não é capaz de um prazer contínuo<sup>325</sup>.

How, then, is it that no one is continuously pleased? Is it that we grow weary? Certainly all human things are incapable of continuous activity. Therefore pleasure also is not continuous; for it accompanies activity. [...].<sup>326</sup>

Encerrando o capítulo 4 do livro X, temos aquilo que denominamos a característica (III) do prazer, a saber, que o prazer não é a atividade; ambos apenas parecem ser o mesmo.

Neste parágrafo, o assunto principal não é a característica (III) do prazer propriamente dita. Trata-se de uma conclusão extraída por Aristóteles a partir do que foi dito em (I) e (II):

One might think that all men desire pleasure because they all aim at life; life is an activity, and each man is active about those things and with those faculties that he loves most; e.g. the musician is active with his hearing in reference to tunes, the student with his mind in reference to theoretical questions, and so on in each case; now pleasure completes the activities, and therefore life, which they desire. It is with good reason, then, that they aim at pleasure too, since for everyone it completes life, which

<sup>324</sup> ἔπομαι. Traduzões para ἔπομαι: “pleasure accompanies activity” (ROSS), “pleasure is a consequence of the activity” (IRWIN), “pleasure follows upon the activity” (CRISP).

<sup>325</sup> Como é possível perceber na passagem da *Ética a Nicômaco* citada logo abaixo, o argumento segue esta ordem: inicia por (a); por consequência (c), uma vez que (b). Adotamos uma ordem diferente a fim de realizar uma exposição mais didática.

<sup>326</sup> [trad. ROSS, W. D.]: πῶς οὐκ οὐδεὶς συνεχῶς ἡδεται; ἢ κάμνει; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. οὐ γίνεται οὐκ οὐδ’ ἡδονή· ἔπεται γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ. [...]. Eth. Nic. X, 4, 1175a 3 – 6.

is desirable. But whether we choose life for the sake of pleasure or pleasure for the sake of life is a question we may dismiss for the present. For they seem to be bound up together and not to admit of separation, since without activity pleasure does not arise, and every activity is completed by the attendant pleasure.<sup>327</sup>

Observemos a presença das propriedades (I) e (II) no parágrafo supracitado.

É ao redor da característica (I) que todo o parágrafo está organizado. Afinal, o filósofo enfatiza, mais de uma vez, o fato de o prazer completar a atividade. Nas últimas linhas, por sua vez, Aristóteles expõe uma consequência possível de ser extraída da característica (II): ora, tendo afirmado em (II) que o prazer acompanha a atividade, conclui-se que entre ambos há uma íntima conexão; esses dois conceitos estão de tal forma conectados que parecem não admitir separação, uma vez que, apesar de haver a possibilidade de uma atividade sem prazer, não há a possibilidade de um prazer sem atividade. Algumas pessoas, movidas por uma falsa compreensão dessa quase interdependência entre prazer e atividade, creem ser ambos a mesma coisa, a mesma realidade. A própria afirmação do filósofo em VII, 12, 1153a 12 – 15, de que o prazer é “uma atividade desimpedida de estado natural”, pode dar margem para essa confusão.

O que definimos, aqui, como característica (III) – que prazer e atividade apenas parecem ser o mesmo – é algo que já está subentendido tanto na característica (I) como na característica (II). A distinção entre os conceitos de *ἡδονή* e *ἐνέργεια* está na base das afirmações de que o prazer completa a atividade e que o prazer acompanha a atividade. Por se tratar de um atributo de suma importância, porém sutil e delicado, – apesar de tal distinção já estar presente nos fundamentos de (I) e (II) – optamos, como método didático, por classificar a distinção entre prazer e atividade como uma característica à parte a fim de evidenciá-la, enumerando-a como a propriedade (III).

Acerca da afirmação inicial de que cada indivíduo se inclina em direção à atividade que mais lhe apraz, isso será abordado na característica (V).

<sup>327</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθεῖ τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστὶ, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστα ἄγαπᾷ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῆ ἀκοῆ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῆ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὗτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος· ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὗ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ γὰρ ἕκαστω τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν. Πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. συνεξεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή. Eth. Nic. X, 4, 1175a 10 – 21.

Aristóteles irá destacar o erro interpretativo que afirma ser o prazer o mesmo que a atividade também em X, 5, 1175b 30 – 35, esclarecendo que prazer e atividade não são o mesmo:

[...] But the pleasures involved in activities are more proper to them than the desires; for the latter are separated both in time and in nature, while the former are close to the activities, and so hard to distinguish from them that it admits of dispute whether the activity is not the same as the pleasure. (Still, pleasure does not seem to *be* thought or perception – that would be strange; but because they are not found apart they appear to some people the same). [...].<sup>328</sup>

Adiantamos aqui esse trecho do capítulo 5 porque se trata de uma digressão feita por Aristóteles enquanto discorre sobre a característica (VI) do prazer, a saber, sobre as atividades boas e más – e, conseqüentemente, sobre os prazeres bons e maus.

A característica (IV) do prazer, por sua vez, é a responsável por introduzir o quinto capítulo do livro X e pode ser descrita deste modo: os prazeres distinguem-se entre si quanto ao tipo<sup>329</sup>.

A partir do que foi dito anteriormente, o Estagirita conclui que os prazeres diferem em tipo – de fato, a conexão com parágrafo anterior é clara, visto que, na edição do texto grego utilizada, a primeira frase do capítulo 5 encontra-se na mesma linha da última frase do capítulo 4, evidenciando uma continuação direta. Para chegar a essa conclusão, Aristóteles parte do seguinte raciocínio: (a) as atividades diferem entre si quanto ao tipo – por exemplo, as atividades do pensamento distinguem-se daquelas dos sentidos; (b) coisas de tipos diferentes são completadas por algo diferente, e não algo comum, o que nos leva a concluir que atividades de tipos distintos são completadas por coisas de tipos distintos; (c) o prazer completa as atividades, como vimos na característica (I) e como foi reiterado no texto que utilizamos na característica (III); (d) portanto, os prazeres que as completam distinguem-se quanto ao tipo.

<sup>328</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] οικειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων· αἱ μὲν γὰρ διωρισμένα ἐῖσι καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει, αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταυτὸν ἐστὶν ἢ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἢ ἡδονῇ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις (ἀτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεταιί τισι ταυτὸν. [...]. Eth. Nic. X, 5, 1175b 30 – 35.

<sup>329</sup> εἶδος. Traduções para εἶδος: “kind” (ROSS), “specie” (IRWIN e CRISP).

For this reason pleasures seem, too, to differ in kind. For things different in kind are, we think, completed by different things [...]; and, similarly, we think that activities differing in kind are completed by things differing in kind. Now the activities of thought differ from those of the senses, and both differ among themselves, in kind; so, therefore, do the pleasures that complete them.<sup>330</sup>

Dando continuidade à sequência de propriedades do conceito de ἡδονή, de-  
frontamo-nos com a propriedade (V): cada prazer é próprio<sup>331</sup> da atividade a qual  
completa; cada atividade possui um prazer que lhe é próprio.

Aristóteles declara ser igualmente possível deduzir que os prazeres distin-  
guem-se entre si quanto ao tipo – característica (IV) – a partir do fato de que cada  
atividade possui um prazer que lhe é próprio – característica (V).

O filósofo faz essa afirmação porque, para ele, os prazeres intensificam<sup>332</sup> as  
atividades. Por exemplo: são as pessoas que sentem prazer no estudo da geometria  
que se tornam os melhores geômetras e compreendem cada aspecto do estudo de  
maneira mais aprofundada; o mesmo acontece com o músico, com o construtor e  
com todos os outros. Ora, (a) admitimos, então, que os prazeres intensificam as  
atividades. Segundo Aristóteles, (b) aquilo que intensifica algo é próprio a tal coi-  
sa. Portanto, (c) cada prazer é próprio da atividade a qual completa e cada ativida-  
de possui um prazer que lhe é próprio. Sendo assim, é igualmente possível deduzir  
que os prazeres distinguem-se entre si, visto que as atividades das quais são pró-  
prios igualmente distinguem-se entre si, como já foi dito em (IV).

This may be seen, too, from the fact that each of the pleasures is  
bound up with the activity it completes. For an activity is inten-  
sified by its proper pleasure, since each class of things is better  
judged of and brought to precision by those who engage in the  
activity with pleasure; e.g. it is those who enjoy geometrical  
thinking that become geometers and grasp the various proposi-  
tions better, and, similarly, those who are fond of music or of  
building, and so on, make progress in their proper function by  
enjoying it; so the pleasures intensify the activities, and what in-

<sup>330</sup> [trad. Ross, W. D.]: Ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἶδει διαφέρειν. τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἶδει ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι [...] ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἶδει ὑπὸ διαφερόντων εἶδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσι δ' αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὐταὶ ἀλλήλων κατ' εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί. Eth. Nic. X, 5, 1175a 21 – 28.

<sup>331</sup> οἰκεῖος.

<sup>332</sup> συναύξω. Traduções para συναύξω: “intensify” (ROSS), “increase” (IRWIN), “enhance” (CRISP).

tensifies a thing is proper to it, but things different in kind have properties different in kind.<sup>333</sup>

O contrário também ocorre: cada atividade é prejudicada, impedida<sup>334</sup>, por prazeres alheios<sup>335</sup>, isto é, oriundos de outras fontes, prazeres próprios de outras atividades. Por exemplo: os amantes da flauta não são capazes de prestar atenção plenamente em uma discussão se o som de alguma flauta lhes chegar aos ouvidos, uma vez que eles apreciam muito mais a atividade de tocar flauta do que a atividade na qual estão tomando parte. Nesse caso, o prazer próprio da atividade de tocar flauta destrói<sup>336</sup> a atividade da conversação. O mesmo ocorre quando alguém toma parte em duas atividades simultâneas: será mais atraído por aquela que lhe proporciona mais prazer, podendo até mesmo deixar de realizar a outra. Por exemplo: no teatro, as pessoas que costumam comer guloseimas durante o espetáculo o fazem mais na medida em que os atores são piores. Os prazeres alheios fazem praticamente o mesmo que as dores próprias<sup>337</sup>, porque estas igualmente destroem suas respectivas atividades. Por exemplo: uma pessoa que não encontra prazer em determinada atividade, ou que a considera dolorosa, geralmente não toma parte nela. Entretanto, as dores próprias e os prazeres alheios não destroem as atividades da mesma maneira, mas Aristóteles não esclarece essa distinção.

This will be even more apparent from the fact that activities are hindered by pleasures arising from other sources. For people who are fond of playing the flute are incapable of attending to arguments if they overhear someone playing the flute, since they enjoy fluteplaying more than the activity in hand; so the pleasure connected with flute-playing destroys the activity concerned with argument. This happens, similarly, in all other cases, when one is active about two things at once; the more pleasant activity drives out the other, and if it is much more pleasant does so all the more, so that one even ceases from the other. This is why when we enjoy anything very much we do not throw ourselves into anything else, and do one thing only when we are not much pleased by another; e.g. in the theatre the peo-

<sup>333</sup> [trad. ROSS, W. D.]: φανεῖη δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνφκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῆ ἐνεργείᾳ ἦν τελειοῖ. συναύξει γὰρ τὴν ἐνεργεῖαν ἢ οἰκεῖα ἡδονή. μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοικοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἐπιδιδόασιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῷ· συναύξουσι δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεῖα· τοῖς ἑτέροις δὲ τῷ εἶδει καὶ τὰ οἰκεῖα ἕτερα τῷ εἶδει. Eth. Nic. X, 5, 1175a 29 – 1175b 1.

<sup>334</sup> ἐμπόδιος. Traduções para ἐμπόδιος: “hindered” (ROSS e CRISP), “impeded” (IRWIN).

<sup>335</sup> αἱ ἀλλότριαι ἡδοναί. Traduções para αἱ ἀλλότριαι ἡδοναί: “alien pleasure” (ROSS e IRWIN), “foreign pleasures” (CRISP).

<sup>336</sup> φθείρω. Traduções para φθείρω: “destroy” (ROSS e IRWIN), “ruin” (CRISP).

<sup>337</sup> αἱ οἰκεῖαι λῦπαι.

ple who eat sweets do so most when the actors are poor. Now since activities are made precise and more enduring and better by their proper pleasure, and injured by alien pleasures, evidently the two kinds of pleasure are far apart. For alien pleasures do pretty much what proper pains do, since activities are destroyed by their proper pains; e.g. if a man finds writing or doing sums unpleasant and painful, he does not write, or does not do sums, because the activity is painful. So an activity suffers contrary effects from its proper pleasures and pains, i.e. from those that supervene on it in virtue of its own nature. And alien pleasures have been stated to do much the same as pain; they destroy the activity, only not to the same degree.<sup>338</sup>

Assim, já que os prazeres próprios tornam suas respectivas atividades mais exatas, duradouras e melhores, e tais atividades são prejudicadas por prazeres alheios, os prazeres parecem pertencer a tipos distintos – característica (IV) –, pois, se pertencessem a um único tipo, não haveria interferência entre eles e não causariam efeitos diversos.

A característica (VI) corresponde ao texto que se estende de 1175b 24 a 1176a 3. Nele, o filósofo de Estagira afirma que os prazeres distinguem-se quanto à bondade<sup>339</sup> e à maldade<sup>340</sup> dependendo da atividade da qual são próprios – conclusão extraída a partir da característica (V).

Segundo Aristóteles, as atividades distinguem-se em graus relativos à bondade e à maldade, o que faz com que algumas sejam dignas de serem realizadas; outras, de serem evitadas; outras, neutras. Do mesmo modo serão classificados os prazeres que as acompanham, uma vez que a cada atividade segue-se um prazer próprio. Portanto, enquanto o prazer próprio de uma atividade boa é bom, o de uma atividade má é mau. E mais do que isso: o prazer pertencente a uma atividade

<sup>338</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἂν φανείη ἐκ τοῦ τὰς ἀφ' ἐτέρων ἡδονὰς ἐμποδίουσιν ταῖς ἐνεργείαις εἶναι. οἱ γὰρ φίλαυλοι ἀδυνατοῦσι τοῖς λόγοις προσέχειν, ἐὰν κατακούσωσιν αὐλοῦντος, μᾶλλον χαίροντες αὐλητικῆ τῆς παρουσίας ἐνεργείας· ἢ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οὖν ἡδονὴ τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνέργειαν φθείρει. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει, ὅταν ἅμα περὶ δύο ἐνεργῆ· ἢ γὰρ ἡδίων τὴν ἐτέραν ἐκκρούει, κἂν πολὺ διαφέρει κατὰ τὴν ἡδονήν, μᾶλλον, ὥστε μὴδ' ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἐτέραν. διὸ χαίροντες ὄψονται σφόδρα οὐ πάνυ δρωμέν ἕτερον, καὶ ἄλλα ποιοῦμεν ἄλλοις ἡρέμα ἀρεσκομένοι, οἷον καὶ ἐν τοῖς θεάτροις οἱ τραγηματίζοντες, ὅταν φαῦλοι οἱ ἀγωνιζόμενοι ᾧσι, τότε μάλιστα' αὐτὸ δρωσιν. ἐπεὶ δ' ἢ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ, αἱ δ' ἀλλότρια λυμαίνονται, δηλον ὡς πολὺ διεστᾶσιν. σχεδὸν γὰρ αἱ ἀλλότρια ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὅπερ αἱ οἰκείαι λῦπαι· φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκείαι λῦπαι, οἷον εἴ τῳ τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυπον ἢ τὸ λογίζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὐσης τῆς ἐνεργείας. συμβαίνει δὲ περὶ τῆς ἐνεργείας τοῦναντίον ἀπὸ τῶν οἰκείων ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν· οἰκείαι δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτὴν γινόμεναι. αἱ δ' ἀλλότρια ἡδοναὶ εἴρηται ὅτι παραπλήσιόν τι τῇ λύπῃ ποιοῦσιν· φθείρουσι γὰρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως. Eth. Nic. X, 5, 1175b 1 – 24.

