

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO**

PRAZER, DESEJO E RAZÃO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

SIMONE TERESINHA VEDANA

**CAXIAS DO SUL
2015**

SIMONE TERESINHA VEDANA

PRAZER, DESEJO E RAZÃO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da UCS – Universidade de Caxias do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli.

Caxias do Sul

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

V414p Vedana, Simone Teresinha, 1980-
Prazer, desejo e razão na ética aristotélica / Simone Teresinha Vedana. –
2015.

90 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2015.

Orientação: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli.

1. Ética. 2. Prazer. 3. Razão. 4. Virtudes. 5. Felicidade. 6. Aristóteles I.
Título.

CDU 2.ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Prazer	17.023.34
3. Razão	165.63
4. Virtudes	179.9
5. Felicidade	17.023.34
6. Aristóteles	17ARISTÓTELES

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Paula Fernanda Fedatto Leal – CRB 10/2291



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“Prazer, Desejo e Razão na Ética Aristotélica”

Simone Teresinha Vedana

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 14 de agosto de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Paulo César Nodari
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos
Universidade Federal de Pelotas

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao dono da mais elevada fonte de sabedoria, justiça, amor e demais virtudes, pois esse Ser supremo supera todas as formas de excelência. Refiro-me a Deus e a Ele apresento todos os meus projetos antes mesmo de começá-los.

De modo particular agradeço também :

- ao professor Dr. Idalgo José Sangalli, por sua dedicação e disponibilidade em orientar esta dissertação;

- ao Professor Dr. João Carlos Brum Torres, por sua compreensão com os imprevistos surgidos no decorrer deste trabalho;

-ao professor Dr. Paulo Cesar Nodari, por participar da banca de qualificação e por contribuir com sugestões;

- à Daniela Bortoncello, por ter prestado, solidariamente, esclarecimentos referentes ao curso, ainda antes da inscrição e no decorrer das aulas e das orientações.

Não poderia deixar de manifestar também a minha gratidão aos meus amigos Iimgard Müller, Maltio Müller, Maria de Lurdes Rodrigues de Matos e Wilma Dotti, por considerá-los pessoas virtuosas, pois neles encontro qualidades que assim os definem segundo a obra aristotélica aqui abordada. Agradeço a eles pela generosidade, amabilidade e sincera amizade nos momentos em que somente os verdadeiros amigos se fazem presentes.

RESUMO

O presente trabalho objetiva examinar a formação do caráter humano segundo suas fontes de prazer, desejo e razão através do estudo e análise da teoria das virtudes aristotélicas. O problema proposto consiste em compreender em que medida a parte da alma irracional comandada pelos desejos contribui ou não na formação do caráter humano, e como eles se relacionam com a parte racional da alma, abordada na *Ética Nicomaquéia*. Nessa perspectiva, destaca-se a importância das sensações prazerosas e dolorosas na distinção e identificação do bem e do mal moral procurando entender os tipos de desejos e prazeres do corpo e da alma e, ainda, o papel deles na prática das virtudes morais e intelectuais. A partir da exposição dos desejos virtuosos e viciosos, evidencia-se a necessidade de aprender a desejar corretamente como condição necessária para a aquisição da sabedoria prática do homem prudente e virtuoso. O desfecho do estudo tenta esclarecer o domínio da razão sobre os desejos, e a influência da razão para a busca do maior bem a partir do que a teoria aristotélica compreende ser a felicidade.

Palavras-chave: prazer, desejo, razão, *phronesis*, virtude, felicidade.

ABSTRACT

This paper proposes to examine the formation of human character according to its sources of pleasures, desires and reason for the study and analysis of the Aristotelian virtues theory. The proposed problem consists to understand in which measure the irrational part of the soul headed by desires, contributes or not in the formation of human character and how it relates to the rational part of the soul, according to the Nicomachean Ethics. From this perspective, it highlights the importance of pleasurable and painful sensations in the distinction and identification of good and bad moral and seeks to understand the types of desires and pleasures of the body and of the soul and also, their role in the practice of moral and intellectual virtues. From this exhibition of the virtuous and vicious desires, it points the need to learn to wish correctly, as a necessary condition for the practical knowledge performance of the prudent and virtuous man. The study denouement tries to clarify the domain of the soul over the desires and the influence of the reason for the pursuit of the greater good, Aristotelian theory understands to be happiness.

Keywords: *pleasure, desire, reason, phronesis, virtue, happiness.*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 O PRAZER NA VIDA HUMANA	133
2.1 O ponto de partida: prazer e dor	133
2.2 Os tipos de desejos e de prazeres do corpo e da alma	212
2.3 A crítica aristotélica as concepções de prazer de <i>Eudoxos e Speusipos</i>	29
3 O LUGAR DOS DESEJOS NA FORMAÇÃO DO CARÁTER	366
3.1 Os desejos virtuosos e os viciosos	366
3.2 A necessidade de aprender a desejar corretamente	48
4 A ARTICULAÇÃO ENTRE DESEJO E RAZÃO	56
4.1 O domínio da razão sobre o desejo das paixões	56
4.2 A felicidade depende do tipo de relação entre o desejo e a razão	77
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	89

1 INTRODUÇÃO

Teorias filosóficas e estudos recentes têm procurado entender as virtudes descritas na reflexão ética de Aristóteles como uma alternativa para as lacunas e a crescente crise de valores da sociedade contemporânea. Não é somente a procura por livrar-se do sofrimento humano que os clássicos são estudados, mas principalmente para compreender melhor essas teorias filosóficas propostas e a nossa condição de vida humana atual.

Nessa perspectiva, para além das abordagens das éticas deontológicas e consequencialistas, buscam-se compreender tanto a abordagem filosófica da ética das virtudes quanto a importância das virtudes humanas, sem desconsiderar a existência das patologias psíquicas e os desvios de condutas e de personalidade enquanto sujeito moral e ético que atua segundo o prazer, a emoção e a razão.

Toda ação, virtuosa ou não, moralmente louvável ou viciosa, pode possuir formas de prazer segundo suas qualidades em relação às diferentes características de cada pessoa. A aspiração da felicidade é o que qualquer pessoa saudável, ou dentro de certo grau de normalidade, busca ao longo de sua vida. Em sua obra *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles reflete e argumenta que a felicidade é o valor mais elevado e almejado na vida humana, facilmente aceito por todos, embora o consenso não pareça ser possível sobre qual tipo de vida realiza tal condição. Ao demonstrar que existe uma relação entre o prazer, as virtudes e os diferentes tipos de vidas (viver nos prazeres ou viver na prática das virtudes políticas ou viver na contemplação filosófica) e, também, em relação às características pessoais e às aspirações de cada ser humano permitem posicionar a ética de Aristóteles no debate contemporâneo.

Tanto na esfera da ação ética como na atividade intelectual, a vida feliz parece estar relacionada com a vida do homem virtuoso. Existe, entretanto, uma relação ética entre o prazer e a dor no sujeito virtuoso, candidato à vida feliz, que certamente diferencia essa pessoa das demais. A forma com que ela se relaciona com o prazer é de fundamental importância para a compreensão ética a respeito do desejo

A relação entre desejo e prazer é fundamental para a compreensão das ações morais. Existe uma relação entre as diversas formas humanas em desejar o bem e buscar o adequado prazer com um fim bom, correto e justo. O modo como o indivíduo atua em relação aos desejos e o domínio sobre os prazeres e as paixões irão estabelecer certos parâmetros de conduta moral. A forma humana de conduzir os sentimentos e as ações, seja pelo domínio dos

prazeres e das paixões sobre o indivíduo, seja pelo domínio racional sobre essa parte passional da alma, juntamente com a sua adequada condução e forma de obter prazer e de desejar, ou de apaixonar-se pelo objeto nobre ou não são aspectos que irão determinar o caráter do ser humano na classe dos vícios ou das virtudes. Evidentemente que tudo isso em estreita sintonia com o *ethos* sociopolítico da comunidade.

No comportamento moral, segundo a teoria aristotélica, destaca-se a influência racional sobre os prazeres e as paixões. Compreender o exercício da razão no comando e orientação da vida traz em si um forte argumento para a relevância do estudo não só da decisão racional, mas principalmente da importância do desejo bem orientado aos fins corretos e justos para a compreensão ética do ser humano.

Considerando a diferença entre as duas partes da alma, a apetitiva e a racional, Aristóteles encontra na alma racional a faculdade científica ou especulativa e a faculdade calculativa ou prática, conforme a concepção de alma aristotélica. O que trataremos neste estudo é a forma com que a reta razão, enquanto *phronesis*, influencia e determina a ação e a conduta na realização das virtudes morais, sempre relacionada às diferentes espécies de paixões e prazeres.

A abordagem do presente trabalho versa sobre os conceitos éticos principais da obra *Ética Nicomaquéia*. Considerando os estudos de Aristóteles como alicerce para o entendimento das disposições morais e intelectuais e a sua teoria da ação moral, a análise visa a aprofundar o tema sobre o prazer, o desejo e a razão na ética das virtudes aristotélicas.

Partindo-se do conceito sobre o ser humano como um organismo vivo, sensível, sentimental, racional e intelectual, esta pesquisa tem por objetivo investigar aspectos relativos à seguinte questão: A formação do caráter virtuoso e feliz, na perspectiva da ética aristotélica, depende diretamente do tipo de relações entre prazer, desejo e razão? A razão deve interferir e modificar prazeres e desejos moldando-os, ou esses devem ser em suas essências satisfeitas para a vida feliz do sujeito ético e moral?

Dentre as hipóteses para tentar responder à questão formulada, averigua-se a possibilidade de que exista relação estreita e necessária entre o prazer, o desejo e a razão na definição do caráter, na escolha e na decisão do agente que escolhe deliberadamente ser virtuoso e feliz. Outra hipótese levantada visa a entender o adequado equilíbrio entre o prazer, o desejo e os ditames da razão como condição determinante que constitui e explica a ação virtuosa e as reflexões em torno das questões éticas e morais.

A partir do que diz Aristóteles, ou seja, de que “a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita e completa” busca-se estudar a hipótese de que a felicidade

depende do bom uso moral dos prazeres, dos desejos aprendidos desde a infância pela força do hábito de praticar atos virtuosos e, fundamentalmente, sempre seguindo o princípio racional. Em outras palavras, procura-se esclarecer se a teoria aristotélica apresenta argumentos suficientes para explicar a relação entre virtudes e vícios com a busca do prazer e a fuga da dor e, como fim último, o desejo de felicidade pelo caminho racionalmente escolhido da prática das virtudes.

Aristóteles atribui o agir virtuosamente, o ser virtuoso e a excelência como o caminho para a existência da conduta ética e, além disso, da felicidade. Nessa perspectiva, busca-se compreender o papel dos prazeres, dos desejos e da razão na constituição do ser ético e feliz. A abordagem dessa questão se dará através de uma exposição explicativa e interpretativa, procurando identificar os principais conceitos éticos, enfatizando suas relações na descrição das ações e paixões humanas. Para a concretização desta pesquisa, serão realizadas, portanto, investigações bibliográficas com foco na obra *Ética Nicomaquéia* (EN) e com o auxílio de comentaristas da ética aristotélica.

O foco e o objetivo geral desta dissertação conduzem à investigação das relações existentes entre o prazer, o desejo, a razão e o papel que eles exercem na formação do caráter moral. Para alcançar tal objetivo, este trabalho será organizado em três seções. No primeiro capítulo o foco consiste em, inicialmente, refletir sobre o papel do prazer na vida humana. Como ponto de partida, julgou-se necessário estabelecer o primeiro critério de identificação de algo bom ou mau: prazer e dor. Como objetivo específico, busca-se identificar a importância das sensações de prazer e da dor como ponto de partida para a formação do caráter virtuoso. Na mesma reflexão em que foca o prazer, segue-se com a investigação sobre os tipos de prazeres do corpo e da alma. Nessa proposta, o texto busca elencar sinteticamente os tipos de prazer abordados por Aristóteles na sua ética. Por fim, ainda no primeiro capítulo, finalizam-se as análises a respeito dos prazeres, abordando a crítica aristotélica a duas concepções diferentes sobre o prazer de seu tempo e expondo como Aristóteles considera o papel do prazer na ação.

O segundo capítulo delimita o lugar das paixões na formação do caráter. No que se refere ao papel das paixões, a primeira delimitação será analisar as paixões virtuosas e as viciosas. Nessa primeira exposição em relação às paixões, o objetivo consiste em entender como Aristóteles divide e classifica os desejos em virtuosos e viciosos. Em uma segunda análise sobre as paixões, como formas de desejos, emoções e sentimentos, o texto discute a necessidade do ser humano de aprender a desejar corretamente desde a infância como condição de possibilidade para agir na vida de modo virtuoso e prudente.

O terceiro capítulo encerra a reflexão ética da ação humana, abordando o núcleo central da ética, que é a atuação da razão prática. A articulação entre a paixão e a razão é o que será abordado como condição para a excelência perfeita. No que se refere ao domínio da razão sobre os desejos, apresenta-se como objetivo analisar sinteticamente a articulação entre as virtudes morais e as virtudes intelectuais. Por fim, busca-se evidenciar a importância da sabedoria prática na tomada de decisão moral, no comando do processo decisório, sem excluir a dimensão e o papel do desejo, dos prazeres na busca e realização do bem final e excelente: a felicidade humana.

Por fim, destacam-se alguns dos passos realizados no decorrer do estudo que permitem perceber a importância e atualidade da abordagem da ética aristotélica.