<sup>339</sup> ἐπιείκεια. Traduções para ἐπιείκεια: “goodness” (ROSS e CRISP), “decency” (IRWIN).

<sup>340</sup> φαυλότης.

superior é igualmente superior. Por exemplo: entre os prazeres sensíveis, alguns são superiores aos outros – a visão é superior ao tato em pureza, pois necessita menos da intervenção material –, mas os prazeres do intelecto são ainda superiores aos sensíveis – uma vez que a operação do intelecto é imaterial.

Now since activities differ in respect of goodness and badness, and some are worthy to be chosen, others to be avoided, and others neutral, so, too, are the pleasures; for to each activity there is a proper pleasure. The pleasure proper to a worthy activity is good and that proper to an unworthy activity bad; just as the appetites for noble objects are laudable, those for base objects culpable. [...] As activities are different, then, so are the corresponding pleasures. Now sight is superior to touch in purity, and hearing and smell to taste; the pleasures, therefore, are similarly superior, and those of thought superior to these, and within each of the two kinds some are superior to others.<sup>341</sup>

No meio da passagem em questão, em 1175b 31 – 35, o Estagirita faz uma pequena digressão, reafirmando a distinção existente entre a atividade em si mesma e o prazer que dela provém. Essa breve digressão já foi apontada enquanto discorremos acerca da característica (III).

Por fim, a sétima e última propriedade: cada espécie animal<sup>342</sup> possui um prazer que lhe é próprio, visto que cada uma delas possui uma atividade própria à sua natureza.

Na característica (VII), Aristóteles toma todas as conclusões que expôs até o momento e as aplica à natureza, à essência dos seres vivos. Para ele, a cada espécie corresponde uma atividade que lhe é própria, isto é, defende que existe uma atividade relacionada diretamente com a essência de cada ente<sup>343</sup>. Ora, se (a) a cada espécie animal corresponde uma atividade que lhe é própria, uma função própria, e se (b) a cada atividade corresponde um prazer próprio, então (c) a cada

<sup>341</sup> [trad. ROSS, W. D.]: διαφορουζων δε των ενεργειων επιεικεια και φαυλοτητι, και των μεν αιρετων ουσων των δε φευκτων των δ' ουδετερων, ομοιως εχουσι και αι ηδοναι· καθ' εκαστην γαρ ενεργειαν οικεια ηδονη εστιν. η μεν ουν τη σπουδαια οικεια επιεικης, η δε τη φαυλη μοχθηρα· και γαρ αι επιθυμιαι των μεν καλων επαινεται, των δ' αισχρων ψεκται. [...] ωσπερ ουν αι ενεργειαι ετεραι, και αι ηδοναι. διαφερει δε η οψις αφης καθαριετητι, και ακοη και οσφρησις γευσεως· ομοιως δε διαφερουσι και αι ηδοναι, και τουτων αι περι την διανοιαν, και εκατεραι αλληλων. Eth. Nic. X, 5, 1175b 24 – 1176a 3.

<sup>342</sup> ζων.

<sup>343</sup> Tal afirmação corresponde ao que ficou tradicionalmente conhecido, sobretudo entre os estudiosos de língua inglesa, como “Function Argument”. O “Function Argument” é apresentado por Aristóteles no capítulo 7 do livro I da *Ética a Nicômaco*. Trataremos dele quando, a seguir, nos debruçarmos sobre os discursos acerca do conceito de *εὐδαιμονία* e suas possíveis contribuições para os tratados sobre o prazer, nos próximos subcapítulos desta dissertação.

espécie animal corresponde um prazer que lhe é próprio<sup>344</sup>. Consequentemente, os prazeres próprios de seres distintos quanto à espécie também se distinguem quanto à espécie, e aos seres integrantes de uma mesma espécie corresponde um mesmo prazer próprio.

Each animal is thought to have a proper pleasure, as it has a proper function; namely, that which corresponds to its activity. If we survey then species by species, too, this will be evident; horse, dog, and man have different pleasures, as Heraclitus says ‘asses would prefer sweepings to gold’; for food is pleasanter than gold to asses. So the pleasures of creatures different in kind differ in kind, and it is plausible to suppose that those of a single species do not differ. [...].<sup>345</sup>

Contudo, a última afirmação parece não corresponder à realidade no caso do ser humano. Afinal, os homens, integrantes de uma mesma espécie, discordam – e muito – sobre qual seja a atividade própria da espécie humana e, consequentemente, sobre qual seja o prazer próprio do homem:

[...] But they vary to no small extent, in the case of men at least; the same things delight some people and pain others, and are painful and odious to some, and pleasant to and liked by others. This happens, too, in the case of sweet things; the same things do not seem sweet to a man in a fever and a healthy man — nor hot to a weak man and one in good condition. The same happens in other cases. [...].<sup>346</sup>

Como seria possível solucionar esse impasse? Para o Estagirita, à semelhança do que declara no capítulo 4 do livro III, é necessário voltarmos o olhar ao homem bom<sup>347</sup>: já que a virtude e o bom homem são a medida de todas as coisas, é verdadeiramente prazeroso aquilo que o homem virtuoso considera como tal<sup>348</sup>.

<sup>344</sup> Como podemos observar na passagem citada logo abaixo, no texto o argumento inicia pela conclusão: conclusão (c), dado que (a) e (b). Na exposição do argumento, adotamos uma ordem distinta a fim de realizar uma exposição mais didática.

<sup>345</sup> [trad. ROSS, W. D.]: δοκεῖ δ’ εἶναι ἐκάστῳ ζῶντι καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον· ἢ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν. καὶ ἐφ’ ἐκάστῳ δὲ θεωροῦντι τοῦτ’ ἂν φανεῖν· ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ νυνός καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν ὄνους σύρματ’ ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν· ἥδιον γὰρ χρυσοῦ προφή ὄνοις. αἱ μὲν οὖν τῶν ἑτέρων τῶ εἶδει διαφέρουσιν εἶδει, τὰς δὲ τῶν αὐτῶν ἀδιαφόρους εὐλογον εἶναι. [...]. Eth. Nic. X, 5, 1176a 3 – 9.

<sup>346</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] διαλλάττουσι δ’ οὐ μικρὸν ἐπὶ γε τῶν ἀνθρώπων· τὰ γὰρ αὐτὰ τοὺς μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ, καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ καὶ μισητὰ ἐστὶ τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητὰ. καὶ ἐπὶ γλυκέων δὲ τοῦτο συμβαίνει· οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ δοκεῖ τῶ ἀσθενεῖ καὶ τῶ εὐεκτικῷ. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐφ’ ἑτέρων συμβαίνει. [...]. Eth. Nic. X, 5, 1176a 10 – 15.

<sup>347</sup> ἀγαθός. Traduções para ἀγαθός: “the good man as such” (ROSS), “the good person insofar as he is good” (IRWIN e CRISP). A referência ao livro III foi igualmente abordada no subcapítulo 3.2.2 enquanto discorrermos sobre os conceitos de “bem real” e “bem aparente”.

<sup>348</sup> Aristóteles também discorre sobre o fato de o homem virtuoso ser a medida em I, 8, 1099a 13; III, 4, 1113a 22 – 1113b 3; IX, 4, 1166a 12 e IX, 9, 1170a 14 – 16.

[...] But in all such matters that which appears to the good man is thought to be really so. If this is correct, as it seems to be, and virtue and the good man as such are the measure of each thing, those also will be pleasures which appear so to him, and those things pleasant which he enjoys. If the things he finds tiresome seem pleasant to someone, that is nothing surprising; for men may be ruined and spoilt in many ways; but the things are not pleasant, but only pleasant to these people and to people in this condition. Those which are admittedly disgraceful plainly should not be said to be pleasures, except to a perverted taste; [...].<sup>349</sup>

Em X, 5, 1176a 24 encerra-se a exposição daquilo que denominamos “as características do prazer”.

Restam apenas cinco linhas até que o Estagirita dê início ao capítulo 6 do décimo livro de sua obra. Apesar de serem poucas, tais linhas são as responsáveis por introduzir o leitor de Aristóteles no assunto sobre o qual discorrerá o filósofo nos capítulos finais de seu tratado ético, a saber, o retorno do debate presente no livro I acerca do conceito de εὐδαιμονία, costumeiramente traduzido por “felicidade”. E como o texto expõe a transição de um tema para outro? Em X, 5, 1176a 24 – 29, após ter exposto a característica (VII) do prazer, Aristóteles questiona-se sobre qual seria, afinal de contas, o prazer próprio da espécie humana. Ora, seguindo seu próprio raciocínio, a identificação de tal prazer será algo simples de ser feito desde que tenhamos previamente identificado em que consiste a atividade própria do homem, visto que o prazer correspondente a ela a acompanhará. Todavia, é somente isso que Aristóteles informa acerca da natureza do que considera ser o prazer próprio à espécie humana, explicitando assim a necessidade de prosseguir com a investigação a respeito da atividade própria do homem, a qual, por sua vez, corresponde ao conceito de εὐδαιμονία.

[...] but of those that are thought to be good what kind of pleasure or what pleasure should be said to be that proper to man? Is it not plain from the corresponding activities? The pleasures follow these. Whether, then, the perfect and supremely happy man has one or more activities, the pleasures that perfect these will be said in the strict sense to be pleasures proper to man, and the

<sup>349</sup> [trad. ROSS, W. D.]: δοκεῖ δ' ἐν ἅπασιν τοῖς τοιοῦτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός, ἢ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει. τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ εἶ τῷ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν· πολλὰ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται· ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ οὕτω διακειμένοις· τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχροὺς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις· [...]. Eth. Nic. X, 5, 1176a 15 – 24.

rest will be so in a secondary or even more remote way, as are the activities.<sup>350</sup>

Esse modo de proceder pode gerar, em alguns leitores, um possível sentimento de insatisfação, visto que o discurso a respeito do prazer termina sem que Aristóteles forneça a resposta à pergunta que ele mesmo propõe no final de seu texto. O prazer que corresponde, por excelência, à espécie humana permanece, portanto, incógnito. Ao invés de fornecer explicitamente a resposta para tal questionamento, o Estagirita apenas fornece o instrumental teórico necessário para que possamos identificá-lo.

Desse modo, apesar de Aristóteles ter se pronunciado sobre a natureza do prazer e as opiniões acerca dela, bem como esclarecido a definição de prazer enquanto atividade, percebemos que o tratado acerca do prazer mostra-se incompleto enquanto não for igualmente finalizada a investigação acerca da felicidade humana. Portanto, nos últimos subcapítulos desta dissertação, debruçar-nos-emos sobre os discursos acerca do conceito de εὐδαιμονία existentes nos livros I e X da *Ética a Nicômaco* a fim de evidenciar suas possíveis contribuições em relação aos discursos acerca do prazer.

#### 4.2. A contribuição dos discursos sobre a felicidade para o tema do prazer

Antes de darmos início ao presente subcapítulo e nos debruçarmos sobre o conceito de εὐδαιμονία a partir dos textos que compõem os livros I e X da *Ética a Nicômaco*, faz-se necessário esclarecermos melhor o porquê desta aparente mudança brusca quanto ao tema.

A grande maioria dos comentadores dos textos de Aristóteles propõe para o livro X da *Ética a Nicômaco* a seguinte segmentação: (a) os capítulos 1, 2, 3, 4 e 5 são tradicionalmente conhecidos como o “segundo tratado sobre o prazer”; (b) os capítulos 6, 7, 8 e 9 correspondem à continuação da investigação empreendida no livro I acerca do conceito de εὐδαιμονία, costumeiramente traduzido como “feli-

<sup>350</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] τῶν δ' ἐπιεικῶν εἶναι δοκουσῶν ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἔπονται αἱ ἡδοναί. εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγονται ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὡσπερ αἱ ἐνέργειαι. Eth. Nic. X, 5, 1176a 24 – 29.

cidade”<sup>351</sup>. Geralmente, tal segmentação do último livro faz com que seus leitores lidem com ele com se estivessem lidando com dois textos distintos, independentes um do outro. De fato, a mudança repentina de tema é nítida e o próprio Aristóteles, por meio da afirmação inicial do capítulo 6, parece indicar o término de um assunto e o início de outro. Entretanto, o objetivo deste subcapítulo consiste em evidenciar o quanto os capítulos subsequentes ao discurso sobre o prazer do livro X, especialmente os capítulos 6 e 7, podem contribuir com o pensamento nele exposto, esclarecendo o questionamento final do capítulo 5 acerca do prazer próprio à espécie humana, bem como comprovando o caráter de bondade do prazer – hipótese veementemente sustentada por Aristóteles em VII e X – e sua presença em uma vida realizada.

Tendo sido esclarecido o objetivo deste subcapítulo, o último da terceira parte desta dissertação, prossigamos com a exposição de seu conteúdo propriamente dito.

---

<sup>351</sup> Em nosso texto, seguindo a tradição filosófica, também utilizaremos o termo “felicidade” como tradução padrão para o conceito de εὐδαιμονία. Contudo, a fim de alertar o leitor contra possíveis equívocos interpretativos, faz-se necessário compreendermos que “felicidade” não possui, aqui, o sentido usual com o qual estamos acostumados, isto é, não diz respeito a um estado mental de bem-estar proveniente da satisfação de critérios subjetivos. Pelo contrário, a concepção aristotélica de εὐδαιμονία, como veremos, está relacionada à adequação do indivíduo à critérios objetivos estabelecidos pelo filósofo.

A tradução do termo εὐδαιμονία é um constante objeto de debate entre os estudiosos do pensamento aristotélico. Sobre esse debate, Richard Kraut diz o seguinte: “[...] Scholars and philosophers who study the *Ethics* often claim that Aristotle has no conception of happiness at all, in our sense of the word. They notice that when his term *eudaimonia* receives the tradicional translation, ‘happiness’, a number of his points sound dubious and even silly. [...] Furthermore, *eudaimonia* does not name a feeling or emotion, whereas when think that happiness is, or at least involves, a certain state of mind. And so we are warned, for example, by Henry Sidgwick, that the word ‘happiness’ that we find in translations of Aristotle does not have its contemporary meaning in English. Occasionally a different translation is proposed: W. D. Ross suggests ‘well-being’ (despite the fact that he sticks to ‘happiness’ in the Oxford edition of the *Ethics*); John Cooper proposes ‘flourishing’. The idea is that we should assign a meaning to *eudaimonia* that makes Aristotle disagree with us as little as possible. [...] The common error here is the belief that the only thing we mean when we judge a person happy is that he is in a certain state of mind. As I will argue, we often mean something more than this: we are saying that the individual is happy because his life meets a certain standard (a subjective one). Furthermore, when Aristotle calls someone *eudaimon*, he means not only that the individual meets a certain standard (an objective one), but that he is in a certain state of mind [...]. To think that happiness just involves a psychological condition and that *eudaimonia* does not is to get both concepts wrong.