2 O PRAZER NA VIDA HUMANA

2.1 O ponto de partida: prazer e dor

O ser em geral é constituído de matéria e forma, conforme a teoria do hilemorfismo aristotélica desenvolvida principalmente nas obras *Física* e *Metafísica*. O ser animal também é composto de matéria e forma, sendo a alma a forma da matéria (corpo). O corpo é vivificado pela alma e tem funções específicas do tipo biológica e sensorial. Nutrição, crescimento e as sensações provenientes dos cinco sentidos (visão, audição, tato, paladar e olfato) são comuns às espécies animais, mas o ser humano tem algo mais.

O ser humano é constituído de paixões, desejos, sentimentos e razão. Aristóteles retoma a tradição grega, distinguindo os animais em irracionais e racionais. Os antigos filósofos, e de certo modo também os teóricos modernos da filosofia e da psicologia, apresentam hierarquias e funções da alma. Essas funções são respectivamente: de nutrição e reprodução, comum aos animais desprovidos de conhecimento; das sensações, comum aos animais e também aos seres humanos, onde constam as primeiras relações entre prazer e dor e o uso da memória; e da inteligência que, usando o intelecto, produz o conhecimento científico e o ato de contemplar, conforme explica Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* (EN).

A alma, com sua função intelectual, produz o conhecimento através da sensação, da memória e da imaginação. Diferentemente da teoria do conhecimento platônica, Aristóteles valorizava muito o papel das sensações como início de todo o conhecimento. As funções da alma envolvem as percepções sensíveis e as atividades próprias do intelecto, consideradas mais elevadas que as atividades percebidas pelos cinco sentidos humanos.

Nesse composto de alma-corpo existe estreita relação com o prazer, fonte de satisfação, alegria, gozo e saciedade na imanência da vida humana. As ações humanas visam a experimentos prazerosos, desde os mais instintivos e primários, existentes também em outras espécies de vida, até os mais nobilitantes, decorrentes da alma e do intelecto humano.

Aristóteles tinha conhecimento de que “é por causa do prazer que praticamos o mal e é por causa da dor que deixamos de praticar o bem”. (EN II 2, 1104b). O prazer, então, seria o critério para tomar decisões virtuosas? O prazer parece ser algo agradável relacionado a algo que visamos como final, como bem supremo, como felicidade.

Desde o início, o texto aristotélico parece indicar isso. O prazer, entretanto, pode ser oriundo do sofrimento e da dor ou desencadeador dela, ou ainda ser a causa do mal. Questões

como essas e outras reflexões decorrentes da natureza, do objeto e da função do prazer são abordadas por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*.

Na leitura atenta de uma passagem do Livro II (EN 3, 1105a), encontramos o indicativo daquilo que poderia ser considerado como o primeiro critério para identificar e distinguir o bem e o mal. Mas o que seria vital? O prazer parece-nos algo agradável relacionado a algo que visamos como final, como bem supremo, como felicidade, mas ele parece ser oriundo do sofrimento ou desencadeador dele? Questões como essas e outras reflexões decorrentes da origem, do objeto e da função do prazer são reflexões filosóficas abordadas por Aristóteles. Nesse sentido, ele afirma:

Acresce que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões enraizadas como estão na nossa vida. E alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer e da dor. Por esse motivo, toda a nossa inquirição girará em torno deles, já que pelo fato de serem legítimos ou ilegítimos, o prazer e a dor que sentimos têm efeito não pequeno em nossas ações. (EN II 3, 1105a, 35-5 p. 30).

A passagem de Aristóteles aponta, portanto, para algo importante, para além da mera influência do prazer e da dor nas nossas escolhas e decisões de ação. Aristóteles foi direto ao destacar que “regulamos também nossas ações, alguns de nós mais, outros menos, pelo critério do prazer e do sofrimento”. A busca e a realização do prazer e a fuga do sofrimento parecem ser o primeiro critério regulador do agir que é utilizado desde a infância. Aprendemos pelas sensações dolorosas e/ou prazerosas a distinguir aquilo que consideramos agradável, bom e belo das desagradáveis, más e feias. O critério de querer e de escolher o bem, o que é prazeroso, e rejeitar o mal, o desagradável, indicam a importância das sensações na constituição daquilo que identificamos como o âmbito do “*ethos*”, isto é, a moralidade.

As sensações primárias, de alguma forma, contribuem para o desenvolvimento humano, pois tendemos a buscar o prazer e evitar a dor, porém o excesso de prazer produz compulsão, a qual leva o indivíduo ao estado patológico. É preciso que haja uma espécie de moderação na busca dos prazeres e, para que isso ocorra, é inevitável o confronto com o sofrimento. O próprio abandono dos prazeres gera sofrimento, assim como o excesso gera sofrimento, pois ocorre um estado patológico, e não parece existir felicidade isenta da necessidade de saúde do corpo e da alma.

Segundo Wolf, Aristóteles distinguia duas espécies de prazeres segundo cada desejo, ou seja, o que surge pela necessidade e o que deve acompanhar ao que é digno de desejos. Parece existir uma relação entre prazer e desejo, de acordo com as necessidades básicas humanas. Segundo a autora, esses prazeres se relacionam com os apetites e podem ser de

algum modo dominados, sendo objetos da *arete* (virtude ou excelência) ou, como objetos da *kakia* (vício). Assim afirma:

Aristóteles distingue dois modos de prazer, o que é gerado pelo que é necessário e o que acompanha o que é em si digno de ser desejado. Por “o que é necessário” tem-se em mente os objetos daquele prazer ligado à satisfação das necessidades para a conservação da vida (1148 a 4-22), portanto do prazer sensível, que surge com a realização de apetites como fome e sexualidade. Até o presente estivemos preocupados com esse âmbito, trata-se do objeto da *arete* da moderação e da *kakia* da imoderação, entre as quais situam o domínio e a falta de domínio em sentido estrito. (WOLF 2010, p.189).

Existe uma relação entre o prazer e o comportamento humano, a condição natural, intelectual humana estabelece a função do prazer sensível e inteligível. As primeiras relações biológicas e afetivas de toda espécie animal envolvem prazeres comuns. A saciedade, o conforto térmico, o prazer corporal, olfativo, tátil, sexual são os primeiros prazeres. Entretanto, no ser racional o prazer evolui assim como o desenvolvimento, afetivo, moral e intelectual. Sabe-se, contudo, que muitas sensações que levam ao prazer surgem respectivamente de uma situação de sofrimento ou dor, como a saciedade que provém da fome, a estabilidade térmica que anula o sofrimento do frio ou do calor. Entretanto, com o desenvolvimento, tanto do homem quanto do animal, surgem outras experiências físicas de caráter não só quantitativo, mas principalmente qualitativo, como o paladar, a experiência sexual e outras manifestações sensoriais. Podemos, então, considerar que o prazer pode se manifestar e ser cultivado no ser humano em dois níveis, isto é, restringir-se ao âmbito das sensações corpóreas ou evoluir para um tipo de sensibilidade mais elevada, intelectual.

A tendência humana em buscar a satisfação dos prazeres é potencialmente inata, mas satisfazer todos os prazeres parece ser tarefa impossível e, muitas vezes, isso gera sofrimento, tanto individual quanto coletivo. Tomemos, por exemplo, uma pessoa que quer satisfazer todos os desejos do paladar e compromete sua saúde física. Considerando o exemplo da glotonaria, o prazer em comer leva ao sofrimento causado pelas doenças e disfunções oriundas desse desequilíbrio. Em contrapartida, abster-se de alguns desejos que proporcionam prazer também nos oferece certo grau de sofrimento, e a falta de algo pode também gerar patologias físico-mentais.

O intemperante, pois, almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo; por isso sofre não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas (pois o apetite é doloroso). No entanto, parece absurdo sofrer por causa do prazer. As pessoas que ficam aquém da medida em relação aos prazeres e se deleitam com eles

menos do que deviam são raras e quase inexistentes, pois uma tal insensibilidade não é humana. (EN III 11, 1119 a, 35-10, p.57).

A questão não é evitar ou buscar prazeres a qualquer custo, e sim como considerar os prazeres certos e na medida certa para uma vida agradável, boa e feliz e, principalmente, em ter prazer com o que se deve, como, quando e com que ou com quem se deve. O prazer e a dor, dependendo de como são buscados e sentidos, indicam o caráter do agente moral. Antes de apresentar qualquer detalhamento sobre os prazeres e sentimentos, é preciso identificar a que parte da alma humana eles pertencem e, fazendo isso, podemos responder o porquê das virtudes morais estarem estritamente ligadas a essa parte da alma irracional. Ao identificar a importância da moderação e do meio termo, Aristóteles afirma:

O mesmo ocorre com as virtudes: tornando-nos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção. É igualmente no que toca à coragem, pois é habituando-nos a desprezar e arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente. (EN II 2, 1104b, 30-5, p. 29).

Observamos aqui, e isso será desenvolvido mais adiante, a identificação de dois aspectos: o equilíbrio como aspecto da excelência moral e desequilíbrio como causa dos vícios. Assim para ocorrer a excelência moral, é preciso abandonar o excesso de prazeres que levam à destruição, ao vício, posicionando-se diante deles através da justa medida, ou do meio termo que representa a moderação entre prazeres e desejos. Também é preciso adquirir tolerância ao sofrimento para adquirir virtudes morais, enfrentar situações tornando-as favoráveis, como, por exemplo, enfrentar o medo para ter coragem e não ser vítima da covardia, embora isso acarrete sofrimento. Entretanto essa passagem aristotélica, se tomada isoladamente, pode gerar equívocos no sentido de compreender que o prazer atrapalha a prática das virtudes e que deveria ser suprimido. No entanto, não parece que Aristóteles defendesse a eliminação ou supressão dos prazeres. Sentir prazer e dor é algo natural, faz parte da natureza humana. O que acontece é que os prazeres devem ser educados. Qual é, então, o papel dos prazeres? Esses precisam e podem ser educados para a virtude?

Antes de buscar respostas para tais questões, convém explicar como Aristóteles divide a alma humana e como define suas respectivas funções. No final do Livro I, Aristóteles mapeia a alma humana em duas partes. A parte irracional, dividida em vegetativa e sensitiva, comum a todos os animais, onde se encontram também os impulsos biológicos e primitivos. A outra parte da alma é a racional, entendida como específica do homem. Aristóteles dá a seguinte explicação:

Parece haver na alma ainda o elemento irracional, mas que em certo sentido participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; ao mesmo tempo, encontra-se neles outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este resistindo-lhe. (EN I3, 1102, 10-20, p.24).

Aristóteles argumenta que existe prazer apetitivo na alma irracional, comum a todos os animais, e que essa parte que é irracional tem algum tipo de relação com a razão. Os prazeres provenientes das necessidades fisiológicas, da memória, dos afetos estão na parte irracional. A relação que essa parte irracional tem com a parte racional da alma submete ou não os apetites e emoções na busca pelo prazer ao comando da razão. A questão é: como se faz tal comando e como os desejos podem ser controlados? A resposta aparece na expressão “até ao ponto que lhe ouvem e obedece”, isto é, a parte apetitiva e concupiscente, constituidora dos desejos, precisa ouvir e obedecer aos comandos da razão. Isso não significa, porém, obedecer aos ditames racionais do tipo da lógica matemática, isto é, precisa e única, mas ouvir e obedecer ao “bom” e “adequado” conselho racional como aquele dado pelo pai ao filho, exemplifica Aristóteles.

Outra questão surge: Bastará a intervenção da razão sobre os desejos para praticar ações virtuosas? Mais adiante trataremos disso, mas por ora é bom prestar atenção ao fato de que Aristóteles parece insistir na condição passional da natureza humana. Ele afirma: “Acrecece que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter nossas paixões, enraizadas como estão em nossa vida. E alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer e da dor”. (EN II-3, 1104b, 15-20, p. 29).

Um pouco mais adiante, ele insiste que:

[...] como dissemos não faz muito, todo estado da alma tem uma natureza relativa e concernente à espécie de coisas que tendem a torná-la melhor ou pior; mas é em razão dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, isto é, buscando-os ou evitando-os – quer prazeres e dores que não devem, na ocasião em que não devem ou da maneira pela qual não devem buscar ou evitar, quer por errarem numa das outras alternativas semelhantes que se podem distinguir. (EN II 3, 1105a, 20-25 p.29).

Assim como nessas partes da alma existe o prazer, também ocorre a dor ou o sofrimento, uma vez que da falta de prazer pode resultar o sofrimento e, com o fim do sofrimento, pode surgir o prazer. Mas entender os prazeres como pertencentes apenas à parte

irracional não é adequado ao ser humano, tendo em vista que sua diferença específica é ser animal racional, argumentando em sintonia com os teóricos aristotélicos.

Os prazeres relacionados com as virtudes intelectuais estão abordados no Livro VI da EN e parecem ser restritos à razão e específicos da espécie humana em desenvolvimento intelectual. Mais adiante voltaremos a tratar dos prazeres intelectuais. Mas o prazer, em vários momentos da abordagem de Aristóteles, parece que se restringe mais ao domínio das paixões, isto é, ao desejo proveniente das sensações corporais. No entanto, devido à relação que deve ocorrer na ação entre razão e desejo ou paixão, a consideração pelo prazer também parece ultrapassar os limites das sensações. É o que pode ser percebido na passagem seguinte, em que Aristóteles trata da natureza das virtudes ou excelências e da deficiência moral, ambas advindas do uso moderado ou não e das escolhas dos objetos e ações.

Os fatos seguintes também nos podem mostrar que a virtude e o vício se relacionam com essas mesmas coisas. Como existem três objetos de escolha e três de rejeição – o nobre, o vantajoso, o agradável e seus contrários, o vil, o prejudicial e o doloroso – a respeito de todos eles o homem bom tende a agir certo e o homem mau a agir errado, e especialmente no que toca ao prazer. (EN II 3, 1104b, 30-35, p. 30).

Se o prazer é o que conduz nossas escolhas e evitamos escolher o que causa desprazer, então a dor e o sofrimento deveriam ser sempre algo a ser rejeitado? Embora se evite de forma natural e intencionalmente a dor, parece que tais objetos de repulsa desempenham uma função pedagógica e educativa, por exemplo, a dor e o sofrimento podem intervir como castigo, a fim de atenuar exageros do prazer que interfiram na excelência moral. O castigo, por causar sofrimento, tem efeito médico e curativo no infrator. Aristóteles compara determinados sofrimentos como uma medida médica para curar patologias e restaurar o equilíbrio, já que o castigo, por causa do sofrimento, tem efeito médico curativo no infrator. Afirma o filósofo:

Por outro lado, se as virtudes dizem respeito a ações e paixões, cada ação e cada paixão é acompanhada de prazer ou dor, também por esse motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores. Outra coisa que está a indicá-lo é o fato de ser afligido o castigo por esses meios; ora, o castigo é uma espécie de cura, e é da natureza das curas o efetuarem-se pelos contrários. (EN II 3, 1104b, 15-20, p. 29).

Podemos perceber claramente que a dor e o sofrimento são evitados e, se sofridos, não são incorporados como hábitos; pelo contrário, a experiência e a lembrança da dor nos faz evitá-la como algo errado e mau, e, com isso, estaremos moldando o caráter para o bem.

Na obra *A Ética Nicomaquéia* são apresentados argumentos suficientes para convencer que o prazer é um atributo da natureza humana e um tema de estudo relevante para refletir as ações e as condutas morais da espécie humana. O prazer é o objeto de desejo, mas parece

haver consenso, entre a maioria das pessoas mais esclarecidas no contexto da *polis*, de que ele não pode ser usado como um fim em si mesmo e nem ser identificado simplesmente como o bem supremo. É conveniente lembrar que nos primeiros passos da *Ética Nicomaquéia*, quando Aristóteles diz que “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”. (EN I 1 1094a, 1-5, p. 9). E ainda, que existem atividades e finalidades e hierarquias entre as finalidades e as respectivas atividades para alcançar os fins almejados. E dentre todas as finalidades, deve haver uma que é final e razão pela qual escolhemos todas as demais. Isso indica que, por natureza, desejamos esse algo final, compreendido como um bem supremo. (EN I 1, 1094a; 2 1094a, p. 17). Entretanto, interpretar a tendência teleológica do desejo natural humano como a mera busca pelo prazer não parece ser adequado.

Existe, então, alguma relação entre o prazer e esse bem final? Tudo indica que há relação entre prazer e bem. Aristóteles afirma também que “há finalidades distintas das ações, e os produtos são melhores que as atividades”. Sendo assim, “a finalidade deve ser o melhor dos bens”. Esse bem, para Aristóteles, deve ser a finalidade a ser atingida. (EN I 1, 1094a, p. 17). Se o bem desejado ultrapassar o desejo individual para a esfera coletiva, torna-se um bem mais elevado. Vejamos o que ele afirma:

Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades - Estados. (EN I2, 1094b, 5-10, p. 10).

Parece, então, que o resultado, até aqui, consiste em não reduzir o prazer naturalmente almejado pelos seres humanos aos bens do próprio corpo, como a mera satisfação das sensações corpóreas e, também, mesmo sendo mais elevados, restringir-se aos prazeres próprios do intelecto, muitas vezes visados egoisticamente. Pela importância das sensações prazerosas, o componente “prazer” também devem ser extensivos à vida da comunidade, atitude apropriada do cidadão engajado politicamente.

De acordo com Wolf, o prazer está relacionado aos fins desejáveis. “Parece, sobretudo, que o prazer desempenha um importante papel na busca dos fins desejáveis, cuja caracterização própria continuou sem esclarecimento em diversos aspectos no Livro I”. (WOLF, 2010 p.199). Ela entende ainda que o prazer, no Livro I, aparece como um bem-estar

relacionado à felicidade e, nesse aspecto, associa o prazer sensível ao da atividade, ao qual relaciona o prazer com a vida ética e contemplativa.

A felicidade implica ausência de dor e sofrimento? Estes podem existir em um estado anterior ao prazer? Ela compreende ainda que, segundo a obra aristotélica, o bem-estar como elemento presente na felicidade apresenta o prazer fundamental, a felicidade, ou seja, um fim. Mas Wolf faz uma ressalva: “É uma vez que, na representação usual, um bem-estar subjetivo faz parte da *eudaimonia* é obvio considerar o prazer como fim ou pelo menos como um elemento decisivo da *eudaimonia*”. (WOLF, 2010, p.199). Isso pode gerar controvérsias, dependendo do ponto de vista interpretativo assumido. Por isso, convém voltar ao texto de Aristóteles quando ele identifica o prazer de acordo com as características individuais e os objetos de interesse do indivíduo. Parece existir uma hierarquia de prazeres segundo os vícios, as virtudes, ou as demais denominações dadas às classes de prazeres. O filósofo assim expõe um dos seus argumentos que parece ser esclarecedor:

A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a vida dos prazeres. (EN I 5, 1096 a, 1-20, p. 12).

Nessa citação encontra-se uma inicial associação do prazer como um fim último possível ao homem e com estilos de vida, que remetem à ideia da presença de prazeres segundo o desenvolvimento humano: do homem vulgar, do político e do contemplativo. Além de observar o critério de avaliação dos prazeres, conforme o desenvolvimento natural, emocional, intelectual da espécie humana, fica clara a identificação com algo primário também da natureza humana: o prazer comum à espécie animal. Observa-se: “A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial, mas encontram certas justificações para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas compartilharem os gostos de *Sardanapoles*”. (EN I 5, 1095b, 15-20, p. 12). Justamente por esse argumento é que Aristóteles desqualifica a vida dos prazeres como candidata à felicidade, pois certos prazeres levam aos vícios e não às virtudes.

Outro aspecto a ser ressaltado é a necessidade de que essas sensações corporais sejam dadas por natureza de modo adequado, conforme convém a um ato moral, para que cada ser humano possa usá-las bem, pois são como condições de possibilidade da própria prática das virtudes morais e intelectuais. Sem um pouco de sorte, isto é, sem as condições inerentes a de

um corpo saudável e em bom funcionamento, que tenha sensibilidade à dor e ao prazer, dificilmente poderá exercer suas atribuições de modo perfeito e pleno.

Aristóteles aborda a felicidade como um bem supremo, uma atividade da alma racional e, como vimos acima, o prazer parece estar presente como algo natural. Mas que forma de prazer deve ser perseguida para a aquisição desse bem final? Antes de tratar disso e da dependência da felicidade ao tipo de relação entre os desejos virtuosos ou não e a razão, convém identificar os tipos de prazeres envolvidos no desejo humano.

2.2 Os tipos de desejos e prazeres do corpo e da alma

Falar em *prazeres do corpo* e *prazeres da alma* pode gerar equívocos, pois, como o ser humano não é constituído somente de um corpo e nem é apenas alma, por ser um composto de corpo-alma, conforme as teorias ontológica e antropológica aristotélica, a dimensão desejante que visa ao prazer está estritamente ligada ao tipo de relação entre essas duas partes do composto humano. Esse é dividido, segundo a forma anímica que atua sobre a matéria corporal, em alma racional e alma não racional ou irracional, conforme o Livro I, 13. Portanto, quando se fala dos prazeres do corpo significa aqueles prazeres que estão diretamente ligados às sensações corporais (cinco sentidos), em geral e, especificamente, ao tato e ao paladar; enquanto que os prazeres da alma estão mais ligados às atividades racionais que envolvem a memória, o pensamento, a reflexão, o conhecimento e, a mais elevada, a contemplação.

O desejo, assim como o prazer visado e/ou alcançado, implica a passagem de uma condição potencial da alma para a atualização(ato), isto é, o movimento, a mudança, de modo semelhante ao que ocorre no mundo físico. A teoria do hilemorfismo e das quatro causas dá a Aristóteles a estrutura básica para ele poder explicar a sua teoria da psicologia moral humana, conforme suas obras *Metafísica* e *Sobre a Alma*.

O tema sobre as sensações de prazer e de dor, como exposto no tópico anterior, não é algo de interesse restrito ao conhecimento em geral via experiências sensíveis, ou ao saber produzir, ou ao fazer coisas artificiais. A relação entre essas sensações com a dimensão do agir humano fica cada vez mais evidente desde as primeiras páginas da *Ética Nicomaquéia*. Ao apresentar o núcleo argumentativo da obra, Zingano é taxativo:

Enfim, a virtude moral é expressamente concebida como conectada ao prazer e à dor e pode mesmo ser vista, em geral, como a boa medida de nossas emoções. Por conseguinte, o exame da natureza do prazer é um tema próprio à ética; na EN,

encontramos dois tratados a ele dedicados, um no final do livro VII, e outro no início do livro X. (ZINGANO, 2008, p. 13).

As primeiras ocorrências do termo prazer aparecem no Livro I, inicialmente mencionado como uma disposição da alma e relacionado com a excelência e a atividade. Aristóteles parece identificar os prazeres de acordo com a disposição da alma e com a excelência quando afirma:

Sua própria vida é aprazível por si mesma. Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. (EN I 8,1099 a, 5-10, p. 18).

No início do Livro II, observa-se a existência de mais de uma espécie de prazer, de forma que ele menciona a necessidade de escolher os prazeres e de usar a medida correta para eles, o que seria, no padrão aristotélico, o meio termo. Assim afirma Aristóteles:

O mesmo acontece com a temperança, a coragem e as outras virtudes, pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário; e, analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível. A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania. (EN II 2, 1104a, 20-25, p. 29).

Isso indica que deve haver uma relação entre as duas partes da alma, um tipo de diálogos que supõe certa espécie de racionalidade semelhante àquela que ocorre entre pais e filhos, já que nas questões práticas não é possível utilizar a racionalidade matemática, conforme alerta Aristóteles:

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em “atender às razões” do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática. Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações. E, se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai. (EN I, 13, 1102b, 30-5; 1103a, p.24).

Na perspectiva da psicologia antiga, especificamente na teoria aristotélica, o desejo (*orexis*) em relação aos prazeres é identificado em diferentes espécies ou tipos: o impulso ou

ímpeto (*thymos*), o apetite (*epithumia*) e o querer (*boulesis*). A parte desiderativa, onde se encontra uma primeira espécie de desejo ao prazer, é o ímpeto (*thymos*), que ocorre em situações como, por exemplo, a reação de indignação frente a uma injustiça que produz sentimentos de cólera. Um segundo tipo de desejo é a *epithumia*, este ligado ao que é agradável. É o apetite, e neste desejo encontram-se os prazeres relacionados ao tato e ao paladar, isto é, os desejos sexuais e os desejos por comidas e bebidas. A pessoa que consome, por exemplo, vinho, chocolate ou outra espécie de prazer ligado ao paladar, age pelo prazer da *epithumia*, do sabor agradável; em contrapartida, aquele que acode o sujeito bruscamente ou por impulso age por *thymos*. São desejos e prazeres da parte não racional da alma, a qual Aristóteles considera zonas baixas do composto corpo-alma. No entanto, é a *epithumia* o tipo de desejo que está diretamente ligado ao caráter virtuoso ou vicioso do tipo continente e incontinente. Um terceiro caso é a *boulesis*, a qual Zingano traduz como *querer*, uma espécie de desejo que envolve expectativas e juízo da razão. Nesse terceiro desejo, a interferência da razão busca prazeres moderados e inclinados aos prazeres corretos. Aristóteles classifica os desejos em diferentes tipos, mas não hierarquiza as espécies de desejos. (ZINGANO, 2008, p.89).

Encontra-se também no Livro II da *Ética Nicomaquéia*, como já foi mencionado acima, uma possível ideia de prazeres sensíveis, ou seja, corporais, orgânicos. Esses prazeres devem ser regulados tendo em vista um meio termo para que o homem não se torne concupiscente. Consta aí uma espécie de prazer relacionado às experiências físicas.

Por exemplo, nós próprios tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isso somos mais facilmente levados à intemperança do que à contenção. Daí dizemos mais contrários ao meio termos aqueles extremos a que nos deixamos arrastar com mais frequência; por isso a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança. (EN II 8, 1109a,14 p.36).

Ao comentar sobre a EN II, Hobuss (2009, p.17) analisa os três tipos de fenômenos na alma indicados por Aristóteles: as paixões, as capacidades e as disposições. O prazer e a dor são relacionados ao apetite, temor e audácia, que estão no fenômeno denominado de paixão. A capacidade é o que possibilita o experimento das paixões. A disposição trata da boa ou má adequação das paixões, e é somente nessa disposição da alma que pode se encontrar a virtude. Paraphraseando Aristóteles, o estudioso conclui: “Assim, as paixões e as capacidades devem ser descartadas como gênero da virtude, somente resta afirmar que a virtude é uma disposição”. (HOBUSS, 2009b, p.17). Hobuss também entende que, ainda em relação ao prazer, deve-se ir ao encontro dos meios opostos, como medida de incorrer aos erros mais suscetíveis, devido a uma natural inclinação ao prazer.