[...] I would like to stress the point that, however one wants to translate Aristotle’s term *eudaimonia*, one ought to have a clear understanding of the similarities and differences between that notion and our notion of a happy life.

[...] To summarize, let me bring back once more to Aristotle: his differences with us stem from the fact that he calls someone *eudaimon* only if that person comes fairly close to the ideal life for all human beings, whereas our standard of happiness is more subjective and flexible” (KRAUT, 1979, p. 167 – 168, 176, 196).

Como dito anteriormente, após finalizar os cinco primeiros capítulos do livro X, isto é, aqueles que compõem o segundo tratado sobre o prazer, Aristóteles, nos quatro capítulos restantes do décimo livro, dá continuidade à investigação a respeito da felicidade humana, outrora iniciada no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*. Eis as linhas iniciais do capítulo 6:

Now that we have spoken of the virtues, the forms of friendship, and the varieties of pleasure, what remains is to discuss in outline the nature of happiness, since this is what we state the end of human affairs to be. Our discussion will be the more concise if we first sum up what we have said already.<sup>352</sup>

Imediatamente após esse pronunciamento, o Estagirita recapitula alguns poucos assuntos anteriormente abordados no livro I; mais especificamente, recorda algumas propriedades pertencentes por natureza ao conceito de εὐδαιμονία, as quais expôs no capítulo 7 do primeiro livro.

Ora, uma vez que o discurso acerca da felicidade existente em X dá continuidade àquele presente em I, achamos por bem, em primeiro lugar, expor – de maneira breve, mas abrangente – uma síntese dos conteúdos dos 13 capítulos que compõem o primeiro livro do tratado endereçado a Nicômaco a fim de fornecer ao leitor o conhecimento prévio das conclusões a que chega Aristóteles sobre o conceito de εὐδαιμονία ainda nas primeiras páginas de sua obra. Tais conclusões iniciais – de modo especial as que estão presentes nos capítulos 5 e 7 – serão imprescindíveis para a compreensão do que o filósofo de Estagira proporá em seu segundo ensaio sobre a felicidade, no último livro de seu tratado ético.

#### 4.2.1. O primeiro tratado sobre a felicidade: Eth. Nic. I, 1 - 13

Aristóteles inicia o primeiro livro da *Ética a Nicômaco* com uma célebre afirmação: “Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim”<sup>353</sup>. O assunto do primeiro capítulo do livro I diz respeito ao estabelecimento do objeto de investigação da ética, a saber, o con-

<sup>352</sup> [trad. ROSS, W. D.]: Εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς τε καὶ φιλίας καὶ ἡδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελεῖν, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. ἀναλαβοῦσι δὴ τὰ προειρημένα συντομώτερος ἂν εἶν ὁ λόγος. Eth. Nic. X, 6, 1176a 30 – 33.

<sup>353</sup> [trad. ROSS, W. D.]: Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάνησαν τὰ γὰρ ἀγαθόν, οὐ πάντ’ ἐφίεται. Eth. Nic. I, 1, 1094a 1 – 3.

ceito de bem<sup>354</sup>. Segundo o Estagirita, o bem é caracterizado com aquilo em direção a que todas as coisas tendem, o que atribui a ele o caráter de fim<sup>355</sup>. A partir disso, ainda no capítulo 1, o filósofo introduz a distinção entre dois tipos de fins: por um lado, alguns fins constituem-se como fins intermediários, isto é, são desejados não por si mesmos, mas apenas como meios para se alcançar fins ulteriores; por outro lado, há fins que se constituem como fins em si mesmos. Sendo assim, todas as atividades humanas visam um bem, sendo que alguns bens estão subordinados a outros.

No capítulo seguinte, a partir do que foi dito anteriormente no capítulo 1, o filósofo postula a existência de um fim em relação ao qual estão subordinados todos os demais fins. Afinal, não é possível que todos os fins sejam classificados como fins intermediários uma vez que a própria definição de “intermediário” supõe a existência de um fim ulterior. Além disso, negar a existência de um fim desse tipo nos obrigaria a sustentar a insaciabilidade do desejo humano, pois que este jamais encontraria repouso em fim algum. A esse fim último Aristóteles atribui o nome de “sumo bem”<sup>356</sup>:

If, then, there is some end of the things we do, which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to infinity, so that our desire would be empty and vain), clearly this must be the good and the chief good.<sup>357</sup>

Ademais, Aristóteles afirma que o conhecimento de tal fim último é de suma importância para a vida de cada indivíduo: a fim de progredir eticamente, o homem deveria tê-lo diante dos olhos tal qual arqueiros que pretendem acertar um alvo. Igualmente importante seria determinar, ao menos em esboço, a ciência que deveria se ocupar do fim último e indica a Política como a principal candidata a esse cargo:

Will not the knowledge of it, then, have a great influence in life? Shall we not, like archers who have a mark to aim at, be more likely to hit upon what is right? If so, we must try, in outline at least, to determine what it is, and of which of the scien-

<sup>354</sup> τὸ ἀγαθόν.

<sup>355</sup> τέλος.

<sup>356</sup> τὸ ἄριστον.

<sup>357</sup> [trad. ROSS, W. D.]: Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴναι τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. Eth. Nic. I, 2, 1094a 18 – 22.

ces or capacities it is the object. It would seem to belong to the most authoritative art and that which is most truly the master art. And politics appears to be of this nature; [...]<sup>358</sup>.

Tendo, portanto, considerado o fim da ciência política como o bem humano<sup>359</sup> e atribuído a ela o papel de conduzir os indivíduos em direção ao sumo bem, orientando-os quanto ao seu proceder nos mais variados âmbitos de suas vidas, o Estagirita, no capítulo 3, reflete acerca da natureza da ciência política, questionando-se sobre suas limitações. A principal delas consiste no fato de não ser possível exigir da política o mesmo nível de exatidão presente em outras ciências – como na matemática, por exemplo – visto que cada campo científico admite graus distintos de exatidão no que se refere a seu objeto de estudo<sup>360</sup>.

No capítulo 4 do livro I, uma vez estabelecido que o fim em direção ao qual cada coisa tende é o bem e que o sumo bem constitui-se como objeto da política, Aristóteles indaga seus interlocutores acerca da natureza do sumo bem; em outras palavras, a partir deste ponto, ele deseja descobrir concretamente que bem é esse. Afinal de contas, como dito anteriormente, o conhecimento de tal bem faz não pouca diferença na vida de cada indivíduo. Para isso – como é característico de seu método investigativo, conforme esclarecido no subcapítulo 3.1 desta pesquisa – o filósofo de Estagira recorre a algumas ἔνδοξα, isto é, a algumas opiniões amplamente aceitas sobre o assunto, e declara que, se analisarmos tais pontos de vista, percebemos que há significativa concordância entre os homens quanto ao que creem ser o fim último, o sumo bem, e isso não somente entre os integrantes de camadas inferiores da sociedade, mas também entre aqueles que compartilham de opiniões mais refinadas. Segundo a maioria, o sumo bem diz respeito à εὐδαιμονία, termo costumeiramente traduzido em diversos idiomas como “felicidade”: “Verbally there is very general agreement; for both the general run of men and people of superior refinement say that it is happiness, and identify living well and faring well with being happy; [...]<sup>361</sup>.

<sup>358</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύφῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται [...]. Eth. Nic. I, 2, 1094a 22 – 28.

<sup>359</sup> τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν.

<sup>360</sup> Cf. Eth. Nic. I, 3, 1094b 11 – 27.

<sup>361</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτον ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν [...]. Eth. Nic. I, 4, 1095a 17 – 20.

Contudo, ao mesmo tempo em que a grande maioria dos concidadãos de Aristóteles está de acordo quanto à identificação do sumo bem à εὐδαιμονία, grande é a discordância entre eles sobre o conteúdo abarcado por esse conceito. Sobre isso, a opinião da maioria é bem distinta da dos sábios: a maior parte dos homens crê ser a εὐδαιμονία algo fútil e superficial, como a riqueza, o prazer ou a honra. Além disso, é comum também que uma mesma pessoa altere sua concepção de felicidade em momentos distintos de sua vida:

[...] but with regard to what happiness is they differ, and the many do not give the same account as the wise. For the former think it is some plain and obvious thing, like pleasure, wealth, or honour; they differ, however, from one another – and often even the same man identifies it with different things, with health when he is ill, with wealth when he is poor; [...].<sup>362</sup>

O conteúdo do capítulo 5 consiste, justamente, no exame das ἔνδοξα elencadas acima por Aristóteles. Recordamos que esse capítulo, em conjunto com o capítulo 7, apresenta as bases a partir das quais o filósofo de Estagira iniciará o segundo discurso sobre a felicidade, localizado nos capítulos 6, 7, 8 e 9 do livro X – texto que dá continuidade direta à segunda abordagem do prazer e que será o objeto principal de investigação do próximo subcapítulo desta dissertação.

O tema do prazer aparece, aqui, pela primeira vez: a primeira opinião avaliada pelo Estagirita acerca da εὐδαιμονία é aquela que considera a vida de prazer como o paradigma de felicidade. Para Aristóteles, porém, uma vida orientada pela busca de prazer é característica dos animais.

To judge from the lives that men lead, most men, and men of the most vulgar type, seem (not without some ground) to identify the good, or happiness, with pleasure; which is the reason why they love the life of enjoyment. [...] Now the mass of mankind are evidently quite slavish in their tastes, preferring a life suitable to beasts, [...].<sup>363</sup>

<sup>362</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ' ἄλλο – πολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον [...]. Eth. Nic. I, 4, 1095a 20 – 25.

<sup>363</sup> [trad. ROSS, W. D.]: τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εἰκόασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. [...] οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, [...]. Eth. Nic. I, 5, 1095b 14 – 17, 19 – 20.

Percebamos, contudo, que a crítica elaborada pelo filósofo não está direcionada ao prazer enquanto tal, mas ao modo de vida de quem o considera como fim último. Prova disso – como veremos ao tratarmos do capítulo 8 – é seu pronunciamento localizado em 1099a 24 – 25, onde afirma que a felicidade é o que há de mais prazeroso. Tal crítica, portanto, não invalida seus discursos sobre o prazer elaborados nos livros VII e X; pelo contrário, está em perfeito acordo com o pensamento neles contido. De fato, a eleição do prazer como fim último é novamente examinada no capítulo 2 do livro X, onde é atribuída à Eudoxo – conforme exposto no subcapítulo 2.3.6 desta dissertação.

A segunda opinião examinada em I 5 é atribuída ao pensamento de indivíduos de alma mais refinada. Desta vez, o conceito de εὐδαιμονία está associado à obtenção da honra. Contudo, a honra também parece não ser suficiente, já que aparenta depender mais do julgamento de quem a confere do que do indivíduo que a recebe. Além disso, a honra pode ser facilmente perdida.

A consideration of the prominent types of life shows that people of superior refinement and of active disposition identify happiness with honour; for this is, roughly speaking, the end of the political life. But it seems too superficial to be what we are looking for, since it is thought to depend on those who bestow honour rather than on him who receives it, but the good we divine to be something of one's own and not easily taken from one.<sup>364</sup>

Curiosamente, ainda que não tenha elencado a posse das virtudes como uma das três principais opiniões candidatas à definição de εὐδαιμονία, Aristóteles pronuncia-se sobre essa outra possibilidade enquanto discorre sobre a honra. Para ele, apesar de louvável, essa opção também não é válida, uma vez que alguém pode ser virtuoso ainda que viva uma vida de inatividade ou uma vida marcada por grandes infortúnios, o que consistiria, na visão do filósofo, em empecilhos para o alcance da εὐδαιμονία<sup>365</sup>.

O pronunciamento mais importante do quinto capítulo refere-se ao terceiro tipo de vida examinado. O filósofo evoca uma terceira possibilidade que poderia corresponder à ideia de εὐδαιμονία, uma terceira concepção de vida que não pertence ao grupo original das ἔνδοξα adotadas como ponto de partida – a saber, o

<sup>364</sup> [trad. ROSS, W. D.]: οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμὴν τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος φαίνεται δ' ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῶ τιμωμένῳ, τὰ γὰρ οὐκ οἰκείον τι καὶ δυσσφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα. Eth. Nic. I, 5, 1095b 22 – 26.

<sup>365</sup> Cf. Eth. Nic. I, 5, 1095b 31 – 1096a 2.

prazer, a riqueza e a honra: trata-se da vida contemplativa. Sobre ela, o Estagirita diz apenas que é preciso investigá-la em um outro momento: “Third comes the contemplative life, which we shall consider later”<sup>366</sup>. A investigação a respeito dessa última possibilidade somente será retomada no sexto capítulo do livro X.

Percebamos que Aristóteles sequer examinou a hipótese de a felicidade consistir na posse de riquezas. Ele a excluiu do número de opiniões candidatas a obterem o “troféu” de sumo bem porque a riqueza é apenas um meio para alcançarmos a posse de outros bens; em outras palavras, a riqueza é apenas um fim intermediário, nunca o fim último: “The life of money-making is one undertaken under compulsion, and wealth is evidently not the good we are seeking; for it is merely useful and for the sake of something else”<sup>367</sup>.

O capítulo 6, por sua vez, diz respeito à crítica aristotélica à Ideia platônica do Bem:

And similarly with regard to the Idea; even if there is some one good which is universally predicable of goods, or is capable of separate and independent existence, clearly it could not be achieved or attained by man; but we are now seeking something attainable.<sup>368</sup>

Na sequência, deparamo-nos com o sétimo capítulo.

De todos os 13 capítulos que compõem o pensamento exposto por Aristóteles no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, o capítulo 7 é um dos que recebeu maior atenção por parte dos estudiosos ao longo do tempo, correspondendo a ele uma vasta bibliografia secundária acerca das ideias nele contidas. O capítulo em questão desempenha papel fundamental na continuação da investigação sobre a felicidade, que será retomada pelo Estagirita nos capítulos finais do livro X.

Inicialmente, defrontando-se com a urgente necessidade de chegar a alguma conclusão, ao menos provisória, acerca da natureza do sumo bem para o homem, o Estagirita afirma que tal bem deve, necessariamente, ser dotado de duas quali-

<sup>366</sup> [trad. ROSS, W. D.]: τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα. Eth. Nic. I, 5, 1096a 4 – 5.

<sup>367</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ὁ δὲ χρηματιστὴς βίαιός τις ἐστίν, καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν. Eth. Nic. I, 5, 1096a 5 – 7.

<sup>368</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς ιδέας· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἓν τι τὸ κοινῆ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτό τι καθ' αὐτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπων· νῦν δὲ τοιοῦτόν ζητεῖται. Eth. Nic. I, 6, 1096b 31 – 35.

dades: (I) deve ser fim último, buscado exclusivamente por causa de si mesmo, e (II) deve ser autossuficiente.