Wolf entende os prazeres aristotélicos referidos no Livro II como estados de carência orgânica, sendo assim, a satisfação em suprir tais carências evoca um estado de prazer. São as necessidades básicas que precisam ser atendidas para a própria sobrevivência, e essa espécie de desejo-prazer que as acompanha são comuns aos animais e obedecem aos comandos biológicos de cada espécie.

Os prazeres corporais, segundo a hierarquia mais comum, básica e simples, os quais nos foram dados como algo comum aos demais animais, devem ser compreendidos, de certo modo, em relação inversa à hierarquia das virtudes humanas, procurando compreender não só a virtude da temperança (*sophrosune*), mas também as demais virtudes morais, segundo a classificação aristotélica, e suas relações com os prazeres do corpo. De acordo com a compreensão aristotélica a respeito da virtude, esta é explicada como um estado mediano, da qual não tende ao excesso e nem à deficiência. No que se refere à deficiência dos prazeres corporais, geralmente isso representa um vício pouco comum, pois ninguém parece disposto a voluntariamente abdicar dos prazeres. Pelo contrário, o vício mais comum em relação aos prazeres corporais seria, então, a busca excessiva por eles, o que é o caso da pessoa chamada de intemperante. Na *Ética Nicomaquéia*, o intemperante é o oposto do temperante, aquele que domina e dosa ao meio termo o uso dos prazeres corporais. Essa é a primeira constatação que pode ser feita entre a relação dos prazeres corporais com o homem vicioso e o homem virtuoso, e, também, é a primeira diferenciação entre os dois tipos de homem no que se refere a essa primeira escala de prazeres.

Identificada, nesse primeiro momento, a relação entre virtude e vício em relação aos prazeres corporais, Aristóteles parece seguir com outra constatação, também na posição intermediária, mas agora em relação à disposição do caráter, classificado como bom ou como mau. Esse segundo aspecto envolve a continência provida de um autocontrole, e a incontinência, de natureza oposta, caracterizada pela falta de controle. Isso aponta para posições igualmente opostas, como no caso da temperança e intemperança. Aqui, a *enkratéia*, a força de vontade, se diferencia da *akrasia*, que é fraqueza de vontade ou, mais adequadamente, fraqueza do querer racional que não consegue dominar tal desejo. Mais adiante trataremos disso.

No início do Livro III, o filósofo identifica e distingue dois tipos de prazeres, um que pode dominar o homem e depende diretamente das sensações do corpo, a ponto de torná-lo compulsivo devido à natureza impulsiva de tais prazeres. O outro prazer aparece ligado à alma e é identificado no resultado de atos agradáveis e nobilitantes relativos às funções da

alma. “Quem age sobre compulsão e involuntariamente, age sofrendo, mas quem pratica atos porque estes são agradáveis ou nobilitantes pratica-os com prazer”. (EN III 1, 1110 b, p.50).

O filósofo distingue, então, os prazeres do corpo e da alma. Existe o prazer relacionado ao corpo e os relacionados às atividades intelectuais próprios da alma racional. Explica Aristóteles:

Podemos admitir a distinção entre prazeres corporais e prazeres da alma, tais como o amor à honra e o amor ao estudo; pois quem ama uma dessas coisas deleita-se naquilo que ama, sendo o corpo de nenhum modo afetado, e sim a mente; mas com relação a tais prazeres os homens não são chamados temperantes, nem intemperantes. (EN III 10,1117b, 25-5, p.55).

Também no Livro VII, Aristóteles menciona duas espécies de prazeres. Ele cita os do corpo e argumenta que tais são necessários, mas afirma que a outra espécie de prazer é mais digna de escolha e está relacionada à moral. Essa segunda espécie de prazer parece ser obtida com a ajuda da razão. Entretanto, o excesso na busca dos prazeres é entendido como contrário à reta razão e às virtudes morais, que exigem moderação. Analisa Aristóteles:

Ora, das coisas que causam prazer algumas são necessárias, enquanto outras merecem ser escolhidas por si mesmas e, contudo, admitem excesso, havendo mister das causas corporais de prazer (pelas quais entendo não só as que se referem à alimentação como também à conjunção sexual, isto é, os estados corporais com os quais dissemos que se relacionam com a temperança e a intemperança), enquanto as outras não são necessárias, mas merecem ser escolhidas por si mesmas (como a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas boas e agradáveis desta espécie). (EN VII, 4 1147b, 20-30, p.122).

No Livro III 13, Aristóteles classifica a temperança (*sophrosine*) como a mediedade, disposição que leva à busca do meio termo, não só em relação ao prazer e à dor, mas também na forma como a pessoa busca o prazer e evita a dor. Os prazeres podem ser obtidos de forma mediana, segundo a virtude da temperança, e de forma desmedida pelo vício contrário, a intemperança, como constata Aristóteles em sua obra EN (1117b 27-1118 a1). Cada prazer é objeto da natureza de cada pessoa, pois cada agente desejante tem seu deleite (*khairain*), conforme o prazer visado e prometido pelo objeto desejado.

Os prazeres corporais são apenas uma classe de prazeres; existe outra, porém, que se refere aos prazeres anímicos. Como podemos entender se há diferença entre esses dois grupos de prazeres, especialmente quanto à origem e de como se efetivam?

A dor gerada por uma colisão física, por exemplo, gera uma sensação corporal que, ao ser sentido periféricamente, gera uma informação, que é apreendida pela percepção que forma um juízo, isto é, um juízo em relação a tal experiência. Uma situação de luto envolve outra experiência de dor, a que afeta a alma, e a diferença entre essa dor da dor corporal está no

fato de que a dor anímica está na apreensão do pensamento e não na sensação da modificação corporal. Assim como na dor, também no prazer esse processo parece se repetir, seguindo a teoria aristotélica. Vale insistir que não é a mudança corporal que é a causa do prazer não corpóreo e sim a apreensão do pensamento e não da modificação corporal.

Existem prazeres que se originam de sensações, como a contemplação de cores e formas (EN 1118 a 1-16), que são prazeres ligados às sensações corporais, pois nesse caso resultam da apreensão do objeto pela visão, que parece envolver modificação corporal. De modo mais preciso, embora tais prazeres tenham sua origem numa modificação corporal, eles não se realizam na modificação corporal propriamente dita, já que não é somente um “ver” com os olhos, mas pressupõe uma apreensão intelectual do objeto da visão. Isso indica algo de diferente, de certo modo outro tipo de prazer, algo na dimensão anímica não redutível às sensações corporais. Trata-se de uma característica mista e poderia ser ainda chamada em sentido amplo de prazeres corporais. Porém essa espécie de prazer envolve compreensão cognitiva do objeto e não pode ser visto como prazer corporal em sentido irrestrito, que é mais comum ao tato e ao paladar, provocando prazeres sensíveis ao corpo.

No entanto, Aristóteles foca sua teoria da ação moral e concentra a atenção a um tipo de hábito humano de resistir à concupiscências em deixar-se levar pelo excesso dos prazeres e à imediatez em realizá-los. Os prazeres corpóreos, em sentido estrito, isto é, aqueles que não envolvem apreensão cognitiva do objeto, são justamente aqueles que devemos observar em relação à temperança e à intemperança, e sua mediação com o que causam e motivam desejos corporais e apetites como nos demais animais. (EN 1118a, 16-b8).

Aristóteles observa que muitos desses prazeres corporais, por mais que atendam às necessidades de sobrevivência devidamente programadas pela natureza, devem ser questionados, uma vez que não desejamos prazer apenas conforme o apetite natural, mecânico e comum da espécie animal. Para algumas pessoas, constata Aristóteles, há diferentes inclinações para determinados prazeres, enquanto outras apresentam menos inclinações aos mesmos prazeres. Algumas pessoas buscam determinados prazeres, enquanto que para outras eles não fazem tanta falta. Como explicar isso? É o que Aristóteles questiona em EN III, 10, 1118b 8 -15.

Alguns prazeres, então, provêm de certas necessidades básicas, são apetites comuns e naturais de forma biológica e mecânica. Mas, como animais racionais capazes de formular juízos de valor e de realidade, existem apetites peculiares a cada pessoa, que são as preferências, por exemplo, em relação à comida. Trata-se de um refinamento do apetite originário e está sujeito a uma apreensão cognitiva e valoração cultural. Se os prazeres

corporais, primeiramente desencadeados nas sensações podem ser refinados, então se pode pensar que esses prazeres inicialmente eram apenas mecânicos e meramente impulsivos (*thymos*). Se os prazeres podem ser modificados, então um processo mecânico causa prazer, e o aprimoramento desse processo mecânico desencadeia outros prazeres, modificados no ser humano por processos cognitivos.

É da associação desses prazeres aos diferentes tipos que resulta a característica da temperança e da intemperança. A primeira espécie de prazer, do tipo mecânico e meramente natural, é buscada em excesso em relação à quantidade. As combinações entre os prazeres advindos pelas preferências e aprimoramento podem ser buscadas em excesso para além da quantidade, na medida em que os prazeres meramente corporais e aqueles que são mistos (do corpo e da alma) pode provocar a busca em excesso dos mais diferentes tipos de prazeres, conforme o tipo de objeto, as circunstâncias, ao momento e ao local. (EN 1118b, 15-27). Justamente pela atividade anímica, pelas capacidades racionais é que podemos significar e ressignificar aquilo que consideramos prazeroso do ponto de vista do corpo, mas também para prazeres não propriamente corporais, como a satisfação almejada e alcançada como, por exemplo, na honra, na riqueza e na vitória. Para além das meras sensações primárias e imediatas, podemos julgar e determinar, se prazeroso ou não, os valores e aspectos de um objeto desejado, e isso é anterior ao prazer enquanto tal.

Os animais não racionais inclinam-se aos prazeres limitados à sua sobrevivência, e a satisfação do desejo é determinada por natureza, diferentemente dos humanos, não precisam “dar-se conta”, pois a programação biológica garante suas necessidades. A diferença do animal racional é que a busca do prazer conduz à insaciabilidade, uma vez que o desejo é provocado pela expectativa do prazer, e este depende também do objeto julgado pelo desejo. Vale lembrar Platão quando, no *Banquete*, aborda o desejo enquanto falta, o amor platônico (*eros*) que deseja aquilo que não tem e, quando o tem (o prazer do objeto desejado), não pode possuí-lo e saciar-se, pois continua a ânsia do desejo que parece ser insaciável. O resultado é que o desejo amoroso permanece em sua eterna busca.

Quando Aristóteles fala dos prazeres relacionados aos desejos, alerta que eles podem contrariar a reta razão. No caso são pessoas que não dominam as suas paixões ou emoções. Encontramos, então, o lugar gerador dos prazeres, a paixão/emoção como argumenta Aristóteles no Livro VII: “Mas há uma espécie de homem que é arrastado pela paixão contrariando a regra justa, um homem a quem a paixão domina por tal forma que é incapaz de agir de acordo com a reta razão, mas não ao ponto de fazê-lo acreditar que deva buscar tais prazeres sem reservas”. (EN VII 8, 1151 a, 2o p. 128).

Owen avalia os diferentes prazeres e seus usos conforme a disposição de determinadas pessoas, como atividades de um fim em si mesmo. Alguns apresentam os prazeres com função de promover a saúde e outros com a finalidade de conduzir ao aperfeiçoamento. Diz o comentarista:

Todos os prazeres são atividades que constituem um fim em si mesmo, neles não estamos nos tornando isso ou aquilo (saudáveis, digamos), mas estamos usando as faculdades de que dispomos. Os únicos prazeres que têm alguma justificação ulterior para além deles próprios são aqueles encontrados nos homens que estão sendo conduzidos para o aperfeiçoamento de suas naturezas, neste caso (como glosa), o funcionamento das partes saudáveis na convalescença tem um ponto a mais: o de promover a saúde total, mas o funcionamento equivalente de tais partes no homem inteiramente saudável não tem tal ponto a mais. (OWEN, 2010, p. 91).

Assim como alguns prazeres são considerados bons para algumas pessoas, para outras são considerados maus e podem acarretar sofrimento. Alguns prazeres não envolvem sofrimento ou desejo, como a contemplação, outros são para alguns agradáveis dependendo da natureza e do seu estado. “Os estados que elas produzem, por conseguinte, não são prazeres naturalmente nem no sentido absoluto; pois assim como as coisas agradáveis diferem entre si, também diferem os prazeres que elas proporcionam”. (EN VII 12, 1153 a, 5-10, p.132).

Owen, ao diferenciar os prazeres daqueles que se referem ao estado desejável e aqueles que preservam a saúde, aponta que os dois fazem parte da saúde, mas ressalta que, em alguns momentos, certos prazeres são mais valiosos e desejáveis, uma vez que a convalescência faz parte dos desejos, assim como a saúde também é objeto de desejo e causa de prazer. Explica:

Ele preserva outra parte do argumento da oposição: na visão deles a parte valiosa de nossas vidas é sempre algum estado ou atividade (1152b33), nunca o processo que conduz a tal estado ou atividade. Muito bem, mesmo na convalescença há um prazer que pode ser valorizado de acordo com os padrões por eles estabelecidos, pois o prazer real é como ele afirma em breve (1153^a 14), a atividade do estado natural; não a lenta e difícil recuperação da saúde, mas o exercício da saúde atual. Pode se encontrar essa atividade saudável na convalescença? (OWEN, 2010, p.90).