A respeito da primeira propriedade, Aristóteles explica, resumidamente, que existem três tipos de fins: (a) aqueles que são buscados exclusivamente em vista de outros fins, sem possuírem valor em si próprios – como o dinheiro; (b) aqueles que, ao contrário dos anteriores, são buscados por si mesmos, porém que também podem ser buscados por causa de algo a mais – como o prazer e a honra, já que, apesar de serem fins em si mesmos, ambos ainda são buscados em vista da felicidade; e (c) aquele que é buscado tão somente por causa de si próprio – a εὐδαιμονία propriamente dita. Dentre os três tipos, o último obtém lugar de destaque:

Now such a thing happiness, above all else, is held to be; for this we choose always for itself and never for the sake of something else, but honour, pleasure, reason, and every virtue we choose indeed for themselves (for if nothing resulted from them we should still choose each of them), but we choose them also for the sake of happiness, judging that through them we shall be happy. Happiness, on the other hand, no one chooses for the sake of these, nor, in general, for anything other than itself.<sup>369</sup>

Quanto à segunda propriedade, o que o filósofo de Estagira pretende dizer com “autossuficiente” é que o fim último deve ser algo cujo grau de bondade não possa ser acrescido, aumentado, pela posse de nenhum outro bem e que torne a vida igualmente desejável, sem falta alguma, ainda que seja o único bem presente nela:

From the point of view of self-sufficiency the same result seems to follow; for the final good is thought to be self-sufficient. [...] the self-sufficient we now define as that which when isolated makes life desirable and lacking in nothing; and such we think happiness to be; and further we think it most desirables of all things, not a thing counted as one good thing among others – if it were so counted it would clearly be made more desirable by the addition of even the least of goods; [...].<sup>370</sup>

<sup>369</sup> [trad. ROSS, W. D.]: τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ ταύτην γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτὰ (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἰρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο. Eth. Nic. I, 7, 1097a 34 – 1097b 6.

<sup>370</sup> [trad. ROSS, W. D.]: φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκὲς εἶναι δοκεῖ. [...] τὸ δ' αὐταρκὲς τίθεμεν ὃ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηθενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἴομεθα εἶναι· ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ

Entretanto, Aristóteles reconhece que, ainda que delimitemos os atributos pertencentes por natureza à essência do sumo bem, não estaremos falando nada de útil se não identificarmos que tipo de coisa ele é na prática, longe de simples especulações teóricas. Nas palavras de C. D. C. Reeve: “The fact that *eudaimonia* is complete and self-sufficient, and so maximally worthy of choice, argues for its being the best human good, but it does not yet tell us clearly enough what *eudaimonia* is”<sup>371</sup>. Por conseguinte, Aristóteles declara que se faz necessária uma abordagem ainda mais clara acerca da εὐδαιμονία. E como o filósofo pretende aprofundar ainda mais sua investigação? O caminho proposto é este: “This might perhaps be given, if we could first ascertain the function of man”<sup>372</sup>.

A fim de identificar objetivamente aquilo que expressa mais perfeitamente o conceito de felicidade para o homem, o Estagirita propõe como método recorrermos àquilo que denomina o ἔργον, isto é, a “função própria” do ser humano. O argumento central dessa proposta é o seguinte:

For just as for a flute-player, a sculptor, or any artist, and, in general, for all things that have a function or activity, the good and the “well” is thought to reside in the function, so would it seem to be for man, if he has a function. Have the carpenter, then, and the tanner certain functions and activities, and has man none? Is he born without a function? Or as eye, hand, foot, and in general each of the parts evidently has a function, may one lay it down that man similarly has a function apart from all these? What then can this be?<sup>373</sup>

A passagem supracitada corresponde ao início do que ficou conhecido entre os estudiosos de língua inglesa como “Function Argument”. Sobre essa nomenclatura, assim se pronuncia Deborah Achtenberg, em seu artigo de 1989, intitulado *The Role of the Ergon Argument in Aristotle’s Nicomachean Ethics*:

---

συναριθμουμένην – συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν [...]. Eth. Nic. I, 7, 1097b 6 – 8, 14 – 18.

<sup>371</sup> REEVE, 2014, p. 25.

<sup>372</sup> [trad. ROSS, W. D.]: τάχα δὴ γένοιτ’ ἂν τοῦτ’, εἰ ληφθεῖη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. Eth. Nic. I, 7, 1097b 24 – 25.

<sup>373</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ὥσπερ γὰρ αὐλητῆ καὶ ἀγαλματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτη, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πράξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθόν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινα καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ’ οὐδέν ἐστιν, ἀλλ’ ἄργον πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖν τις ἂν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ’ ἂν εἴη ποτέ;. Eth. Nic. I, 7, 1097b 25 – 33.

Stephen Clark, Thomas Nagel, and I claim that ἔργον ought to be understood to mean something other than “function”, Clark opting for “characteristic activity”, Nagel for “that which we do which makes us what we are”, and I for “defining capacity or activity” (Clark 1971, 1975, ch. 2.1; Nagel 1972; Achtenberg forthcoming).<sup>374</sup>

Estendendo-se de 1097b 22 a 1098a 18, o texto em questão foi e continua sendo objeto de recorrentes investigações por parte de pesquisadores que se interessam não somente pelo pensamento ético de Aristóteles, mas também por outros campos científicos abarcados pelo *Corpus Aristotelicum*, como a biologia e a psicologia.

Tal interesse pelo “Function Argument” pode ser explicado, dentre outros motivos, por ele expressar significativamente a visão aristotélica acerca da natureza humana e, ao mesmo tempo, pelo tom aparentemente pouco convincente que o caracteriza. Explicamo-nos: ao contrário do que acontece em tantas outras argumentações desenvolvidas por Aristóteles em diversos pontos da *Ética a Nicômaco*, a conclusão extraída pelo Estagirita no capítulo 7 de sua obra não parece proceder necessariamente das premissas por ele utilizadas. É muito provável que, após ter lido o argumento em questão, grande parte dos leitores do texto não seja facilmente convencida pelo que diz o filósofo. Afinal de contas, de que maneira afirmar que determinadas profissões, bem como algumas partes do corpo, possuem funções que lhes são próprias leva-nos à conclusão de que o ser humano enquanto tal igualmente possui uma função que lhe é própria?

À primeira vista, o texto parece representar um típico exemplo de argumento indutivo. Esse tipo de argumento consiste em postular leis universais, conclusões, a partir da observação de fenômenos particulares. Em *Tópicos* I, 12, Aristóteles o define deste modo: “Having made these distinctions, we must distinguish how many species there are of dialectical arguments. There are induction and deduction. [...] induction is a passage from particulars to universal [...]”<sup>375</sup>. Por oposição ao argumento indutivo, o argumento dedutivo corresponde ao procedimento inverso, ou seja, em partir de leis universais para a constatação de fenômenos particulares. Todavia, se sua intenção era, de fato, elaborar um argumento indutivo

<sup>374</sup> ACHTENBERG, 1989, p. 37.

<sup>375</sup> [trad. PICKARD-CAMBRIDGE, W. A.]: διωρισμένων δὲ τούτων χρῆ διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἶδη τῶν διαλεκτικῶν. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγή, τὸ δὲ συλλογισμός. [...] ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος. [...]. Top. I, 12, 105a 10 – 13.

com o objetivo de atribuir ao homem a noção de uma função própria de sua espécie, por que Aristóteles o teria feito de maneira tão insatisfatória e questionável? A esse respeito, Rachel Barney, em seu artigo de 2008, *Aristotle's Argument for a Human Function*, expressa sua insatisfação com o raciocínio aristotélico:

Aristotle's argument for the function thesis has the look of an induction (*epagoge*) or argument by analogy: a survey of ostensibly analogous cases leading up to either a general rule or, as here, a conclusion about a target case. Carpenters and shoemakers [...] have functions; so do eyes, hands and feet [...]; therefore human beings have functions too. So read, the passage has a claim to be [...] Aristotle's very worst induction ever. From the fact that five other not-very-similar things have functions, why would it follow that human beings must as well?<sup>376</sup>

Por causa disso, alguns autores, ao longo do tempo, propuseram as mais variadas hipóteses interpretativas a fim de elucidar o debate em torno da argumentação que fundamenta o “Function Argument”. Uns sustentaram que, ao contrário do que parece, o texto não se trata de um argumento indutivo, mas de um tipo de exemplificação, de comparação feita por Aristóteles. Segundo Barney, dentre esses encontram-se Sarah Broadie<sup>377</sup> e Terence Irwin<sup>378</sup>:

Some sympathetic interpreters conclude that there is no argument here at all, but merely an exercise in clarification. According to Sarah Broadie, “An inductive argument from these examples to the case of man would be weak, but perhaps the examples are meant rather to illustrate the concept of *characteristic function (ergon)*”. Likewise Terence Irwin suggests that Aristotle's first examples are simply “one of his normal expository devices, an appeal to crafts”; the passage as a whole is an “analogical expositon, to show what Aristotle has in mind, but is not in itself an argument to show that a human being has a function”.<sup>379</sup>

Outros, em contraposição, insistiram em defender o caráter indutivo das afirmações feitas pelo Estagirita, como John Burnet<sup>380</sup> e John Cooper<sup>381</sup>.

Rachel Barney, por sua vez, optou por não tomar parte em nenhum desses dois partidos. Antes, em seu já mencionado artigo de 2008, propõe algumas hipóteses interpretativas sustentando que as afirmações feitas por Aristóteles, sim,

<sup>376</sup> BARNEY, 2008, p. 295 – 296.

<sup>377</sup> Cf. BROADIE, 1991, p. 34 – 35.

<sup>378</sup> Cf. IRWIN, 1988, p. 607, nº 37.

<sup>379</sup> BARNEY, loc. cit.

<sup>380</sup> Cf. BURNET, 1900.

<sup>381</sup> Cf. COOPER, 1986, p. 70.

constituem um tipo de argumentação, mas que pertence a outro tipo diferente do indutivo.

Seja qual for o ponto de vista defendido quanto à procedência das premissas utilizadas por Aristóteles, fato é que, no texto que compõe o “Function Argument”, o Estagirita sustenta veementemente uma determinada concepção de natureza humana, a partir da qual deriva sua tese a respeito do ἔργον próprio do homem.

Tradicionalmente, é possível identificar no pensamento de Aristóteles, a partir de seus escritos biológicos, psicológico e éticos, a ideia de uma *scala naturae*, isto é, uma classificação dos entes segundo uma hierarquia de complexidade, levando em consideração as faculdades da alma correspondentes a cada espécie. De maneira sucinta, a *scala naturae* aristotélica pode ser descrita desta forma: (I) se desconsiderados os entes inanimados, no primeiro nível encontram-se os entes caracterizados pela posse das faculdades nutritiva e reprodutiva, a saber, os integrantes do reino vegetal; (II) acima destes estão aqueles que, além das faculdades pertencentes ao nível anterior, são dotados de capacidade motora e sensibilidade externa e interna, a saber, os integrantes do reino animal; (III) por fim, o “topo da cadeia” é ocupado pelos indivíduos cuja alma é caracterizada pela posse da razão, somada às demais faculdades enumeradas anteriormente, a saber, o ser humano.

Não são poucos os fragmentos existentes no *Corpus Aristotelicum* que sustentam a classificação cosmológica descrita acima. Dentre eles, podemos citar, por exemplo, *Historia Animalium* VII, 588b 3 – 589a 10. Mas, talvez, o trecho mais conhecido sobre o assunto corresponda a *De Anima* II, 3, 414a 29 – 414b 19:

Das faculdades da alma que referimos, a uns seres, como dissemos, pertencem todas, umas delas a outros, e a alguns seres pertence apenas uma só faculdade. Chamámos, então, faculdades às [partes] nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva. Ora, às plantas pertence apenas a faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem esta faculdade e também a perceptiva. E, se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa [...]. A alguns animais pertence, além daquelas faculdades, também a de deslocação; a outros, pertencem igualmente a faculdade discursiva e o enten-

dimento. É o caso dos homens e, se existir, de outro ser de natureza semelhante ou superior.<sup>382</sup>

É a partir dessa concepção de *scala naturae* que Aristóteles parece empreender sua investigação em busca de uma função própria da espécie humana no capítulo 7 do primeiro livro da *Ética a Nicômaco*. Isso fica evidente pelo modo como ele orienta seu raciocínio:

Life seems to belong even to plants, but we are seeking what is peculiar to man. Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but *it* also seems to be shared even by horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has reason; of this, one part has it in the sense of being obedient to reason, the other in the sense of possessing reason and exercising thought. [...].<sup>383</sup>

Em seguida, após afirmar que a função própria do homem está relacionada com a razão, o Estagirita acrescenta que a ideia de εὐδαιμονία diz respeito a uma atividade, por oposição a um simples estado<sup>384</sup> ou mera capacidade<sup>385</sup>: “[...] And, as ‘life of the rational element’ also has two meanings, we must state that life in the sense of activity is what we mean; for this seems to be the more proper sense of the term”<sup>386</sup>. Esclarecendo o que Aristóteles quer dizer quando afirma que a vida segundo o elemento racional possui dois sentidos, Lesley Brown diz o seguinte:

Aristotle refers to his important distinction between capacity (*dunamis*) and activity or actuality. A person’s knowledge of, say, mathematics may or may not be actualized at a given moment; and the best condition is that in which one actualizes one’s various capacities. This prepares us for the (perhaps sur-

<sup>382</sup> [trad. LÓIO, Ana Maria]: Τῶν δὲ δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἰ λεχθεῖσαι τοῖς μὲν ὑπάρχουσι πᾶσαι, καθάπερ εἶπομεν, τοῖς δὲ τινὲς αὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη. δυνάμεις δ’ εἶπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν. ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικόν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν. εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· [...] ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἄνθρωποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμώτερον. De An. II, 3, 414a 29 – 414b 3, 16 – 19.

<sup>383</sup> [trad. ROSS, W. D.]: τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ἀφοριστέον ἄρα τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωὴν. ἐπομένη δὲ αἰσθητικὴ τις ἂν εἴν, φαίνεται δὲ καὶ αὐτὴ κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοῖ καὶ παντὶ ζῴῳ. λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ’ ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. [...]. Eth. Nic. I, 7, 1097b 33 – 1098a 5.

Aristóteles irá esclarecer a subdivisão da alma mencionada no último período do trecho citado no capítulo 13 do mesmo livro.

<sup>384</sup> ἔξις.

<sup>385</sup> δύναμις.

<sup>386</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ’ ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὐτῆ δοκεῖ λέγεσθαι. Eth. Nic. I, 7, 1098a 5 – 7.

prising) identification of happiness with activities (as opposed to mere states or capacities).<sup>387</sup>

Por fim, a conclusão a que o filósofo chega é que a função própria do homem, e, conseqüentemente, a εὐδαιμονία, consiste na mais completa – isto é, que possui mais do que todas as outras o caráter de fim – atividade da alma segundo a razão e de acordo com a virtude – ou seja, realizada de maneira excelente:

Now if the function of man is an activity of soul which follows or implies reason, [...] if this is the case [and we state the function of man to be a certain kind of life, and this to be an activity or actions of the soul implying a rational principle, and the function of a good man to be the good and noble performance of these, and if any action is well performed when it is performed in accordance with the appropriate virtue: if this is the case], human good turns out to be activity of soul exhibiting virtue, and if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete.<sup>388</sup>

E que atividade seria essa? Isso será esclarecido quando for retomado o exame da vida contemplativa – deixado em suspenso desde o capítulo 5 do livro I – a partir do capítulo 6 do livro X.