Owen associa a saúde em relação ao prazer, sendo a convalescência um modo de prazer que deve ser associado a outros desejos que preservam a saúde. Nessa perspectiva, o autor relaciona o prazer à situação de saúde e patologia. Ele continua a explicar o texto aristotélico dizendo:

A atividade revelada nos desejos, ele explica, é a atividade do estado que ainda sobrevive em nós, nossa constituição natural (ou talvez a atividade é encontrada nos desejos do estado. (1152b 35-6, cf 1154b18-20). Ele sustenta, ao menos é assim que eu o entendo, que o prazer atual associado com a convalescença consiste no próprio

funcionamento do que permanece saudável no paciente; sem isto o homem doente não quereria sarar. (OWEN, 2010, p.91).

Ao analisar o prazer aristotélico relacionado à saúde, Owen o julga ainda como a atividade do corpo saudável. Sendo assim, para Aristóteles, o prazer está presente no convalescer, mas a preservação da saúde, mesmo irracionalmente, prevalece sobre os demais deleites, isto é, é prazerosa. Observa Owen:

O ponto surge de maneira aguda com o exemplo que Aristóteles escolhe para discutir: o da convalescença. Notamos que estamos sarando e nos deleitamos com isso (é um processo perceptível para um estado natural); mas o que queremos e valorizamos é a saúde cotidiana, que é dificilmente notada, mas o que não trocaríamos por nenhuma convalescença, por mais deleitosa que seja. (OWEN, 2010, p.90).

2.3 A crítica aristotélica e as concepções de prazer de Êudoxos e Spêusipos

Nas primeiras observações a respeito das experiências prazerosas, na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles não aprofunda a reflexão entre a relação ética do prazer e da moral. O prazer advém também das relações humanas e identificá-lo como bom ou não exige a presença da razão e, assim, Aristóteles estabelece uma série de questionamentos a respeito do prazer. Em dois momentos da obra é tratada pontualmente a questão do prazer, como já foi dito acima, sendo que o primeiro tratado está no final do Livro VII e o segundo no início do Livro X, e as duas abordagens não são iguais e não parecem ser complementares. Nesse aspecto, Wolf destaca a problemática encontrada nos tratados aristotélicos com relação ao prazer:

O primeiro tratado sobre o prazer não só engata imediatamente no texto que discute a vida ética, mas também em seus traços objetivos está fortemente marcado por essa problemática. Ao contrário, o segundo tratado sobre o prazer precede a explicitação da forma de vida contemplativa e também seu conteúdo está fortemente referido a esta. (WOLF, 2010 p.199).

Deixando de lado as divergências de opiniões¹ a respeito desses dois tratados e da posição mais moderada em relação ao prazer assumida por Aristóteles no Livro X, o que interessa é perceber o nexos que existe entre as duas abordagens e a relação do prazer com o bem e a ética, conforme sustenta Wolf (2010, p.198), que “é com a teoria sobre o prazer que Aristóteles tem de tapar diversas lacunas na concepção ética estabelecida até o presente”.

¹ Wolf indica dois exemplos: 1. Ricken (1995, p.208); 2. Kenny (1978, p.237 s.). Uma competente análise sobre isso pode ser encontrada na tese de Aggio (2011, p. 26-91).

No Livro I 3, Aristóteles indica três possíveis candidatas à vida feliz, nominadas como: vida dos prazeres, vida política e vida contemplativa. Isso implica admitir três fins, e mesmo que a vida dos prazeres seja imediatamente desqualificada por Aristóteles, o componente prazer parece fazer parte da *eudaimonia*, seja na condição de fim, seja como algo presente na concepção de *eudaimonia* aristotélica. A análise do prazer, então, torna-se relevante e Aristóteles começa, conforme seu procedimento habitual, com a revisão crítica das principais posições sobre o prazer de sua época.

Wolf resume o Livro VII, no que se refere aos prazeres, com três aspectos negativos e da qual esclarece que o prazer não é um bem, e mesmo que fosse não seria o melhor bem. Ainda que existam prazeres bons a maioria não são bons. Afirma:

A estrutura do texto em VII 12 apresenta três perspectivas negativas sobre o prazer, citando logo em seguida seus argumentos. Primeira: nenhum prazer é um bem. Segunda: algumas formas de prazeres são boas, mas em sua maioria são más. Terceira: talvez todas as formas de prazer sejam um bem, todavia o prazer não pode ser o melhor bem. (WOLF, 2010, p.200).

Ao tratar sobre a vida dos prazeres, Sangalli argumenta que, através de alguns prazeres, o homem compulsivo é induzido a praticar más ações, por isso, seja pela falta, seja pelo excesso, tais prazeres não devem ser somente direcionados pelas emoções. Ele reitera, dizendo:

É difícil para os humanos libertarem-se dessa tendência que os tornam maus, pois as ações praticadas na vida são submetidas costumeiramente ao critério de prazer e de sofrimento. A decisão no agir prático não pode pautar-se por sentimentos, isto é, por aquelas manifestações da alma que congrega as emoções, as faculdades de sentir as emoções de prazer e dor, tanto no sentido do excesso, quanto ao da falta. (SANGALLI, 1998, p.61).

No Livro X, Aristóteles demonstra uma posição mais moderada diante da concepção de Êudoxos em relação à Spêusipos. Contrariando argumentos anteriores tratados pela continência e incontinência, no Livro VII, agora no Livro X, ele modera a sua ideia a respeito do prazer. Relembrando, a questão do prazer como o Bem é a posição de Êudoxos, isto é, o prazer é o Bem. Para defender essa posição, Aristóteles via o prazer como o Bem uma vez que tanto os seres humanos quanto os animais buscam também evitar a dor e o sofrimento. Posição diferente é a ideia em relação ao prazer em Spêusipos que sustenta que o prazer não é um fim, e sim um meio para um determinado fim, assim como a dor. Sendo o prazer contrário ao Bem, que, nesse sentido, passa a representar extremos e não o fim, uma vez que nem todo prazer buscado ou desejado é bom, pois ainda que sejam agradáveis podem levar ao vício e

não à virtude. Ainda que os prazeres fossem considerados bens aparentes, como argumenta a ideia platônica, ainda assim o prazer não deve ser considerado o bem supremo. Em relação a essas duas posições, hedonista e anti-hedonista, Aristóteles parece defender a relevância do prazer na vida eudemonista, sugerindo que o prazer seja uma atividade do estado natural.

Owen aponta para um uso comum de prazer, relacionando as três teses sobre o prazer das quais Aristóteles analisa e parece conservar apenas uma delas. O primeiro argumento afirma que o prazer não é um bem; o argumento da segunda tese sustenta que o prazer não poderia ser um bem supremo, levando em consideração todos os prazeres caso fossem de natureza boa. Diz:

Uma delas é a que nenhum prazer é um bem, seja intrinsecamente ou até mesmo derivadamente; a outra é a de que, mesmo se todos os prazeres fossem bons, o bem supremo não poderia ser um prazer. As duas lhe parecem compartilhar de um argumento principal: que o prazer é sempre um gênesis ou um processo direcionado a um fim e nunca o estado final de tal processo (1152b22-3), ou, mais especificamente, que todos os prazeres são processos perceptíveis em direção a alguma condição ou norma. (1152b13-14) (OWEN, 2010 p. 89).

O prazer não pode ser considerado um bem supremo, uma vez que algo pode ser bom para uma pessoa ou não, pode ser bom somente para uma determinada pessoa, pois depende da natureza e das disposições dela. Os prazeres também podem ser aprisionamentos dos pensamentos, uma vez que, movidos por alguns prazeres, não se manifestam via razão. Não existe uma arte do prazer, porém o bem é o produto de uma arte. Também existe o argumento a respeito do prazer que o coloca como um elemento encontrado nas crianças, mais precisamente os bebês e os animais irracionais. Assim como outras teorias éticas, também a teoria aristotélica apresenta a existência de prazeres que não são bons. Considerando, então, que alguns prazeres são merecedores de censuras, como aqueles que são nocivos à saúde, como, então, Aristóteles entende o prazer? Ele parece concordar que o prazer não é uma finalidade em si mesmo e sugere inicialmente ser um processo, como defendia Spêusipos.

Estes são os argumentos em favor da opinião dos que negam absolutamente que o prazer seja um bem: (a) Todo prazer é um processo perceptível a uma disposição natural, e nenhum processo é da mesma espécie que o seu fim, por exemplo: o processo da construção não é da mesma espécie que a causa. (b) O homem dotado de sabedoria prática busca o que é isento de dor e não o que é agradável. (d) Os prazeres são um obstáculo ao pensamento, e quanto mais o são, mais nos deleitamos neles, como por exemplo, o prazer sexual, pois ninguém é capaz de pensar no que quer que seja quando se está absorvido nele. (e) Não existe arte do prazer, ao passo que todo bem é produto de alguma arte. (f) As crianças e os brutos buscam os prazeres. A opinião de que nem todos os prazeres são bons baseia-se em dois argumentos: (a) existem prazeres que são realmente vis e objetos de censura e (b) existem prazeres nocivos, pois algumas coisas agradáveis são malsãs.(3) O

argumento em favor da opinião segundo a qual a melhor coisa do mundo não é o prazer e que este não é um fim, mas um processo. (EN VII 11, 1152 b,20, p.131).

Ao revisar as *opiniões reputadas (endoxas)* de seu tempo, Aristóteles identifica que, para alguns, o prazer é qualificado como um Bem, enquanto a opinião de outros é do prazer como um mau, quando uma pessoa torna-se escrava do prazer. Qual será o pensamento final de Aristóteles sobre isso? Na medida em que busca a representação da verdade adequada ao prazer, ele vai sustentando que “Os argumentos verdadeiros afiguram-se, pois, extremamente úteis, não só para a ciência, mas para a própria vida; porque, como se harmonizam com os fatos, nós lhes damos créditos, e destarte estimulam os que compreendem a viver de acordo com eles”. (EN X 1, 1172 a,50, p. 179).

Sangalli sintetiza de modo preciso a revisão que Aristóteles faz das posições anteriores sobre o prazer, partindo da questão:

O prazer é o Bem ou é o mal? Para *Êudoxo*, diz Aristóteles, o prazer é o Bem, pois tanto os seres racionais como os irracionais procuram o prazer que é identificado com o bem. O contrário do prazer é a dor e o sofrimento, que todos os homens e animais tentam evitar, pois é tido como um mal. E ainda, o prazer é um bem buscado, desejado por si mesmo como algo desejável. A opinião contrária, ou seja, o prazer é totalmente mau, é defendida por *Spêusipos*, no qual o prazer é tido como um processo em nível de meio e, portanto, não é um fim. Além disso, tanto o prazer quanto a dor são tidos como males contrários ao Bem, pois são os extremos e não o meio termo. (SANGALLI, 1998, p.62).

Percebe-se que, para Aristóteles, o prazer não é um fim, não é um mal e tampouco pode ser compreendido como um processo, como queria *Spêusipos*. Sua posição mais moderada em relação ao prazer é defini-lo como uma atividade da alma, evidentemente voltada à busca de um fim, podendo ser considerada uma atividade natural, por ele ser buscado naturalmente na vida humana.

Mas antes de explicitar sua posição, Aristóteles elenca os argumentos em favor da opinião daquelas pessoas que negam, em sentido absoluto, que o prazer seja um bem, dizendo:

(a) Todo prazer é um processo perceptível a uma disposição natural, e nenhum processo é da mesma espécie que o seu fim, por exemplo: o processo de construção não é da mesma espécie que a casa. (b) O homem temperante evita os prazeres. (c) O homem dotado de sabedoria prática busca o que é isento de dor e não o que é agradável. (d) Os prazeres são um obstáculo ao pensamento, e quanto mais o são, mais nos deleitamos neles, como por exemplo, o prazer sexual, pois ninguém é capaz de pensar no que quer que seja quando está absorvido nele. (e) Não existe arte do prazer, ao passo que todo bem é produto de uma arte. (f) As crianças e os brutos buscam os prazeres. (EN VII 11, 1152b, 15-20, p.131).

Um pouco mais adiante, diz ainda Aristóteles:

Com efeito, os prazeres não são processos, nem todos eles envolvem processos: são atividades e fins. E tampouco os experimentamos quando estamos nos tornando alguma coisa, mas quando exercemos alguma faculdade; e nem todos os prazeres têm um fim diferente deles mesmos, mas só os prazeres das pessoas que estão sendo conduzidas ao aperfeiçoamento de sua natureza. Eis porque não é certo dizer que o prazer seja um processo perceptível, mas antes deveríamos chamá-lo atividade do estado natural e, em vez de “perceptível, desimpedida”. (EN VII 12, 1153 a, 9, p.132).

Owen observa que alguns teóricos atribuem ao prazer algo no qual não pode ser visto, isto é, como objeto bom, uma vez que não há como medir a bondade, assim como a temperança, a justiça e a coragem. O prazer também não teria relação com sentimentos, nem processos, nem como deleites. O prazer, na perspectiva de Owen, é um comportamento do corpo, mas também não pode ser visto como um processo do corpo. Owen também desconsidera que Aristóteles tenha visto o prazer como processo de preenchimento, mas parece reforçar a interpretação de considerá-lo como uma atividade natural.

Aristóteles compara prazer com o ato de ver e contrasta com processos como a construção de templos, o percorrer certas distâncias e outros movimentos representados por substantivos verbais. Todos esses últimos possuem estágios e em qualquer estágio intermediário ainda estão inacabados; não se pode encontrar um processo desse tipo completo em qualquer momento arbitrário de seu progresso. Nada disso vale para deleitar-se ou para o ato de ver (embora para sermos precisos pode valer para o que é deleitoso). (OWEN, 2010, p.100).