Apesar de o exame das ἔνδοξα ser característico do método científico aristotélico, o caminho investigativo percorrido por ele ao longo do capítulo 7 é digno de nota por divergir um pouco do que costumamos testemunhar: em nenhum momento do sétimo capítulo, cuja investigação acerca da função própria da alma humana é uma das mais importantes – senão a mais importante – de todo o livro I, o filósofo recorre às opiniões existentes sobre o assunto; pelo contrário, elabora seu raciocínio de forma autônoma e, somente depois de apresentadas as devidas conclusões, pretende confirmá-las à luz das ἔνδοξα no capítulo seguinte.

Sendo assim, ao longo do capítulo 8, Aristóteles busca confirmar sua hipótese acerca da εὐδαιμονία confrontando-a com o que as pessoas dizem a respeito da felicidade. Seu objetivo, neste capítulo, é mostrar que a ideia de felicidade presente no pensamento da maioria das pessoas está em plena concordância com a hipótese proposta no capítulo anterior: “But we must consider happiness in the

<sup>387</sup> BROWN, 2009, p. 208 (Comentário à edição da *Ética a Nicômaco* de David Ross).

<sup>388</sup> [trad. ROSS, W. D.]: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργειαι κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, [...] εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Eth. Nic. I, 7, 1098a 7 – 8, 12 – 18.

light not only of our conclusion and our premisses, but also of what is commonly said about it; for with a true view all data harmonize, but with a false one the facts soon clash”,<sup>389</sup>.

Uma das opiniões avaliadas corresponde à ideia de que a felicidade consiste em algum tipo de virtude. Ora, uma vez que a noção de εὐδαιμονία proposta no capítulo anterior diz respeito a uma atividade da alma de acordo com a virtude, essa opinião condiz com a proposta aristotélica<sup>390</sup>.

Enquanto Aristóteles discorre sobre a correlação existente entre felicidade e virtude, o tema do prazer mais uma vez é abordado. Em 1099a 7 – 31, o Estagirita fala da presença do prazer nas atividades que estão de acordo com a virtude; conseqüentemente, sobre sua presença na felicidade. Além de prazerosas, tais atividades, segundo o filósofo, são boas<sup>391</sup> e belas<sup>392</sup>. Ademais, esses três atributos não estão presentes nelas de qualquer forma, mas em grau máximo. Portanto: “Happiness then is the best, noblest, and most pleasant thing in the world”,<sup>393</sup>.

A seguir, o capítulo 9 possui como problemática central o questionamento sobre o alcance da εὐδαιμονία: seria ela alcançada pelo aprendizado<sup>394</sup>, pelo hábito<sup>395</sup>, por algum tipo de prática<sup>396</sup>, pela sorte<sup>397</sup> ou fruto de alguma predestinação divina<sup>398</sup>?

No capítulo 10, o filósofo deseja saber se seria correto considerar um homem feliz durante qualquer momento de sua existência ou se tal predicado deveria ser atribuído a ele somente no fim de sua vida, uma vez que acontecimentos futuros podem mudar o rumo da vida das pessoas repentina e permanentemente.

No capítulo 11, o Estagirita reflete sobre outro questionamento comum, a saber, se a vida dos que estão vivos pode, de alguma maneira, afetar os mortos.

<sup>389</sup> [trad. ROSS, W. D.]: Σκεπτόεν δὲ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς· τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τάληθές. Eth. Nic. I, 8, 1098b 9 – 12.

<sup>390</sup> Cf. Eth. Nic. I, 8, 1098b 30 – 1099a 7.

<sup>391</sup> ἀγαθός.

<sup>392</sup> καλός.

<sup>393</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία. Eth. Nic. I, 8, 1099a 24 – 25.

<sup>394</sup> μαθητός.

<sup>395</sup> ἐθιστός.

<sup>396</sup> ἀσκητός.

<sup>397</sup> τύχη.

<sup>398</sup> θεῖη μοῖρα.

No penúltimo capítulo, capítulo 12, Aristóteles pergunta se a felicidade pertence ao tipo de coisa que é elogiada<sup>399</sup>, como as virtudes, ou ao tipo de coisa que é honrada<sup>400</sup>, por se tratar de algo completo, fim em si mesmo.

Finalizando o livro I da *Ética a Nicômaco*, temos o capítulo 13. Ora, tendo declarado, no capítulo 7, que o conceito de εὐδαιμονία diz respeito a uma atividade da alma segundo a razão e de acordo com a virtude, Aristóteles afirma que é preciso considerar também a natureza do conceito de virtude se quisermos compreender com maior precisão em que consiste a εὐδαιμονία: “Since happiness is an activity of soul in accordance with perfect virtue, we must consider the nature of virtue; for perhaps we shall thus see better the nature of happiness”<sup>401</sup>. A partir dessa necessidade, apresenta uma divisão da alma humana em duas partes, uma parte não-racional e outra racional: “Some things are said about it, adequately enough, even in the discussions outside our school, and we must use these; e.g. that one element in the soul is irrational and one has reason”<sup>402</sup>. Cada parte, por sua vez, é subdividida em outras duas:

Therefore the irrational element also appears to be twofold. For the vegetative element in no way shares in reason, but the appetitive and in general the desiring element in a sense shares in it, in so far as it listens to and obeys it; [...] And if this element also must be said to have a rational principle, that which has a rational principle (as well as that which has not) will be twofold, one subdivision having it in the strict sense and in itself, and the other having a tendency to obey as one does one’s father.<sup>403</sup>

Adotando como base essa estruturação da alma humana, o Estagirita classifica as virtudes em dois tipos: virtudes morais – ou éticas – e virtudes intelectuais – ou dianoéticas. À parte não-racional da alma cabem as virtudes morais; à parte racional, as virtudes intelectuais:

<sup>399</sup> ἐπαινετός.

<sup>400</sup> τίμιος.

<sup>401</sup> [trad. ROSS, W. D.]: Ἐπει δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴν· τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν. Eth. Nic. I, 13, 1102a 5 – 7.

<sup>402</sup> [trad. ROSS, W. D.]: λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἓνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς· οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. Eth. Nic. I, 13, 1102a 26 – 28. Trata-se de uma clara referência a De An. 413b 13 – 32, 432a 15 – 432b 8 e 433a 31 – 433b 13.

<sup>403</sup> [trad. ROSS, W. D.]: φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· [...] εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττόν ἐσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ’ ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. Eth. Nic. I, 13, 1102b 28 – 31, 1103a 1 – 3.

Virtue too is distinguished into two kinds in accordance with this difference; for we say that some of the virtues are intellectual and other moral, philosophic wisdom and understanding and practical wisdom being intellectual, liberality and temperance moral. For in speaking about a man's character we do not say that he is wise or has understanding, but that he is good-tempered or temperate; yet we praise the wise man also with respect to his state of mind; and of states of mind we call those which merit praise virtues.<sup>404</sup>

Desse modo, Aristóteles introduz o assunto dos próximos livros de sua obra, a saber, as virtudes morais e intelectuais.

Tendo sido fornecido ao leitor o conhecimento básico sobre o pensamento exposto pelo filósofo de Estagira no livro I da *Ética a Nicômaco*, passemos agora à continuação do discurso acerca da εὐδαιμονία, apresentada nos capítulos 6, 7, 8 e 9 do livro X.

#### 4.2.2. O segundo tratado sobre a felicidade: Eth. Nic. X, 6 – 9

Conforme exposto anteriormente, Aristóteles inicia o capítulo 6 do livro X afirmando ser necessário recordar o que fora dito até então sobre a felicidade:

Now that we have spoken of the virtues, the forms of friendship, and the varieties of pleasure, what remains is to discuss in outline the nature of happiness, since this is what we state the end of human affairs to be. Our discussion will be the more concise if we first sum up what we have said already.<sup>405</sup>

Ao invés de resumir todo o conteúdo do livro I, o Estagirita atém-se ao principal, ou seja, concentra-se no que fora dito ao longo do capítulo 7 e reapresenta as duas propriedades que, segundo ele, pertencem por natureza à essência do sumo bem, a saber, que (I) ele deve ser fim último, buscado exclusivamente por causa de si mesmo, e que (II) deve ser autossuficiente – propriedades já explicadas no subcapítulo anterior.

<sup>404</sup> [trad. ROSS, W. D.]: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἥθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων· ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν· τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν. Eth. Nic. I, 13, 1103a 3 – 10.

<sup>405</sup> [trad. ROSS, W. D.]: Εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς τε καὶ φιλίας καὶ ἡδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελεῖν, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. ἀναλαβοῦσι δὲ τὰ προειρημένα συντομώτερος ἂν εἶν ὁ λόγος. Eth. Nic. X, 6, 1176a 30 – 33.

A princípio, recapitula que o conceito de εὐδαιμονία não diz respeito a um estado: “We said, then, that it is not a state; for if it were it might belong to someone who was asleep throughout his life, living the life of a plant, or, again, to someone who was suffering the greatest misfortunes. [...]”<sup>406</sup>. Longe disso, a concepção de εὐδαιμονία proposta por Aristóteles – como também já foi exposto no subcapítulo 4.2.1 – refere-se a uma atividade, e uma atividade dotada das duas qualidades mencionadas acima:

[...] If these implications are unacceptable, and we must rather class happiness as an activity, as we have said before, and if some activities are necessary, and desirable for the sake of something else, while others are so in themselves, evidently happiness must be placed among those desirable in themselves, not among those desirable for the sake of something else; for happiness does not lack anything, but is self-sufficient.<sup>407</sup>

O tema do prazer também está presente nas linhas iniciais do capítulo 6 de X. Após ter caracterizado mais uma vez o fim último, isto é, a εὐδαιμονία, como algo buscado por causa de si mesmo, o Estagirita diz que divertimentos prazerosos parecem compartilhar dessa mesma natureza: “Pleasant amusements also are thought to be of this nature: we choose them not for the sake of other things; [...]”<sup>408</sup>. Com essa afirmação, o filósofo pretende, à semelhança do que fizera no capítulo 5 do livro I, examinar novamente a opinião daqueles que reduzem a felicidade ao prazer – não o prazer enquanto tal, mas no sentido de gozo de momentos prazerosos. Geralmente, tais indivíduos nutrem esse pensamento porque aqueles que são considerados felizes pela maioria das pessoas parecem gozar de uma vida desse tipo.

A solução oferecida por Aristóteles a esse equívoco é a mesma apresentada nas linhas finais do capítulo anterior, o último capítulo que compõe a segunda abordagem do prazer. Declara ser preciso recorrer ao julgamento feito pelo homem bom, virtuoso, visto que ele é a medida do verdadeiro prazer:

<sup>406</sup> [trad. ROSS, W. D.]: εἴπομεν δὴ ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἄν, φυτῶν ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα. [...]. Eth. Nic. X, 6, 1176a 33 – 35.

<sup>407</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] εἰ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἰρηται, τῶν δ' ἐνεργειῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἕτερα αἰρεται αἱ δὲ καθ' αὐτάς, δηλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὐτάς αἰρετῶν τινὰ θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο· οὐδενὸς γὰρ ἐνδεῆς ἡ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης. Eth. Nic. X, 6, 1176a 35 – 1176b 6.

<sup>408</sup> [trad. ROSS, W. D.]: καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἡδεῖαι· οὐ γὰρ δι' ἕτερα αὐτάς αἰροῦνται. [...]. Eth. Nic. I, 6, 1176b 9 – 10.

Now, as we have often maintained, those things are both valuable and pleasant which are such to the good man; and to each man the activity in accordance with his own state is most desirable, and therefore to the good man that which is in accordance with virtue. Happiness, therefore, does not lie in amusement; it would, indeed, be strange if the end were amusement, and one were to take trouble and suffer hardship all one's life in order to amuse oneself. For, in a word, everything that we choose we choose for the sake of something else – except happiness, which is an end.<sup>409</sup>

Novamente, a crítica feita pelo Estagirita não está direcionada ao prazer enquanto tal, mas à opinião de quem o considera como fim último. Prova disso é que, imediatamente em seguida, Aristóteles considera bons aqueles entretenimentos que contribuem para o relaxamento do indivíduo. Ainda assim, porém, esse tipo de deleite não corresponde ao fim último, uma vez que o objetivo do relaxamento é proporcionar a cada pessoa boas condições físicas e mentais para o bom exercício de suas atividades, o que o caracteriza como um fim intermediário:

But to amuse oneself in order that one may exert oneself, as Anacharsis puts it, seems right; for amusement is a sort of relaxation, and we need relaxation because we cannot work continuously. Relaxation, then, is not an end; for it is taken for the sake of activity.<sup>410</sup>

Ademais, uma existência resumida ao mero deleite de ocasiões prazerosas não parece corresponder ao fim último porque, conforme o que fora concluído no capítulo 7 do livro I, a felicidade consiste em uma atividade da alma segundo a razão e de acordo com a mais elevada virtude. Ora, para que determinada pessoa alcance uma vida virtuosa, é necessário muito esforço e em alguns momentos, inclusive, a fuga de ocasiões prazerosas: “The happy life is thought to be virtuous; now a virtuous life requires exertion, and does not consists in amusement”<sup>411</sup>.

Pois bem, uma vez que a felicidade não se resume ao gozo do prazer, seria de se esperar que os pronunciamentos feitos por Aristóteles acerca do conceito de εὐδαιμονία tratassem a noção de prazer com certo desprezo, não atribuindo a ele

<sup>409</sup> [trad. ROSS, W. D.]: καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα· ἐκάστῳ δ' ἢ κατὰ τὴν οἰκειάν ἐξιν αἰρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν. οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἢ εὐδαιμονία· καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παίζειν χάριν. ἅπαντα γὰρ ὡς εἰπεῖν ἐτέρου ἔνεκα αἰρούμεθα πλὴν τῆς εὐδαιμονίας· τέλος γὰρ αὕτη. Eth. Nic. X, 6, 1176b 24 – 31.

<sup>410</sup> [trad. ROSS, W. D.]: παίζειν δ' ὅπως σπουδάζη, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ· ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἢ παιδιᾷ, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δεόνται. οὐ δὴ τέλος ἢ ἀνάπαυσις· γίνεται γὰρ ἔνεκα τῆς ἐνεργείας. Eth. Nic. X, 6, 1176b 33 – 1177a 1.

<sup>411</sup> [trad. ROSS, W. D.]: δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι· οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ. Eth. Nic. X, 6, 1177a 1 – 3.

papel de destaque. Como seria possível, então, encontrar nos capítulos finais do livro X algo que contribua com o pensamento exposto nos livros VII e X sobre o conceito de ἡδονή? É o que veremos a seguir.

No capítulo 7 do livro X, Aristóteles prossegue com sua investigação e retoma uma lacuna que ficou aberta desde o capítulo 5 do livro I. Com isso, propõe-se a delimitar com maior precisão e objetividade em que consiste o conceito de εὐδαιμονία.