O argumento referente à abordagem aristotélica sobre o prazer relacionado ao movimento, como um todo perfeito, resultaria de um processo de conquistas, como as atividades perfeitas com relação às finalidades. Nesse sentido, a atividade mais agradável é a atividade mais perfeita como, por exemplo, a contemplação, a relacionada ao homem justo, ao artista, relacionada ao objeto e ao sentido. Afirmar Aristóteles:

A vida é uma atividade, e cada um é ativo em relação às coisas e com as faculdades que mais ama, por exemplo, o músico é ativo com o ouvido em referência às melodias, o estudioso com o intelecto em referência a questões teóricas, e da mesma forma nos outros casos. Ora, o prazer completa as atividades, pois, que aspiram também ao prazer. (EN X 4,1174b, 8, p.184).

Nesse passo, Owen entende que o prazer é concebido como uma atividade do intelecto e das faculdades mentais, e seus mais nobres objetos de conhecimento e contemplação. O prazer é complementar à atividade, e pode até aperfeiçoá-la enquanto a acompanha. A própria

atividade não pode ser considerada perfeita e completa do ponto de vista da excelência moral e da *entelékheia* sem o atributo do prazer. Explica Owen:

Aristóteles afirma que, dada qualquer faculdade da percepção ou do intelecto, o seu exercício será o melhor possível e, portanto, o mais completo e prazeroso, quando a faculdade estiver em sua melhor condição e for exercida com os mais nobres objetos. Porém, o exercício da faculdade não é em si mesmo o prazer; o prazer surge para completar ou aperfeiçoar a atividade. (1174b1-23). (OWEN, 2010, p. 95).

O prazer acompanha a atividade, é concomitante e intimamente ligada à ação e, por isso, não é contínuo na medida em que termina com a ação. Algumas coisas, enquanto novas, causam prazeres que, com a rotina, o próprio prazer vai se atenuando. Em relação ao grau de excitação, por exemplo, o prazer é, nesse sentido, condicionado pela atividade, e é o responsável por torná-la perfeita. Explica o autor:

Certas coisas nos deleitam quando são novas, porém menos quando deixam de sê-lo, e por esse mesmo motivo: a princípio, a mente é estimulada e desenvolve intensa atividade em relação a elas, como fazemos com o sentido da vista, quando olhamos alguma coisa com atenção. Mas depois a nossa atividade se relaxa, e por isso o prazer é embotado. (EN X 4, 1175 a, 10-15, p.184).

Owen argumenta que o prazer modifica a atividade, e a intensidade do prazer pode desviar ou intensificar a atenção para determinadas atividades. O prazer, para ele, difere da faculdade que torna as atividades perfeitas, mas está relacionado com tal faculdade, na medida em que acompanha as atividades contribuindo para sua perfeição. Ao explicar a concepção de Aristóteles, diz Owen:

O prazer engrandece a atividade, na medida em que as pessoas que se engajam na atividade com o prazer são mais precisas e discriminadoras (1175a) e quanto mais forte for o prazer, mais ele impede quem o sente de desviar a atenção à atividade que é exercida. (1175b 14-16). Contudo, a sua contribuição para a completude e a perfeição da atividade não é a mesma que aquela faculdade em boas condições ou do objeto nobre. (OWEN, 2010, p.96).

Como foi mencionado, existem diferentes espécies de prazeres, assim como diferentes espécies de atividade, e a adição e combinação dos prazeres com as atividades as tornam perfeitas. As afinidades e as atividades podem se tornar perfeitas de acordo com o prazer desempenhado sobre elas. Nesse sentido, algumas atividades são inerentes aos prazeres. O prazer a respeito de uma atividade digna resulta em algo bom, e no sentido contrário, num mal. Alguns prazeres se sobrepõem a outros, e isso resulta em atividades mais aprimoradas e duradouras. Embora algumas atividades possam ser afetadas pelo prazer e sofrimento, ainda são condições de escolhas, e são elas que são qualificadas como virtuosas ou não e, disso, decorre o prazer correspondente. Para Aristóteles:

Destarte, o prazer dos animais diferentes em espécie também difere especificamente, e é de supor que os de uma determinada espécie não difiram entre si. Mas variam, pelo menos no caso dos homens; as mesmas coisas deleitam algumas pessoas e causam dor a outras e são penosas e odiosas a estes, mas agradáveis e estimuláveis àqueles. (EN X 5, 1176 a, 10, p. 186).

Assim o prazer, na ética aristotélica, é apresentado conforme as necessidades dos apetites do corpo e da alma como um bem, mais propriamente como atividade da alma na realização das virtudes. De fato, Aristóteles atribui ao prazer um papel relevante às atividades do corpo, do intelecto e da alma, e considera tanto seus benefícios como seus malefícios levando em conta sempre o bem desejável e as características individuais. O prazer tem relação direta com a felicidade de acordo com o que dele resulta (virtude) ou de que ele é resultado (bem).

3 O LUGAR DOS DESEJOS NA FORMAÇÃO DO CARÁTER

3.1 Os desejos virtuosos e os viciosos

O prazer está relacionado aos tipos de pessoas, concupiscentes e moderadas, tal como o desejo, educado ou não, de cada ser humano, segundo a ética aristotélica. Desse modo, as pessoas que se deixam levar pelas paixões do desejo são classificadas como incontinentes e as que agem conforme as orientações da razão, como continentas. Como já foi visto acima, também certos prazeres apresentam graus mais elevados do que outros como, por exemplo, os prazeres relacionados à excelência moral e intelectual. Afirma Aristóteles: “Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais, e do mesmo modo em todos os outros casos”. (EN I 8, 1099 a, 15-20, p.18).

Conforme o resultado alcançado no capítulo anterior, os prazeres que acompanham as ações que dependem delas para serem bons, como vemos facilmente também em algumas atividades que geram alegria por si mesma, não estando apenas vinculadas aos prazeres do corpo. Mas nem todas as atividades desejadas podem ser facilmente religadas e se boas ou não. Wolf comenta que,

Dessa forma, estamos dentro da compreensão do prazer do primeiro tratado sobre o prazer: aqui, Aristóteles equipara o prazer com a atividade de certo modo qualificada, a saber, a atividade realizada livre de empecilhos. O condicionante da falta de empecilhos deixa claro que nas atividades a aspiração humana se realiza plenamente, pois só pode dar-se um impedimento onde há uma aspiração ou um querer. (WOLF, 2010, p.203).

Como o prazer é visado pelo nosso desejo, o problema é identificar quando o desejo é virtuoso e quando é vicioso. Levando em consideração as divisões da alma, podemos distinguir duas possibilidades de prazeres, na alma irracional e na racional, como já foi dito acima. Aristóteles se refere à moderação ou temperança como uma forma de excelência, a qual é regida segundo a razão embora se efetive na prática das ações. Na EN III, as disposições da alma se relacionam com espécies de prazeres, de forma que os prazeres do corpo devem ser distinguidos dos prazeres da alma. Existem prazeres que não afetam o corpo, mas sim a mente, como naquelas pessoas que amam as riquezas, as honrarias e o conhecimento. Os que se dedicam a tais prazeres e aos prazeres do corpo não podem ser

considerados moderados, por não usarem a razão e não poderem usufruir desses prazeres com moderação.

Aristóteles, no final do Livro III da EN, introduz uma ideia que pode ser definida como educação dos prazeres, quando associa a concupiscência às debilidades racionais. A criança naturalmente anseia pelos prazeres sem intervenção da reta razão, uma vez que as crianças desejam o que lhes é mais agradável. Sendo assim, o prazer na infância tende a ser um desejo irracional, e, para o bom desenvolvimento da criança, ela deve ser submissa à autoridade, conforme a instrução de seus educadores, para que não se torne concupiscente. Aristóteles considera que:

Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável, embora experimente todas as fontes de satisfação. Acresce que o exercício do apetite aumenta-lhes a força inata e quando os apetites são fortes e violentos, chegam ao ponto de excluir a faculdade de raciocinar. (EN III 12, 1119b, 5-10, p.58).

O que não pode faltar é que a parte apetitiva da alma deve estar de acordo com a razão, e os prazeres devem estar sob o controle do desejo certo e esses devem ouvir a razão. Nesse sentido, a moderação é possível através da educação, o prazer e o desejo devem estar em conformidade com a razão: “Em conclusão: no homem temperante, o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e ao homem temperante apetece as coisas que deve da maneira e na ocasião devidas; isso é o que prescreve o princípio racional”. (EN III 12, 1119b, 15, p.58).

Mais adiante retornaremos nessa questão da necessidade de educar o caráter nos prazeres corretos e bons. Ao longo da maior parte de sua obra, Aristóteles trata de vários exemplos de virtudes e vícios extraídos de seu cotidiano, que contribuem para perceber o campo de batalha entre tipos de desejos. Sem pretender detalhar o quadro geral das virtudes e vícios apresentados por Aristóteles (EN II 7) e minuciosamente explicadas por ele sobre cada uma das virtudes morais a partir de Livros III 8, importa aqui mencionar, brevemente, alguns casos que exemplificam situações de desejos virtuosos e viciosos.

A prodigalidade pode ser uma consequência de pessoas concupiscentes quando, direcionam seus gastos de maneira e designios errados, proporcionando prazer isento da excelência moral. “Por isso a maioria deles são também intemperantes; com efeito, gastam sem refletir e desperdiçam dinheiro com os seus prazeres, inclinados que são para estes porque sua existência não tem em mira o que é nobre”. (EN IV 1, 1121b, 5-10,p.63).

A cólera, de acordo com a teoria aristotélica, é manifestada de maneira irascível como no colérico, é um ato concupiscente e, portanto, sempre vicioso. Pessoas amáveis

proporcionam prazer ao coletivo e evitam desonra e desgostos individualmente e, coletivamente, encontram realização pessoal de acordo com o que proporcionam coletivamente. Pessoas amáveis são moderadas. O meio termo é um dos critérios para evitar o sofrimento e proporcionar o prazer adequado. Por isso, as pessoas não moderadas, quando buscam satisfazer o coletivo sem fins nobres, são denominadas como adadoras. Explica o filósofo:

O homem que alcança o meio termo é, pois tal como descrevemos, embora não tenha recebido um nome, dos que proporcionam prazer, o que procura ser agradável sem nenhum objetivo ulterior é obsequioso, mas aquele que o faz com o fim de obter alguma vantagem em dinheiro ou nas coisas que o dinheiro pode comprar é adador; enquanto ao que se opõe a tudo é, como dizemos, grosseiro e altercador. E os extremos parecem ser contraditórios um ao outro porque o meio-termo não tem nome. (EN IV 6, 1127 a, 5-10, p.73).

O prazer no que se refere à justiça só será bom se não for causa danosa, mas os atos injustos que visam ao prazer da concupiscência ou de alguma vantagem financeira ou de outra espécie devem ser censurados. Sobre isso, afirma Aristóteles:

Com efeito, a injustiça neste sentido é uma parte da injustiça que, no sentido amplo, e, do mesmo modo, a justiça num sentido é a justiça do outro. Portanto, devemos também falar da justiça e da injustiça particulares, e da mesma forma a respeito do justo e do injusto. Quanto à justiça, pois, que correspondem à virtude total e à correspondente injustiça sendo uma delas o exercício da virtude em sua inteireza e a outra, o do vício completo, ambos em relação ao nosso próximo, podemos deixá-las de parte. (EN V 2, 1130 b, 10-15, p. 84).

Quanto às demais disposições morais e a relação com o prazer, especialmente ligado aos sentidos do tato e paladar, constituem desejos virtuosos e também desejos viciosos. Sabe-se, por exemplo, que a continência é uma disposição moral considerada boa. O indivíduo que domina os desejos maus utilizando a razão é continente, enquanto, no moderado, seus desejos são bons, e a razão não precisa fazer grande esforço para ser ouvida e obedecida. Por outro lado, pessoas incontinentes e, principalmente, os concupiscentes se deixam dominar parcialmente ou completamente pelos prazeres. Ao considerar a posição de Sócrates, Aristóteles demonstra que essa relação das pessoas incontinentes, com o conhecimento sobre as virtudes não garante o domínio de prazeres, e admite que alguns autores apontam para a importância e superioridade do conhecimento nas disposições morais. Sobre esse aspecto, Aristóteles argumenta:

Mas alguns concedem certos pontos defendidos por Sócrates, e outros não. Admitem que nada seja mais forte do que o conhecimento, porém não que alguém aja

contrariando o que lhe pareceu ser o melhor alvitre; e dizem, por isso, que o incontinente não possui o conhecimento, quando é dominado pelos seus prazeres, mas só opinião. (EN VII 2, 1146 a, 39, p. 118).

Aristóteles analisa as pessoas incontinentes e suas atitudes conforme a razão e segundo a espécie dos seus objetivos. Uma pessoa pode ser considerada irrestritamente incontinente, mas não incontinente a tudo. Os concupiscentes e incontinentes mantêm certa relação específica com o prazer. Ambas perseguem o prazer, embora a pessoa concupiscente ceda por escolha ao prazer, sem discernimento. Já a incontinente também persegue o prazer, porém possuindo o conhecimento, isto é, sabe que não deve realizar tal desejo, mas não consegue não realizá-lo. Declara o filósofo: “Com efeito, um é levado pela sua própria escolha pensando que deve buscar sempre o prazer imediato, enquanto outro busca tais prazeres embora não pense assim”. (EN VII 3, 1146b,25, p.124).

Já vimos que são identificados dois tipos de prazeres na teoria aristotélica que diz respeito ao corpo: os inerentes ao corpo e os que não são necessários, mas são passíveis de escolhas racionais. O excesso desses prazeres contraria o uso da reta razão. O uso de tais prazeres é proveniente de pessoas deficientes moralmente, denominadas incontinentes, como descreve em sua obra. Os que fazem uso em excesso dos prazeres, ainda que não sejam os do corpo, pois podem ser objetos de escolha, são incontinentes, exceto, porém, os que buscam espécies de excelências como, por exemplo, no esporte e nas artes.