Recordemo-nos que, no quinto capítulo do primeiro livro, o Estagirita examinou algumas opiniões amplamente aceitas a respeito da felicidade, analisando os tipos de vida considerados pela maioria das pessoas como os paradigmas da εὐδαιμονία. Após examinar as opiniões de que a εὐδαιμονία consistiria na obtenção de riquezas, prazer, honra e na aquisição das virtudes, o Estagirita propôs um outro tipo de vida: “Third comes the contemplative life, which we shall consider later”<sup>412</sup>. Sobre o que ele denominou de “vida contemplativa”, disse apenas que seria preciso investigá-la em um outro momento, e é exatamente neste capítulo do livro X que tal investigação seguirá adiante.

Inicialmente, Aristóteles declara que, se a felicidade consiste em uma atividade da alma de acordo com a virtude, então é razoável que ela esteja de acordo com a maior das virtudes, a qual, por sua vez, corresponderá ao que há de melhor em nós – a razão. Além disso, uma vez que a ideia de εὐδαιμονία está relacionada a uma atividade, a atividade disso que há de melhor em nós, acompanhada de sua virtude própria, corresponderá à perfeita felicidade:

If happiness is activity in accordance with virtue, it is reasonable that it should be in accordance with the highest virtue; and this will be that of the best thing in us. Whether it be reason or something else that is this element which is thought to be our natural ruler and guide and to take thought of things noble and divine, whether it be itself also divine or only the most divine element in us, the activity of this in accordance with its proper virtue will be perfect happiness. [...].<sup>413</sup>

<sup>412</sup> [trad. ROSS, W. D.]: τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα. Eth. Nic. I, 5, 1096a 4 – 5.

<sup>413</sup> [trad. ROSS, W. D.]: Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177a 12 – 17.

Mas que atividade seria essa? O Estagirita considera que ela seja, justamente, a atividade contemplativa: “[...] That this activity is contemplative we have already said”<sup>414</sup>.

Tendo dito isso, o filósofo emprega esforços em sustentar que essa conclusão encaixa-se perfeitamente com tudo o que disse até o momento e que parece ser verdadeira por seis motivos. De modo especial, o terceiro motivo representa um importante pronunciamento acerca do prazer porque, ao invés de desvalorizá-lo frente à ideia de felicidade, Aristóteles assegura sua presença em uma vida plenamente realizada. Vejamos cada um deles:

(I) O que há de melhor em nós é a razão, e os objetos mais dignos de conhecimento são aqueles que dizem respeito à razão. Sendo assim, a atividade contemplativa parece ser a melhor porque está de acordo com aquilo que há de melhor em nós: “For, firstly, this activity is the best (since not only is reason the best thing in us, but the objects of reason are the best of knowable objects); [...]”<sup>415</sup>.

(II) A atividade contemplativa é a mais contínua, já que, dentre todas as demais atividades de que somos capazes, a contemplação da verdade é a mais duradoura: “[...] and, secondly, it is the most continuous, since we can contemplate truth more continuously than we can *do* anything. [...]”<sup>416</sup>.

(III) Para o Estagirita, de todas as atividades que estão de acordo com a virtude, aquela que está de acordo com a maior das virtudes – a saber, a virtude da sabedoria – é a mais prazerosa, proporcionando prazeres notáveis pela pureza e durabilidade. Ora, sendo a felicidade algo desse tipo, a ela cabem tais prazeres:

[...] And we think happiness ought to have pleasure mingled with it, but the activity of philosophic wisdom is admittedly the pleasantest of virtuous activities; at all events the pursuit of it is thought to offer pleasures marvellous for their purity and their

<sup>414</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] ὅτι δ’ ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. Eth. Nic. X, 7, 1177a 18.

Esse pronunciamento é digno de nota porque, em momento algum, Aristóteles concluiu explicitamente que sua concepção de felicidade consiste na atividade contemplativa; apenas havia, no capítulo 5 do livro I, levantado tal possibilidade.

<sup>415</sup> [trad. ROSS, W. D.]: κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ᾧ ὁ νοῦς) [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177a 19 – 21.

<sup>416</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] ἔτι δὲ συνεχεστάτη θεωρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν. [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177a 21 – 22.

enduringness, and it is to be expected that those who know will pass their time more pleasantly than those who inquire. [...].<sup>417</sup>

(IV) A atividade contemplativa é a mais autossuficiente. Apesar de o sábio, assim como qualquer outra pessoa virtuosa, necessitar dos bens exteriores básicos imprescindíveis à manutenção de sua vida, ele é o que menos necessita de condições externas para o exercício de sua atividade, a contemplação. Não obstante isso, ele realizará tal atividade de maneira melhor quanto mais sábio for, evidenciando que a prática da contemplação não depende diretamente dos bens externos – a dependência indireta de tais bens é algo que será abordado por Aristóteles no capítulo seguinte do livro X:

[...] And the self-sufficiency that is spoken of must belong most to the contemplative activity. For while a philosopher, as well as a just man or one possessing any other virtue, needs the necessities of life, when they are sufficiently equipped with things of that sort the just man needs people towards whom and with whom he shall act justly, and the temperate man, the brave man, and each of the others is in the same case, but the philosopher, even when by himself, can contemplate truth, and better the wiser he is; he can perhaps do so better if he has fellow workers, but still he is the most self-sufficient. [...].<sup>418</sup>

(V) A atividade contemplativa é fim em si mesma, já que dela nada resulta; ela é buscada tão somente por si mesma: “[...] And this activity alone would seem to be loved for its own sake; for nothing arises from it apart from the contemplating, while from practical activities we gain more or less apart from the action. [...]”<sup>419</sup>.

(VI) A felicidade parece estar relacionada a um estado de tranquilidade<sup>420</sup>, a uma espécie de ócio, visto que tal estado de tranquilidade se apresenta como o fim da maioria de nossas ações. Afinal, trabalhamos e empregamos nossos esforços a

<sup>417</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ’ ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὐλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι. [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177a 22 – 27.

<sup>418</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ’ ἂν εἴη· τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαῖον καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιοῦτοις ἰκανῶς κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ’ ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ’ αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον· βέλτιον δ’ ἴσως συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ’ ὅμως αὐταρκέστατος. [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177a 27 – 1177b 1.

<sup>419</sup> [trad. ROSS, W. D.]: δόξαι τ’ ἂν αὐτὴ μόνη δι’ αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ’ αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρεῖσθαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν. [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177b 1 – 4.

<sup>420</sup> σχολή.

fim de conquistar, ao menos para o futuro, esse estado de tranquilidade, de “paz”. Um dos exemplos empregados no texto é o da guerra: esta não possui seu fim em si mesma; ninguém promove guerras apenas para poder tomar parte nelas, pois seria algo absurdo. Antes, quem guerreira o faz com o objetivo de conquistar a paz. O mesmo pode ser dito da atividade política: o político lida com os desafios da administração pública com o intuito de prover o bem-estar de seus cidadãos.

[...] And happiness is thought to depend on leisure; for we are busy that we may have leisure, and make war that we may live in peace. [...] Warlike actions are completely so (for no one chooses to be at war, or provokes war, for the sake of being at war; anyone would seem absolutely murderous if he were to make enemies of his friends in order to bring about battle and slaughter); but the action of the statesman also is unleisurely, and aims – beyond the political action itself – at despotic power and honours, or at all events happiness, for him and his fellow citizens [...] <sup>421</sup>.

Em resumo, Aristóteles afirma que a atividade contemplativa parece possuir todos os pré-requisitos característicos do sumo bem: “[...] all the other attributes ascribed to the supremely happy man are evidently those connected with this activity, it follows that this will be the complete happiness of man [...]”<sup>422</sup>.

Por fim, o texto que compõe as últimas linhas do sétimo capítulo é dotado de uma beleza singular. Entre 1177b 26 e 1178a 8, o filósofo de Estagira discorre sobre o caráter “divinizante” da atividade contemplativa. Explicamo-nos: Aristóteles diz que o tipo de vida segundo a atividade descrita acima, isto é, segundo a contemplação da verdade, é muito superior ao nível humano, é muito elevado para o homem enquanto homem. Assim, o indivíduo que viver esse tipo de vida irá vivê-la não mediante suas faculdades humanas, mas na medida em que possui algo de divino dentro de si. Ademais, tal como esse “elemento divino” é superior ao composto<sup>423</sup>, isto é, às demais partes da alma, a atividade correspondente a ele será superior ao exercício das demais virtudes. Portanto, se, em comparação com

<sup>421</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν. [...] αἱ μὲν πολεμικαὶ καὶ παντελῶς (οὐδεὶς γὰρ αἰρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἔνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον· δόξαι γὰρ ἂν παντελῶς μαιφόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοντο)· ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχυρος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιημένη δυναστείας καὶ τιμᾶς ἢ τὴν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177b 4 – 6, 8 – 14.

<sup>422</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὲ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177b 22 – 25.

<sup>423</sup> Terence Irwin afirma que, por meio desta expressão, Aristóteles, muito provavelmente, está se referindo às partes da alma, e não ao composto corpo-alma. (Cf. IRWIN, 1999, p. 310 - Comentário à sua própria tradução da *Ética a Nicômaco*).

o ser humano, a razão é algo de divino, então a vida vivida de acordo com a razão é divina em comparação com a vida humana ordinária.

But such a life would be too high for man; for it is not in so far as he is man that he will live so, but in so far as something divine is present in him; and by so much as this is superior to our composite nature is its activity superior to that which is the exercise of the other kind of virtue. If reason is divine, then, in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human life. [...].<sup>424</sup>

Dando prosseguimento a essa linha de raciocínio, o Estagirita declara que não deveríamos nos acomodar e contentar-nos em levar uma vida no nível humano, dando ouvidos a quem nos aconselha a pensar em coisas humanas, uma vez que somos humanos, ou a pensar em coisas mortais, uma vez que somos mortais<sup>425</sup>. Pelo contrário, deveríamos empregar todos os nossos esforços em viver uma vida de acordo com o que há de melhor e superior em nós: “[...] we must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; [...]”<sup>426</sup>.

Há ainda, no capítulo 7, um último pronunciamento sobre a temática do prazer que contribui eficazmente com o ponto de vista aristotélico defendido tanto no livro VII como no livro X: ora, aquilo que é próprio à natureza de cada coisa é o que há de melhor e mais prazeroso para ela; dessa forma, para o homem, a vida de acordo com a razão é a melhor e a mais prazerosa.

[...] that which is proper to each thing is by nature best and most pleasant for each thing; for man, therefore, the life according to reason is best and pleasantest, since reason more than anything else *is* man. This life therefore is also the happiest.<sup>427</sup>

Tal pronunciamento responde satisfatoriamente ao questionamento com o qual Aristóteles encerra o segundo tratado sobre o prazer, isto é, a indagação a respeito do prazer próprio da espécie humana. Além disso, essa declaração está em pleno acordo com o que foi dito no capítulo 8 do livro I, em 1099a 24 – 25, a

<sup>424</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ’ ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἢ ἄνθρωπος ἐστὶν οὕτω βιώσεται, ἀλλ’ ἢ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετῆν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177b 26 – 31.

<sup>425</sup> Cf. Eth. Nic. X, 7, 1177b 31 – 33.

<sup>426</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· [...]. Eth. Nic. X, 7, 1177b 33 – 34.

<sup>427</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. Eth. Nic. X, 7, 1178a 5 – 8.

saber, que no conceito de εὐδαιμονία encontra-se o que há de melhor e mais prazeroso para o homem.

Antes de passarmos para os capítulos 8 e 9 do livro X, desejamos chamar a atenção do leitor para um problema sutil, o qual nem sempre é percebido por aqueles que se interessam pela discussão em torno do conceito de εὐδαιμονία no contexto da *Ética a Nicômaco*.

A partir de tudo o que foi exposto até o momento, torna-se facilmente perceptível a correlação existente entre os livros I e X do tratado endereçado a Nicômaco, sobretudo entre o capítulo 7 do primeiro livro e o capítulo 7 do décimo livro: no primeiro, Aristóteles considera como critério fundamental de sua investigação acerca da felicidade a noção de uma função própria do homem, a qual consiste na mais completa atividade da alma segundo a razão e de acordo com a virtude; no décimo, o Estagirita declara que tal função consiste na atividade contemplativa. Ora, como seria possível Aristóteles concluir que a felicidade humana consiste na contemplação, uma vez que tal atividade que não é, em *stricto sensu*, própria do homem, mas compartilhada com os deuses?

A esse respeito, em seu artigo *The Peculiar Function of Human Beings*, de 1979, Richard Kraut questiona-se do seguinte modo:

I want to raise the following question about this argument [isto é, o “Function Argument” de I 7]: Does it entail that our happiness does not consist in contemplation? After all, we share this activity with Aristotle’s god, and so it is not in any straightforward way peculiar to us. The function argument therefore appears to be committed to the conclusion that contemplation cannot even be part of man’s function or happiness. Is there some way for Aristotle to avoid this result? Or is Book X repudiating the function argument when it defends the view that happiness consists in contemplation?<sup>428</sup>

Kraut afirma que, até a época em que escreveu seu artigo, poucos estudiosos foram perspicazes o suficiente para perceberem essa possível inconsistência do pensamento aristotélico acerca da felicidade<sup>429</sup> – ou, se muitos a identificaram, optaram por não comprometerem-se a solucioná-la. Na visão do professor norte-americano, apenas um comentador atreveu-se a discorrer brevemente sobre o as-

<sup>428</sup> KRAUT, 1979, p. 467 – 468.

<sup>429</sup> Cf. *Ibid.*, p. 468.

sunto. Trata-se de Harold H. Joachim, em seu comentário de 1951 à *Ética a Nicômaco*.

Segundo Richard, Joachim concorda que a contemplação não seria, em sentido técnico, algo próprio do ser humano, mas isso não constituiria um problema à conclusão proposta por Aristóteles no capítulo 7 do livro X. Para Joachim, o “Function Argument”, desenvolvido no capítulo 7 do livro I, possui como objetivo determinar o segundo melhor tipo de vida possível, e não o primeiro:

[...] on his interpretation, the function argument’s search for the peculiarly human is only meant to determine what the second best life is. In I 7 Aristotle is merely concerning himself with the best *human* life – and this is not the same thing as the best life we can lead. The best human life is one that develops peculiarly human virtues – ethical qualities such as courage, temperance and justice – but it is only the second best option available to us. In X 7 – 8 Aristotle goes beyond the function argument, with its concern for the merely human, and he there seeks what man has in common with god – what is therefore not *idion* [peculiar] to man.<sup>430</sup>

A hipótese interpretativa sugerida por Harold Joachim parece, de fato, possuir alguma fundamentação textual, uma vez que Aristóteles encerra a descrição do “Function Argument” dizendo o seguinte: “[...] human good turns out to be activity of soul exhibiting virtue [...]”<sup>431</sup>. Contudo, mais à frente, em X 8, o filósofo declara que os bens humanos não são o melhor tipo de bens<sup>432</sup>.