Ora, dos apetites e prazeres, alguns pertencem à classe das coisas genericamente nobre e boa, – pois algumas coisas agradáveis são por natureza dignas de escolha, enquanto outras lhe são contraditórias e outras ainda ocupam uma posição intermediária para adotar a distinção que estabelecemos anteriormente. (EN VII 4, 1148 a, 25, p. 123).

Existem disposições que advém de doenças, loucuras, as quais Aristóteles chama de “bestiais” como, por exemplo, as “taras” e a “pederastia”, consideradas atualmente como disfunções sexuais.² No entanto, acredita o autor da *Ética Nicomaquéia* que este tipo de vício pode ser natural ou decorrente de abusos sexuais na infância. Diz o filósofo:

Estas disposições são brutais. Há, porém, outras (B) que resultam da doença (em certos casos também da loucura, como o homem que sacrificou e devorou sua própria mãe, ou o escravo que comeu o fígado de um companheiro), e outras ainda (C) são estados mórbidos, como o hábito de arrancar os pelos, roer as unhas, e

² Sobre a pederastia como fator pedagógico, vale a pena consultar o capítulo X da obra *Amor e Sexo na Grécia Antiga*, de Reinhold A. Ullmann (2005).

mesmo de comer carvão ou terra; a estes deve acrescentar-se a pederastia, e todos eles surgem em alguns por natureza e outros, como nos casos que desde a infância foram vítimas da libidinagem alheia, por hábito. (EN VII 3,1146b, 20, p.126).

Outras características como a alienação, a concupiscência e a irracionalidade elevada são causas de patologia. Também é possível apresentar disposições sem ceder a desejos viciosos, mas se essas deficiências parecem estar além do domínio racional, então tal característica pode ter restrição do tipo “bestial” ou mórbida, isto é, num sentido mais forte do que simplesmente uma deficiência moral. Por outro lado, a concupiscência humana resulta também da incontinência e não é característica apenas dos intemperantes.

Possuir esses vários tipos de hábito está para além da fronteira do vício, como também o está à brutalidade. Para os homens que os possui, dominá-los ou ser dominados por eles não é simples continência ou incontinência, mas algo que é de tal por analogia, assim como o homem que tem tal disposição com respeito aos acessos de cólera deve ser chamado incontinente em relação a esse sentimento, e não incontinente a tudo. (EN VII 5, 1149 a, 30, p.124).

Aristóteles identifica, ainda no Livro VII, duas classes de pessoas, as que evitam o sofrimento perseguindo alguns prazeres, e outras que não buscam prazeres para evitar alguns sofrimentos. A resistência ao prazer é a lassidão, o excesso a concupiscência. A continência é o estado máximo da ideal utilização dos prazeres, com a mediação e persuasão da reta razão no sentido de domínio, de comando, consistindo assim na excelência moral conquistada com muito esforço. Argumenta:

Ora, como o homem incontinente a buscar, não por convicção prazeres corporais que são excessivos e contrários à reta razão, enquanto o intemperante está convencido por ser a espécie de homem feita para buscá-los, é o primeiro que facilmente se deixa dissuadir, ao passo que o segundo não acontece assim. (EN VII 8, 1151 a, 10-15, p.128).

A continência e a incontinência estão relacionadas com os prazeres do corpo, como tato e paladar (comida, bebida e sexo), que são o início e princípio do desejo de todos os seres humanos e também dos animais. A temperança ou moderação e seu contrário, a intemperança, estão relacionadas a esses prazeres, e quando a primeira se faz presente denomina-se virtude, enquanto a intemperança é o vício no excesso. Do mesmo modo ocorre com o continente, enquanto o excesso tende à incontinência. Concupiscência é a doença que Aristóteles conceitua de bestial que, embora mais assustadora, não é classificada como uma deficiência moral e sim uma patologia. Certos prazeres são necessários enquanto outros não. As pessoas perseguem esses prazeres por escolha, sendo que as que tendem ao excesso e não se arrependem são incorrigíveis e incuráveis, segundo o autor, e classificadas como

intemperantes. As que não desejam o prazer são contrárias às concupiscentes, e as moderadas são o meio termo.

Aristóteles distingue três formas de amizade, e cada uma delas manifesta uma determinada relação com o prazer. Algumas pessoas se aproximam devido ao prazer proporcionado, cuja motivação não é a emoção nem o amor, e sim o que lhe é útil e prazeroso. As amizades motivadas pelo prazer tendem a ser acidentais e não duráveis, uma vez que se trata de um meio para chegar ao prazer.

De forma que essas amizades são apenas acidentais, pois a pessoa amada não é amada por ser o homem que é, mas porque proporciona algum bem ou prazer. Eis que por tais amizades se dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais a si mesmas: com efeito, se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la. (EN VIII 3, 1156 a, 20, p.141).

A amizade por interesse ocorre entre pessoas agradáveis entre si, no entanto quando motivada pelo interesse tende a ser mais duradoura, compartilhando um com o outro pelo mesmo interesse. Pessoas boas e más podem compartilhar da amizade por prazer e/ou interesse, uma vez que tanto pessoas boas como as más podem compartilhar interesses comuns.

Por conseguinte, quando o que se leva em mira é o prazer ou a utilidade até os maus podem ser amigos dos outros, ou os bons podem ser amigos dos maus, ou aquele que não é bom nem mau pode ser amigo de qualquer espécie de pessoa; mas por si mesmos, só os homens bons podem se amigos. Com efeito, os maus não se deleitam com o convívio uns aos outros a não ser que essa relação lhes traga alguma vantagem. (EN VIII 4, 1157 a, l.15-20, p.143).

A amizade entre pessoas boas é aquela que dispõe do amor (*philia*) do outro, sendo uma para a outra boa, agradável, desejável e estimável. Dessa forma, compartilham e retribuem o prazer entre si. “Cada qual, portanto, ao mesmo tempo em que ama o que é bom para ele, retribui com benevolência e aprazibilidade em igualdade de termos; porque se diz que a amizade é igualdade, e ambas são encontradas mais comumente na amizade dos bons”. (EN VIII 5, 1157b, l.35, p.144).

Outra espécie de amizade não envolve o prazer, e sim a necessidade. Ocorre entre pessoas com pouca disposição e sociabilidade, e a aproximação é devido à necessidade e à boa vontade, mas as pessoas não são próximas e não sentem prazer em estarem juntas. Nessas condições, Aristóteles considera difícil chamá-las de amigas, tendo em vista que o prazer é condição importante na amizade. Diz o autor:

Dessas duas espécies, a que tem em mira o prazer parece-se mais com a amizade, quando ambas as partes recebem as mesmas coisas uma da outra ou com as mesmas coisas, como acontece nas amizades dos jovens; pois é em tais amizades que se observa com mais frequência a generosidade. A amizade que se baseia na utilidade é própria da pessoa mercantil. (EN VIII 6, 1158 a, l.15-20 p.145).

Existe uma relação entre pessoas que Aristóteles denomina como pessoas de posições de mando, classificadas como úteis, e outras que lhe são agradáveis. Ambas as características, segundo o filósofo, dificilmente se encontram em uma mesma pessoa. A amizade que proporcionam mutuamente prazeres e utilidades parece ser a mais duradora segundo a classificação aristotélica. Na amizade entre pais e filhos existe prazer e benefício; também a amizade entre marido e mulher envolve utilidade e prazer, ou ainda excelência moral e troca de satisfação. Além das amizades por utilidade e por prazer, Aristóteles trata da amizade por bondade ou a chamada perfeita amizade. “Por tais motivos, tanto a utilidade como o prazer parece ser encontrado nessa espécie de amizade. Pode ela, no entanto, basear-se também na virtude, se as partes são boas; pois cada uma possui a sua virtude própria e ambas se deleitam nisso”. (EN VIII 12 1162 a, 20-25, p.152).

Na amizade amorosa, quando o objeto da amizade é o prazer ou o interesse, a amizade tende a desaparecer, pois são qualidades passageiras já que o interesse está no prazer e não na pessoa. Quanto à amizade própria, Aristóteles argumenta que pessoas deficientes moralmente sofrem quando acaba o prazer. “Se um homem não pode sentir dor e prazer ao mesmo tempo, pelo menos a cabo de alguns instantes sofre porque sentiu prazer e desejaria que tais coisas não lhe fossem agradáveis; porque os maus têm a alma pejada de arrependimento”. (EN IX 4, 1166b,20 p.164).

No Livro X da obra aristotélica, o filósofo apresenta prazeres degradantes em pessoas com falhas em relação à excelência moral. Assim, admite-se que alguns prazeres são desejáveis, mas sua condição não é louvável devido à forma e aos fins que são adquiridos. A escolha dos prazeres está relacionada à excelência moral; alguns prazeres podem ser censurados e outros louvados, assim como muitas escolhas agradáveis não envolvem prazeres pelo fato de que nem todos os prazeres são desejados. Nesse aspecto, o prazer não pode ser visto como um bem. Dessa forma, os prazeres estão submetidos ao desenvolvimento da pessoa e a excelência moral, sob um dos aspectos aristotélicos. Afirma o filósofo:

E também o fato de um amigo ser diferente de um adulator parece mostrar com toda a evidência que os prazeres diferem em espécie; porque se acredita que um busca o nosso convívio com a mira no bem e o outro visando ao nosso prazer, e um censurado pela nossa conduta, enquanto o outro é louvado, partindo-se do primeiro princípio de que os dois buscam o nosso convívio com finalidades diferentes. Além disso, ninguém preferiria viver a vida inteira com o intelecto de uma criança, nem

comprazer-se na prática de algum ato profundamente vergonhoso, ainda que jamais tivesse de sofrer em consequências. (EN X 3,1174 a, 30-32 p.182).

Hobuss entende que as manifestações do prazer e da dor estão nas influências das emoções, quando o indivíduo age de forma a manifestar o caráter. O autor, ao citar Urmson, afirma que, considerando os tipos de prazeres, pode haver confusão, em específico relacionado à virtude da temperança, uma vez que este goza de prazeres sensuais, porém de forma apropriada, e isso envolve e constitui a moderação.

De fato, o temperante gosta, quer e aproveita os prazeres que são os prazeres sensuais, mas de modo apropriado, bem como não foge da dor quando a circunstância em que está inscrito o exige, pois ao fazê-lo está livre de qualquer conflito ou fricção interna. (HOBUSS, 2009, p. 49).

Ao se referir ao prazer e sua relação com a mediedade aristotélica, Hobuss destaca a segunda virtude elencada por Aristóteles, a temperança, a qual utiliza para esclarecer os argumentos entre Urmson e Hursthouse. A temperança possui como característica uma suposta mediedade em relação aos prazeres e secundariamente com a dor. Hobuss entende que Aristóteles não se refere aos prazeres da alma, mas sim como atividade do pensamento que pode ser alcançado sem interferir no corpo, uma vez que ninguém pode ser classificado como temperante ou intemperante, levando em consideração os prazeres corporais. No que se refere à mediedade, o autor afirma que não se devem classificar como intemperantes indivíduos que apresentam intensa paixão pelas artes. Nesse sentido, o argumento de Hursthou, se direcionado às escolhas quanto ao objeto, é adequada em relação às artes.

O autor entende o argumento aristotélico sob uma distinção entre os apetites, alguns inerentes e necessários a todos os homens, outros são adicionados a esses representando assim suas preferências. Dessa forma, quando os prazeres dos apetites naturais levam ao excesso para além da necessidade, e buscam a satisfação destes de forma errada, levam o intemperante a satisfazer seus apetites mesmo considerados agradáveis. O temperante, segundo a interpretação do autor, não se perturbaria com a ausência desses prazeres.

O temperante, então, é aquele homem que está numa mediedade entre dois vícios, entre o excesso e a falta, sendo o intemperante o que carrega o estigma do excesso e o insensível na falta de um nome específico para caracterizá-lo, seria aquele que aproveita dos prazeres menos do que seria conveniente ou correto. (HOBUSS, 2009, p.82).

A relação que o temperante estabelece com os prazeres segue a prescrição da reta razão (logos), ou melhor, a parte apetitiva deve seguir a razão, de acordo com a nobreza dos valores, sob o modo e o tempo correto.

Analisa ainda Hobuss em relação ao aspecto quantitativo do prazer:

Desta forma, o temperante não se resigna a preservar a saúde, mas garantir que o indivíduo não decai em prazeres que são desonrosos. O intemperante define-se pelo fato de acordar preferência a objetos incorretos, que não são dignos de honra, em outras palavras não são nobres. Mesmo que ocorresse que um objeto incorreto fosse ao menos uma vez idêntico a demasiado, isto seria uma coincidência fortuita, absolutamente acidental. O mesmo raciocínio deve ser aplicado ao sexo. O que tem de ser levado em consideração não é nenhuma perspectiva quantitativa, mas o que é correto e incorreto, honroso ou desonroso, sendo que o aspecto quantitativo é uma mera fatuidade. (HOBUSS, 2009, p.66,67).