Richard Kraut prontamente desconsidera a leitura proposta por Joachim alegando que seria incoerente pensar que o tipo de vida almejado por Aristóteles no capítulo 7 do livro I corresponda ao segundo melhor tipo de vida, ao invés do primeiro. Afinal de contas, o filósofo de Estagira repete insistentemente que o objeto de sua investigação consiste no sumo bem para o homem. Para Kraut, o erro de Joachim está fundamentado no significado atribuído pelo autor ao termo “humano”<sup>433</sup>, que o levou a interpretá-lo a partir de um único sentido. Kraut, por sua vez, afirma que ele teria sido empregado pelo Estagirita em dois sentidos distintos, como é típico da escrita aristotélica: no livro I, o termo “humano” teria sido empregado por Aristóteles em um sentido mais amplo, englobando tanto a dimen-

<sup>430</sup> KRAUT, 1979, p. 469.

<sup>431</sup> [trad. ROSS, W. D.]: [...] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν [...]. Eth. Nic. I, 7, 1098a 16 – 17.

<sup>432</sup> Cf. KRAUT, op. cit., p. 470.

<sup>433</sup> ἀνθρώπινος.

são prática como a teórica, o que incluiria a atividade contemplativa; no livro X, o mesmo termo teria sido empregado em um sentido mais estrito, concentrando-se tão somente nas atividades práticas e excluindo as teóricas<sup>434</sup>.

O estudioso norte-americano propôs, então, duas soluções para o aparente problema da contemplação enquanto atividade própria do ser humano, uma que admite ser pouco satisfatória e outra que considera ser mais convincente. Iniciemos pela primeira opção.

Segundo o acadêmico, uma determinada propriedade pode ser específica do ser humano ainda que outros seres sejam dotados de uma propriedade semelhante: “To begin, note that a property can be peculiar to human even if other beings have a similar property”<sup>435</sup>. Portanto, a primeira solução oferecida por Kraut consiste em diferenciar substancialmente a atividade contemplativa praticada pelos seres humanos daquela praticada pelos deuses, a fim de garantir ao homem a peculiaridade de sua atividade contemplativa, a qual, apesar de ser inferior a dos deuses, ainda seria especificamente humana:

Aristotle’s belief that there are two different kinds of contemplation means that although contemplation *simpliciter* is not peculiar to man, human contemplation is. When we contemplate we are doing something that qualitatively differs from every activity of every other being.<sup>436</sup>

De fato, em 1178b 21 – 28 e 1179a 24 – 28, Aristóteles parece precaver-se de declarar que a contemplação do homem e a dos deuses são essencialmente a mesma, insistindo tão somente em suas semelhanças.

Richard declara que seu raciocínio está fundamentado em evidências textuais do próprio *Corpus Aristotelicum*. Por exemplo: Aristóteles considera as virtudes morais e a virtude intelectual da sabedoria prática como algo próprio do homem<sup>437</sup>, mas garante que, ainda assim, alguns animais possuem qualidades semelhantes à coragem, à temperança e à sabedoria prática humanas<sup>438</sup>. Segundo Kraut, tal comparação aplica-se igualmente à relação entre homens e deuses, permitindo-

<sup>434</sup> Cf. KRAUT, 1979, p. 470.

<sup>435</sup> Ibid., p. 472.

<sup>436</sup> Ibid., p. 473.

<sup>437</sup> Cf. De An. 414b 18 – 19, 429a 6; Eth. Nic. 1145a 25 – 27, 1178b 10 – 23; Pol. 1253a 15 – 18.

<sup>438</sup> Cf. Hist. An. 588a 18 – 588b 3; Gen. An. 753a 11; Metaph. 980b 20 – 27; Eth. Nic. 1141a 26 – 28, 1149b 31 – 32.

nos concluir que a atividade contemplativa é própria do homem ainda que ela seja semelhante à dos deuses.

[...] And this allows him to hold that man's contemplation is peculiar to him even though god also contemplates. For between human and divine contemplation, as between the virtue of men and beasts, there is difference as well as similarity. Aristotle is very careful in X 7 – 8 never to say that man's contemplation and god's are precisely the same activity. Rather, he confines himself to the point that a similarity exists between them.<sup>439</sup>

Entretanto, como alertou previamente, o autor está ciente das limitações de sua primeira solução. Ele mesmo elenca duas objeções que poderiam ser levantadas frente a sua argumentação – às quais acrescentamos uma terceira de nossa autoria:

(I) Se, hipoteticamente, fosse possível a um determinado indivíduo, pelo menos por um instante, ultrapassar suas limitações humanas e participar diretamente na contemplação divina, ele estaria obrigado a não tomar parte nela, uma vez que seria algo próprio dos deuses, e não dos homens. Ora, segundo o “Function Argument”, a ideia de εὐδαιμονία consiste em algo que seja próprio do ser humano. Portanto, com o intuito de alcançar a felicidade, o sujeito em questão estaria proibido de tomar parte no melhor tipo de vida possível a ele naquele momento – isto é, na contemplação divina –, estando obrigado a contentar-se com um tipo de vida inferior – isto é, a contemplação humana –, o que seria absurdo<sup>440</sup>.

(II) Como veremos ao abordarmos o capítulo 8, Aristóteles, em 1178b 7 – 18, afirma que nos deuses não estão presentes as virtudes morais. Ora, por que motivo, então, a função própria do ser humano não poderia consistir no exercício de tais virtudes, já que elas seriam, mais do que a contemplação, algo próprio da espécie humana<sup>441</sup>?

(III) Inicialmente, Kraut declarou que uma determinada propriedade pode ser específica de um ser ainda que outros seres sejam dotados de uma propriedade semelhante. O exemplo empregado por ele diz respeito à semelhança existente entre algumas virtudes propriamente humanas e o comportamento de alguns animais. Considerando tais virtudes humanas como (a) e o comportamento animal

<sup>439</sup> KRAUT, 1979, p. 472.

<sup>440</sup> Cf. Ibid., p. 473.

<sup>441</sup> Cf. Ibid., 473 – 474.

como (b), dizemos que a propriedade em questão é própria de (a), mas não de (b), que apenas se assemelha a (a). Ora, transpondo esse raciocínio para a comparação feita por Kraut entre a contemplação divina (A) e a contemplação humana (B), estaríamos obrigados a dizer que a atividade contemplativa é própria de (A), e não de (B), que apenas se assemelha a (A). O pensamento de Kraut, portanto, resultaria na seguinte analogia: a contemplação divina (A) está para a contemplação humana (B), assim como o exercício das virtudes (a) está para o comportamento animal (b). Isso inviabilizaria a tese de que a contemplação humana pode ser específica do homem ainda que se assemelhe à contemplação divina.

A segunda solução oferecida por Richard Kraut – aquela que, para ele, seria a mais satisfatória – apoia-se no que o autor chamou de “peculiaridade absoluta e relativa”.

Segundo essa outra hipótese interpretativa, a chave de leitura para o “Function Argument” está localizada em *Tópicos* I, 5, 102a 16 – 30, onde o Estagirita distingue dois modos de uma qualidade ser peculiar a um determinado ente ou grupo: absolutamente<sup>442</sup> ou relativamente<sup>443</sup>.

A property is something which does not indicate the essence of a thing, but yet belongs to that thing alone, and is predicated convertibly of it. Thus it is a property of man to be capable of learning grammar; for if he is a man, then he is capable of learning grammar, and if he is capable of learning grammar, he is a man. For no one calls anything a property which may possibly belong to something else, e.g. sleep in the case of man, [...]. That is to say, if any such thing were actually to be called a property, it will be called not a property absolutely, but a temporary or a relative property; for being on the right hand side is a temporary property, while two-footed is a relative property; e.g. it is a property of man relatively to a horse and a dog. [...].<sup>444</sup>

<sup>442</sup> ἄπλως. Para uma explicação desse termo, ver nota 277.

<sup>443</sup> προς τι. Por oposição a ἄπλως, possui o sentido de “em relação a algo”, “de maneira qualificada, não-absoluta”.

<sup>444</sup> [trad. PICKARD-CAMBRIDGE, W. A.]: Ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος. οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν· εἰ γὰρ ἀνθρώπος ἐστὶ, γραμματικῆς δεκτικός ἐστὶ, καὶ εἰ γραμματικῆς δεκτικός ἐστὶν, ἀνθρώπος ἐστὶν. οὐθεὶς γὰρ ἴδιον λέγει τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλῳ ὑπάρχειν, οἷον τὸ καθεύδειν ἀνθρώπῳ, [...]. εἰ δ' ἄρα τι καὶ λέγοιτο τῶν τοιούτων ἴδιον, οὐχ ἄπλωσ ἀλλὰ ποτὲ ἢ πρὸς τι ἴδιον ῥηθήσεται· τὸ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν εἶναι ποτὲ ἴδιόν ἐστι, τὸ δὲ δίπουν πρὸς τι ἴδιον τυγχάνει λεγόμενον, οἷον τῷ ἀνθρώπῳ πρὸς ἵππον καὶ κύναι. [...]. Top. I, 5, 102a 16 – 30.

No fragmento supracitado, Aristóteles afirma que uma determinada propriedade pode não pertencer a um ser ou grupo absolutamente, mas pode pertencer a ele relativamente. Por exemplo: ser bípede não é uma qualidade que pertence ao homem absolutamente, exclusivamente, já que outros animais também são bípedes, mas, em relação ao cavalo e ao cão, essa qualidade é própria do homem. A partir disso, Kraut se questiona: em que sentido o adjetivo ἴδιος – isto é, “peculiar”, “próprio” – teria sido empregado pelo Estagirita no texto do livro I? De maneira absoluta ou relativa?

Now, since “peculiar” can be used in either of these two ways, it is important for us to ask which is meant in I 7 of the *Ethics*. We cannot simply assume that Aristotle has absolute peculiarity in mind. For he nowhere says that whenever *idion* is unaccompanied by either *haplos* or *pros ti*, the former must be supplied. We must let the context decide.<sup>445</sup>

Richard Kraut sustenta que o sentido em que ἴδιος fora empregado por Aristóteles na descrição do “Function Argument” corresponde ao sentido relativo: “Does Aristotle require that the highest good be absolutely peculiar to man, or need it only be peculiar with respect to some group? Several points suggest the latter”<sup>446</sup>. Isso nos leva a uma segunda pergunta: relativo a quem? Resposta: às formas de vida inferiores da *scala naturae*, a saber, às plantas e aos demais animais. Kraut assim argumenta por três motivos:

(I) No texto que compõe o “Function Argument”, após ter declarado que ao homem corresponde uma função que lhe é própria, Aristóteles passa a investigá-la partindo da comparação entre o ser humano e outras formas de vida – as plantas e os animais –, mas não menciona os deuses. Para Kraut, o contexto estaria nos indicando o grupo de indivíduos com os quais Aristóteles está trabalhando, o “recorte da realidade” que está sendo objeto de sua investigação. Assim, o texto parece apontar mais para o sentido relativo do termo ἴδιος do que para o sentido absoluto. Afinal, se Aristóteles estivesse buscando o que é próprio do homem em sentido absoluto, com certeza teria incluído os deuses entre os elementos de sua comparação<sup>447</sup>.

---

<sup>445</sup> KRAUT, 1979, p. 475.

<sup>446</sup> Ibid., p. 475.

<sup>447</sup> Cf. Ibid., p. 475.

(II) No capítulo 13 do livro I, quando o filósofo de Estagira se pronuncia a respeito das faculdades da alma e se refere à parte não-racional, mais especificamente quando se refere às faculdades de nutrição e crescimento, diz que elas são comuns. Mas comuns a quem? O texto grego não apresenta complemento algum. David Ross, por exemplo, a partir do que indica o contexto, acrescenta em sua tradução “[...] to all species”<sup>448</sup>. Segundo Kraut, tal acréscimo parece correto, uma vez que as faculdades em questão não pertencem aos deuses. Sendo assim, novamente o contexto nos indicaria o grupo de indivíduos que estariam sendo levados em consideração por Aristóteles<sup>449</sup>.

(III) Por fim, com o propósito de sustentar que o Estagirita emprega o adjetivo ἴδιος em sentido relativo em I 7, o acadêmico afirma ser necessário voltarmos nosso olhar à obra *De Anima*, exatamente para 414a 29 – 414b 3 e 414b 16 – 19 – passagens citadas anteriormente quando abordamos a noção de *scala naturae* aristotélica. Em tais passagens, Aristóteles atribui ao homem, bem como aos “seres superiores”, a especificidade da razão, agrupando-os em um mesmo conjunto e comparando-os com as formas de vida inferiores. Portanto, em I 7, quando investiga a função própria do ser humano, o conceito de “homem” estaria sendo empregado por Aristóteles enquanto membro participante deste grupo superior, caracterizado pela posse do elemento racional<sup>450</sup>.

Portanto, segundo Richard Kraut, não seria possível acusar Aristóteles de ter cometido alguma incoerência ao identificar a felicidade humana à atividade contemplativa.

Encerramos, aqui, nosso comentário ao capítulo 7 do livro X. Passemos, agora, aos dois últimos capítulos deste mesmo livro.

O capítulo 8 é também de grande importância para a discussão em torno da noção de εὐδαιμονία; contudo, não apresenta significativos pronunciamentos a respeito do conceito de ἡδονή. O mesmo ocorre com o capítulo 9. Portanto, não nos aprofundaremos em seus conteúdos como fizemos com os capítulos 6 e 7, já que o nosso propósito consiste em examinar a possível contribuição dos discursos

<sup>448</sup> Cf. Eth. Nic. I, 13, 1102b 3.

<sup>449</sup> Cf. KRAUT, 1979, p. 475.

<sup>450</sup> Cf. Ibid., p. 475.

sobre a felicidade para o tema do prazer. Apresentaremos apenas um breve resumo dos pensamentos neles contidos.

No capítulo 8, Aristóteles discorre sobre a superioridade da vida contemplativa em relação aos demais tipos de vida. A importância deste capítulo se deve, de modo especial, ao fato de, nele, o Estagirita pronunciar-se acerca do papel desempenhado pelos bens exteriores no itinerário ético proposto até então. Em momentos distintos do texto, Aristóteles parece ora atribuir à atividade contemplativa um papel de destaque frente às demais realidades da vida humana, ora parece conferir aos bens exteriores um valor equivalente ao da contemplação no alcance da felicidade. Esses dois posicionamentos correspondem, respectivamente, ao que alguns comentadores denominaram de “sentido exclusivista” e “sentido inclusivista” do conceito de εὐδαιμονία<sup>451</sup>. O sentido exclusivista pode ser observado, por exemplo, em 1178a 9 – 23, 1178b 6 – 31 e 1179a 24 – 33; o sentido inclusivista, por sua vez, pode ser observado em 1178a 23 – 1178b 6 e 1178b 32 – 1179a 24, além de também estar presente no capítulo 8 do livro I, em 1099a 31 – 1099b 7. Grande é o debate, entre os estudiosos do pensamento aristotélico, acerca do valor atribuído pelo filósofo à atividade contemplativa frente a outras dimensões da existência humana, o que proporcionou o surgimento, ao longo das últimas décadas, de uma extensa bibliografia secundária sobre o tema.

Por fim, no capítulo 9, Aristóteles fala sobre a importância da política para que o itinerário ético proposto por ele até aqui possa ser posto em prática e seu fim alcançado pelos homens. Recordemo-nos que, ainda no início da *Ética a Nicômaco*, nos capítulos 2 e 3 do livro I, o Estagirita havia se pronunciado a respeito da ciência política e sua relação com o âmbito ético. Com isso, o capítulo em questão assume a responsabilidade de realizar a transição entre o pensamento ético e político do filósofo. Vejamos como essa transição é feita.

No início do nono capítulo, tendo discutido ao longo de toda a obra sobre as virtudes, a amizade, o prazer e a felicidade, o filósofo de Estagira questiona-se se o seu programa investigativo teria sido suficientemente concluído. A resposta é negativa: ainda não. E por quê?

---

<sup>451</sup> Cf. JOST, 2014, p. 418, nota 18.

Ainda nas primeiras linhas desta dissertação, fizemos o esforço de informar ao leitor o lugar que a ética ocupa dentro do sistema aristotélico, ou seja, a parte ocupada pela ética no todo do pensamento de Aristóteles. Vimos que a ética é parte integrante das ciências ditas práticas. Portanto, o propósito de toda a investigação ética empreendida por Aristóteles até então não consiste em meras especulações teóricas, mas visa um fim prático. Sendo assim, Aristóteles queixa-se por perceber que, embora tenha finalizado seu pronunciamento acerca da εὐδαιμονία, seu discurso ainda está marcado por um caráter nitidamente teórico, carecendo de sua dimensão prática. Para o Estagirita, não basta que seus interlocutores tomem conhecimento do itinerário ético por ele proposto até este momento; é preciso que eles o coloquem em prática<sup>452</sup>.

Longe de condenar ou menosprezar os pressupostos teóricos por ele mesmo apresentados, Aristóteles admite e reafirma sua importância. Todavia, declara que o conhecimento teórico, os argumentos, são suficientes para encorajar, estimular, aqueles que, por terem sido bem educados, são naturalmente inclinados à virtude. Infelizmente, o filósofo percebe que esse não é caso da maior parte dos homens, os quais, orientados pelo mecanismo animal de fuga da dor e busca do prazer, se abstêm das más ações não por considerá-las más, mas pelo medo da punição<sup>453</sup>. A partir disso, Aristóteles se pronuncia acerca da importância de se educar os mais novos, desde a mais tenra idade, nos caminhos da virtude, bem como da importância de se orientar o comportamento dos que não as adquiriram. Para que ambos os propósitos obtenham êxito, as leis adquirem papel fundamental:

But it is difficult to get from youth up a right training for virtue if one has not been brought up under right laws; for to live temperately and hardily is not pleasant to most people, especially when they are young. For this reason their nurture and occupations should be fixed by law; for they will not be painful when they have become customary. But it is surely not enough that when they are young they should get the right nurture and attention: since they must, even when they are grown up, practise and be habituated to them, we shall need laws for this as well, and generally speaking to cover the whole of life; for most people obey necessity rather than argument, and punishments rather than the sense of what is noble.<sup>454</sup>

<sup>452</sup> Cf. Eth. Nic. X, 9, 1179a 33 – 1179b 4.

<sup>453</sup> Cf. Ibid., 1179b 4 – 16.

<sup>454</sup> [trad. ROSS, W. D.]: ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιοῦτοις τραφέντα νόμοις· τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις.

De fato, a importância da ciência política para a ética fica ainda mais evidente a partir do que Aristóteles afirma nas últimas linhas da *Ética a Nicômaco*:

Now our predecessors have left the subject of legislation to us unexamined; it is perhaps best, therefore, that we should ourselves study it, and in general study the question of the constitution [...]. First, then, if anything has been said well in detail by earlier thinkers, let us try to review it; then in the light of the constitutions we have collected let us study what sorts of influence preserve and destroy states, and what sorts preserve or destroy the particular kinds of constitution, and to what causes it is due that some are well and others ill administered. When these matters have been studied we shall perhaps be more likely to see with a comprehensive view which constitution is best, and how each must be ordered, and what laws and customs it must use, if it is to be at its best. Let us make a beginning of our discussion.<sup>455</sup>

Por fim, retomando o tema do prazer propriamente dito, julgamos que os poucos pronunciamentos feitos por Aristóteles a respeito do prazer em seus discursos sobre a felicidade – seja no do livro I, seja no do livro X – contribuem com seu propósito de refutar as teses anti-hedonistas acerca do prazer em ambos os tratados sobre o tema existentes na *Ética a Nicômaco*. De fato, nos discursos sobre o conceito de εὐδαιμονία, não há pronunciamentos feitos pelo filósofo quanto à noção de prazer enquanto ἐνέργεια, γένεσις ou κίνεσις; entretanto, recordemos que todos esses conceitos foram abordados por Aristóteles, tanto no livro VII como no livro X, com o intuito de combater o pensamento daqueles que atribuíam um caráter negativo ao conceito de ἡδονή. A partir de suas conclusões acerca do conceito de εὐδαιμονία, é possível afirmar que o filósofo de Estagira resguarda a bondade do prazer e assegura sua presença em uma vida realizada.

---

διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφήν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα. οὐχ ἰκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. Eth. Nic. X, 9, 1179b 30 – 1180a 5.

<sup>455</sup> [trad. ROSS, W. D.]: παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας [...]. πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρήσει τὰ ποῖα σφύζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἐκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τούναντιον πολιτεύονται. θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποῖα πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἐκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη. λέγομεν οὖν ἀρξάμενοι. Eth. Nic. X, 9, 1181b 12 – 23.

## 5 Conclusão

A partir de tudo o que expusemos na presente dissertação, desejamos, agora, apresentar os resultados obtidos em nossa pesquisa. Tais resultados consistem em duas considerações: (I) a primeira diz respeito à correlação existente entre os dois “tratados sobre o prazer” localizados na *Ética a Nicômaco*; (II) a segunda corresponde à relação existente entre o “segundo tratado sobre o prazer”, exposto no livro X, e os discursos sobre o conceito de εὐδαιμονία elaborados nos livros I e X da mesma obra.

No que se refere à primeira consideração, desde o início deste trabalho – mais especificamente, desde o subcapítulo 2.2, onde o debate em torno dos livros comuns à *Ética a Nicômaco* e à *Ética a Eudemo* foi apresentado – esclarecemos que não tínhamos a pretensão de solucionar o tradicional impasse acerca do local originário do livro VII, onde encontra-se inserido o “primeiro tratado sobre o prazer”; afinal de contas, estudiosos muito mais capacitados dedicaram esforço e tempo para tratar desse assunto. Também não foi nossa intenção elaborar um trabalho comparativo entre as abordagens feitas em ambas as *Éticas* sobre o tema do prazer. Nosso objetivo foi singelo: como, desde a antiguidade, a *Ética a Nicômaco* é conhecida por sua atual composição em dez livros, optamos por analisar os dois “tratados sobre o prazer” enquanto inseridos apenas no contexto da *Ética a Nicômaco* a fim de evidenciar suas diferenças.

A conclusão a que chegamos é a seguinte: de fato, ambos os textos revelam-se como discussões independentes sobre o tema do prazer, e consideramos o pensamento exposto em X 1 – 5 mais refinado e aprofundado do que aquele exposto em VII 11 – 14. No livro VII, Aristóteles apenas menciona e introduz sua clássica associação entre os conceitos de ἡδονή e ἐνέργεια, definindo o prazer como atividade, sem fornecer posteriores esclarecimentos. Talvez isso possa ser explicado pelo fato de ele, aparentemente, não ter tido a intenção de elaborar um tratado sistemático sobre a natureza do prazer, mas pelo caráter dialético da discussão,

cujo objetivo era, antes de tudo, combater e refutar as opiniões contrárias à bondade do prazer. Isso nos obriga – se quisermos compreender melhor o significado da associação feita entre ἡδονή e ἐνέργεια – a recorrer ao pensamento exposto no livro X. Nele, apesar de, nos três primeiros capítulos, o Estagirita igualmente possuir o objetivo de combater as teses contrárias ao prazer, a partir do quarto capítulo o filósofo se propõe a expor suas próprias conclusões sobre o assunto. Por esse motivo, encontramos, em X 4 – 5, melhores esclarecimentos a respeito da definição de prazer enquanto atividade.

Quanto à segunda consideração, julgamos que a segunda discussão sobre o prazer, aquela mesma do livro X, encontra-se melhor inserida no contexto da *Ética a Nicômaco* como um todo. Isso ocorre devido a sua nítida conexão com as investigações empreendidas nos livros I e X da mesma obra a respeito do conceito de εὐδαιμονία. Da mesma forma, cremos que os pronunciamentos feitos por Aristóteles sobre o prazer no contexto de suas investigações acerca da felicidade humana contribuem eficazmente para corroborar o ponto de vista defendido pelo filósofo em seus dois “tratados sobre o prazer” propriamente ditos, a saber, o caráter de bondade do prazer e sua presença em uma vida realizada.

## 6

### Referências Bibliográficas:

#### 6.1. Fontes primárias:

##### I) Aristóteles:

###### a) Ética a Nicômaco:

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Tradução de W. D. Ross. Introdução e notas de Lesley Brown. New York: Oxford University Press, 2009 (Tradução primeiramente publicada como parte da obra *The Works of Aristotle translated into English*, v. 9, de 1925. A tradução de 1925 foi revisada por J. O. Urmson e J. L. Ackrill, em 1973, e publicada na coleção *World's Classics*, de 1980. Posteriormente, foi novamente revisada, desta vez por Lesley Brown, e publicada como parte da coleção *Oxford World's Classics*, de 2009).

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Tradução, introdução, notas e glossário de T. H. Irwin. 2. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Tradução e edição de R. Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (Tradução pertencente à coleção *Cambridge Texts in the History of Philosophy*).

**Texto grego:** BYWATER, I. (Ed.). **Aristotelis Ethica Nicomachea**. New York: Cambridge University Press, 2010 (Versão digital da 1ª edição de 1890, publicada pela editora E Typographeo Clarendoniano).

###### b) Ética a Eudemo:

ARISTOTLE. Eudemian Ethics. Tradução de J. Solomon. In: BARNES, J. (Ed.). **The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**, - One Volume Digital Edition. Princeton: Princeton University Press, 2014 (A tradução da versão digital em volume único das obras completas de Aristóteles corresponde à tradução padrão da 1ª edição de *The Complete Works of Aristotle*, de 1984).

**Texto grego:** WALZER, R. R.; MINGAY, J. M. **Aristotelis Ethica Eudemia**. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1991.

**c) Metafísica:**

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de G. Reale e M. Perine. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014 (Edição bilíngue Grego-Português).

**d) Tópicos:**

ARISTOTLE. Topics. Tradução de W. A. Pickard-Cambridge. In: BARNES, J. (Ed.). **The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**, - One Volume Digital Edition. Princeton: Princeton University Press, 2014 (A tradução da versão digital em volume único das obras completas de Aristóteles corresponde à tradução padrão da 1ª edição de *The Complete Works of Aristotle*, de 1984).

**e) De Anima:**

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Tradução de A. M. Lobo. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010 (Tradução pertencente à coleção *Obras Completas de Aristóteles*, v. III, tomo I).

**f) Física:**

ARISTOTLE. Physics. Tradução de R. P. Hardie e R. K. Gaye. In: BARNES, J. (Ed.). **The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**, - One Volume Digital Edition. Princeton: Princeton University Press, 2014 (A tradução da versão digital em volume único das obras completas de Aristóteles corresponde à tradução padrão da 1ª edição de *The Complete Works of Aristotle*, de 1984).

**II) Platão:****a) Filebo:**

PLATÃO. **Filebo**. Tradução, apresentação e notas de F. Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012 (Edição bilíngue Grego-Português).

**b) Protágoras:**

PLATO. Protagoras. Tradução de S. Lombardo e K. Bell. In: COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (Ed.). **Plato: Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

c) **Górgias:**

PLATO. Gorgias. Tradução de D. J. Zeyl. In: COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (Ed.). **Plato: Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

**6.2. Fontes secundárias:**

ACHTENBERG, D. The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. **Ancient Philosophy**, v. 9, n. 1, p. 37 – 47, 1989.

BARNES, Jonathan. Aristotle and the Methods of Ethics. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 34, n. 133/134, p. 490 – 511, 1980.

BARNEY, R. Aristotle's Argument for a Human Function. In: SEDLEY, D. (Ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. XXXIV, 2008, p. 293 – 322.

BERTI, E. **Estrutura e Significado da Metafísica de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.

BOBONICH, C. Aristotle's Ethical Treatises. In: KRAUT, R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 12 – 36.

BROADIE, S. **Ethics with Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1991.

BURNET, J. **The Ethics of Aristotle**. London: Methuen, 1900.

CASE, T. Aristotle. In: **Encyclopaedia Britannica**, 11th ed., v. 2, slice 5, 1910, p. 501 – 522.

COOPER, J. M. **Reason and Human Good in Aristotle**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1986.

COOPER, J. M. The *Magna Moralia* and Aristotle's Moral Philosophy. **The American Journal of Philology**, v. 94, n. 4, p. 327 – 349, 1973.

FREDE, D. Desintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*. In: KRAUT, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Plato**. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 425 – 463.

HARTE, V. The *Nicomachean Ethics* on Pleasure. In: POLANSKY, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics**. New York: Cambridge University Press, 2014, p. 288 – 318.

HUTCHINSON, D. S. Ethics. In: BARNES, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle**. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 195 – 232.

IRWIN, T. H. **Aristotle's First Principles**. Oxford: Clarendon Press, 1988.

JAEGER, W. **Aristotle: Fundamentals of the History of His Development**. Tradução de Richard Robinson. 2. ed. London: Oxford University Press, 1948 (1ª edição alemã publicada em 1923; 1ª edição inglesa publicada em 1934).

JOST, L. The *Eudemian Ethics* and Its Controversial Relationship to the *Nicomachean Ethics*. In: POLANSKY, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics**. New York: Cambridge University Press, 2014, p. 410 – 427.

KENNY, A. **Aristotle on the Perfect Life**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

KENNY, A. **The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2016 (1ª edição publicada em 1978).

KRAUT, R. The Peculiar Function of Human Beings. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 9, n. 3, p. 467 – 478, 1979.

PAKALUK, M. **Aristotle's Nicomachean Ethics: an Introduction**. New York: Cambridge University Press, 2005.

REALE, G. **Metafísica de Aristóteles III: Sumários e Comentários**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REEVE, C. D. C. Beginning and Ending with *Eudaimonia*. In: POLANSKY, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics**. New York: Cambridge University Press, 2014, p. 14 – 33.

RICHARDS, H. Burnet's Ethics of Aristotle. **The Classical Review**, v. 15, n. 1, p. 58 – 61, 1901.

VAN RIEL, G. **Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists**. Leiden: Brill, 2000.

VLASTOS, G. **Socrates: Ironist and Moral Philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

ZILLIG, R. Dialética e o Método da Ética em Aristóteles. **Journal of Ancient Philosophy** (Eng. ed.), São Paulo, v. 12, n. 1, p. 129 – 172, 2018.

ZINGANO, M. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. In: SEDLEY, D. (Ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. XXXII, 2007, p. 297 – 330.

### 6.3. Outras fontes:

**Dicionário:** LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **Liddell and Scott's Greek-English Lexicon**. New Supplement added edition. Oxford: Clarendon Press, 1996.