A princípio, o sofrimento é decorrente da dor e do desprazer, mas pode ser também originado de alguns prazeres que corroboram para o sofrimento. Aristóteles, no Livro II da *Ética Nicomaquéia*, atribui ao prazer e ao sofrimento uma relação com a disposição moral, pois existem prazeres bons e prazeres maus, e esses últimos devem estar a serviço da moderação. As pessoas que moderam os prazeres considerados maus são denominadas moderadas. É possível, segundo o pensamento aristotélico, educar o prazer, no intuito de obter a excelência moral, desde que haja educação adequada, precoce ainda na infância. Sobre esse aspecto, ele diz:

Com efeito, a excelência moral se relaciona com os prazeres dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa da dor que nos abtemos de ações nobres. Por isso, deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa. (EN II 1104b, 5-10, p. 29).

Seguindo o Livro II, o prazer e o sofrimento em excesso estão na pessoa concupiscente, a falta se deve às pessoas insensíveis e o meio termo é próprio das pessoas moderada. No que se refere aos sentidos da visão, audição e olfato, eles não podem ser classificados com a moderação e a concupiscência. O moderado e o concupiscente estão relacionados aos sentidos do tato e do paladar, que constituem o desejo enquanto *epithumia*. As pessoas erram pelo excesso, devido à concupiscência, e pessoas com essas características sofrem mais, enquanto a pessoa moderada consegue abster-se de tais prazeres sem dor, pois desejam o correto, e bom tem a ver ao como se deve e quando se deve e na quantidade adequada. Dessa forma, ele conclui:

O intemperante, pois, almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo, por isso sofre não só quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas (pois o apetite é doloroso). No entanto, parece absurdo sofrer por causa do prazer. (EN III 11, 1119 a, 1.30-35 p. 57).

Ainda no que se refere ao sofrimento, encontra-se no Livro III outra causa de sofrimento em relação às disposições. A concupiscência é uma força de tipo voluntária, é objeto de escolha motivada conforme o prazer, enquanto a covardia é motivada pelo sofrimento, que não é objeto de escolha, mas de repulsa. Embora as pessoas concupiscentes sejam mais voluntárias que as covardes, o ato em si não o é, pois a concupiscência pode ser evitada enquanto a covardia não. Esta última situação, porém, é causa de sofrimento. Dessa forma, Aristóteles aponta uma nova causa de sofrimento:

Mas a covardia parece ser voluntária em grau diferente de suas manifestações particulares. Com efeito, ela própria é indolor, mas nestas últimas somos avassalados pela dor, que nos leva a abandonar nossas armas e a desonrar-nos de outras maneiras; e por isso, alguns chegam a pensar que nossos atos em certas ocasiões são forçados. Para o intemperante, ao contrário, os atos particulares são voluntários (já que ele o pratica sob o impulso do apetite e do desejo), mas a disposição em sua totalidade o é menos, uma vez que ninguém deseja ser intemperante. (EN III 12, 1119 a, 1.25-30, p.58).

Segundo Aristóteles, os prazeres do corpo em pessoas com determinadas disposições morais, que se alegram em controlar esses prazeres quanto ao grau de intensidade, abstendo-se de parte deles, são moderadas, e, por outro lado, as que exageram nesses prazeres são concupiscentes. Em relação ao sofrimento, quem o enfrenta são as pessoas corajosas, enquanto as que o temem são covardes. O autor afirma, conforme o que foi dito: “Com relação aos prazeres e dores – não todos, e menos no que tange as dores – o meio termo é a temperança, e o excesso é a intemperança”. (EN II 7, 1107b, 30 p.34).

Conforme já foi mencionado, com exceção dos sentidos da audição, da visão e do olfato, os prazeres corporais em relação ao tato e paladar são aqueles que incluem o gosto pela bebida, pela comida e pelas relações sexuais, e precisamente esses tendem ao excesso e à concupiscência, ou à bestialidade, caso essas coisas sejam prioritárias na vida do agente. (EN III 10, 1118a, p.66 e 67). Entre os extremos está o meio termo, é o lugar da moderação, da virtude. Aristóteles diz: “Realmente, as pessoas que ignoram estas ressalvas amam tais prazeres mais do que eles merecem, mas um homem moderado não é uma pessoa desse tipo, e sim a espécie de pessoa conforme a reta razão”. (EN III 11, 1119a, 20, p.57).

A concupiscência e a covardia são disposições voluntárias, sendo que o prazer delibera escolha, enquanto a covardia causa repulsa e não é tão voluntária e, por isso, parece menos

reprovável. Em sintonia com seu tempo, o desejo pelos prazeres ignóbeis, comum nas crianças, deve ser educado pelo castigo, defende Aristóteles, a fim de que não cresça, uma vez que o desejo ao agradável é mais intenso na infância. Conforme a educação dos prazeres de sua cultura, Aristóteles sustenta:

Portanto, os apetites devem ser poucos e moderados e não se oporem de modo algum ao princípio racional – e isso é o que chamamos de obediência e disciplina. E, assim como a criança deve submeter-se à direção do seu preceptor, também o elemento apetitivo deve subordinar-se ao princípio racional. (EN III 12,1119b, 15,p.58).

As pessoas concupiscentes fazem uso excessivo de certos prazeres; as que não são de natureza nobilitante, ou seja, dignas de escolha, mesmo com pouco ou sem desejo, evitam a dor. Assim, diz Aristóteles:

Por esta razão, merece mais o qualificativo de intemperante o homem que, sem apetite ou com escasso apetite busca os excessos de prazeres e evita dores moderadas, do que o homem que faz o mesmo levado por apetites poderosos: pois que faria o primeiro se seus apetites fossem dessa sorte e se a falta dos objetos “necessários” o fizessem sofrer violentamente? (EN VII 4,1148a,15, p.122).

Outra manifestação de sofrimento é identificada, como nas ações praticadas devido à compulsão, pela ignorância. Estas são chamadas de ações involuntárias. O agente não contribui para o ato, mas é guiado por ele. Nesse sentido, Aristóteles atribui um grau de sofrimento. Existe também o ato compulsivo misto, aquele que pratica tais atos porque lhe são agradáveis. Aristóteles em EN III se refere às ações mistas, isto é, voluntárias e involuntárias, quando uma pessoa é forçada por uma situação adversa a abster-se de algumas escolhas em detrimento a outras. O filósofo cita um exemplo de ação mista forçada, quando, em uma tempestade em alto mar, o comandante do navio se vê obrigado a lançar a carga fora, a fim de evitar o naufrágio do navio e salvar a tripulação. (EN III 6, 1115b).

O ato de coragem em lançar a carga ao mar é involuntário, enquanto salvar o navio seria voluntário. Owen interpreta essa ação sobre diferentes descrições: aquela que parece irracional é a que está presente na atitude de lançar a carga ao mar; já aquela que lança a carga ao mar com a finalidade de salvar o navio seria a escolha racional. Entende-se que jogar a carga ao mar é uma situação de desprazer, mas salvar o navio é prazeroso, é o correto a se fazer, ainda que inclua certo grau de sofrimento em relação a uma situação indesejada. Owen menciona ainda a primeira escolha como A, e a segunda escolha como B. Na situação B, o autor vê como aspectos bem distintos, uma vez que, na teoria aristotélica, o exercício da

segunda atividade será tanto quanto mais prazeroso por ser o mais completo, o melhor, dada a faculdade da percepção e do intelecto. Dessa forma, o autor esclarece:

Porém aqueles que desconfiam de tais recursos em nosso contexto preferirão dizer que Platão havia, por fim, argumentado que podemos errar quanto aos prazeres reais e que Aristóteles, em A, ainda se move dentro dessa tradição. Em B, ele é senhor de suas ideias e não há mais indícios de que podemos sistematicamente nos enganar ao identificar o que nos deleita. (OWEN, 2010 p. 95).

Quanto à relação de prazer e sofrimento nas pessoas liberais, dotadas de discernimento, pode-se dizer que elas buscarão o prazer e evitarão a dor, uma vez que apresentam excelência moral.

Afirma Aristóteles:

Ora, as ações virtuosas são praticadas tendo em vista o que é nobre. Por isso o homem liberal como as outras pessoas virtuosas, tendo em vista o que é nobre e como deve; pois dá às pessoas que convêm e na ocasião que convém, com todas as demais condições que acompanham a reta ação de dar. E isso com prazer e sem dor, pois o ato virtuoso é agradável e isento de dor. (EN IV 1, 1120 a, 25 p. 62).

O homem liberal na *Ética Nicomaquéia* adquire recursos certos em fontes certas, não gastando demasiadamente, não é avarento e nem pródigo. Caso o homem liberal gastasse de forma errada, ele sofreria moderadamente, uma vez que a excelência moral atribui ao prazer e ao sofrimento um grau moderado. O prazer na virtude do homem liberal consiste na boa adequação do prazer, segundo sua disposição da alma em disponibilizar sua prosperidade, deliberando assertivamente o objeto, a circunstância, o momento e o objetivo. Da mesma forma em que procura acertar no gasto de seu lucro, da mesma forma se dá em relação à obtenção desses, sempre de acordo com o meio termo. Afirma Aristóteles:

Porque, sendo a virtude um meio termo em relação a ambas, e se fora ambas as coisas como deve; porquanto essa espécie de receber acompanha a reta ação de dar, e ao que não é dessa espécie opõe-se a ela; daí o dar e o receber que acompanham um ao outro estar presente no mesmo homem, o que evidentemente não acontece nas espécies contrárias. (EN IV 1,1121a,30, p.62).

Da mesma forma acontece em relação ao sofrimento, ou seja, o homem liberal sofreria moderadamente: “Mas se por acaso, ele gastar de maneira contrária ao que é reto e nobre, sofreria com isso, mas moderadamente e como deve; pois é próprio da virtude sentir tanto prazer como dor em face dos objetos apropriados e da maneira apropriada”. (EN IV 1,1121a, 30p. 63). A prodigalidade e a avareza são contrárias à liberalidade, ao meio termo, pois

tendem ao erro, no excesso e na falta. “Dizemos que a prodigalidade e a avareza são excessos e deficiências, em duas coisas: no dar e no receber, enquanto a avareza é a falta em relação a dar e o excesso em relação a obter, pois incluímos o gastar no gênero dar”. (EN IV 1,1121 a, 10, p.63). As pessoas magnânimas sentem prazeres, de acordo com sua excelência moral, e os prazeres de acordo com o meio termo se referem às honrarias, pois não dá demasiadamente importância para honrarias, sendo essas ineficazes para atribuir valor à excelência moral perfeita. Nesse contexto, afirma Aristóteles:

De modo que é, sobretudo por honras e desonras que o magnânimo se interessa; e as honras que forem grandes e conferidas por homens bons, ele as receberá com moderado prazer, pensando receber o que merece, pois não pode haver honra que esteja à altura da virtude perfeita; no entanto, ele a aceitará, já que o outro não tem nada melhor para lhe oferecer. (EN IV 3,1124a,5, p.68).

Outra espécie de pessoas dotadas de discernimento, que atuam de acordo com a reta razão, são as pessoas as quais Aristóteles denomina como magnânimas. O prazer em relação ao doar-se ao outro é o objeto de satisfação, a este tipo de excelência as honrarias são cabíveis segundo seus méritos e não podem vir de quem não possua tais virtudes morais. Também é qualidade das pessoas magnânimas o fato de não rejubilarem-se excessivamente com a boa sorte, uma vez que esta se preocupa mais em dar do que receber. (EN IV 3, 1123b).

O prazer e o sofrimento, na argumentação aristotélica, também podem ser encontrados nas pessoas coléricas. Pessoas rancorosas que sofrem em relação à cólera tendem ao excesso, porém quando revidam e conseguem se vingar, elas experimentam um sentimento de prazer. Afirma o filósofo:

As pessoas *birrentas* são difíceis de apaziguar e conservam por mais tempo a sua cólera, porque a refreiam. Cessa, porém, quando revidam, pois a vingança as alivia da cólera, substituindo-lhes a dor pelo prazer. Se isso não acontecer, guardarão a sua carga, pois como esta não é visível, ninguém pensa sequer em apaziguá-las, e digerir sozinho a sua cólera é coisa demorada. Tais pessoas causam grandes incômodos a si mesmas e aos seus amigos mais chegados. (EN IV 5, 1126a, 20, p. 72).

Prosseguindo com a investigação em relação ao prazer e ao sofrimento, relacionados às virtudes e vícios, encontramos no Livro VI uma boa justificativa aristotélica para a compreensão do grau de sofrimento e prazer proporcionado ao indivíduo. Aristotelicamente compreende-se que o discernimento é obtido pela moderação de acordo com a virtude intelectual da reta razão. É essa que regula o prazer devido à escolha deliberada sobre os meios visando a alcançar o fim último. Afirma Aristóteles:

Com efeito, as causas de onde se origina o que se faz consistem nos fins visados; mas o homem que foi pervertido pelo prazer ou pela dor perde imediatamente de vista essas causas: não percebe mais que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que se escolhe, porque o vício anula a causa originadora da ação. (EN VI 5,1140b,15, p.106).

No Livro X da *Ética Nicomaqueia*, o prazer está também relacionado com a natureza humana, e quando se fala do prazer, logo é mencionado o sofrimento. O desejo ao agradável e o desprezo ao sofrimento são tendências naturais. Entretanto, a excelência moral e a possibilidade da busca e realização da felicidade deve-se à condição entre o prazer e o sofrimento. Tanto o prazer quanto o sofrimento não condizem com a relação a um bem, mas parecem pertencer à classe de males, motivo suficiente para serem evitados. No entanto, as pessoas evitam a um deles e desejam o que lhe é melhor. Dessa forma compreende-se:

Porque, se tanto os prazeres como a dor pertencessem à classe dos males, ambos deviam ser objetos de aversão, ao passo que, se pertencessem à classe das coisas neutras, nenhum seria objeto de aversão ou ambos seriam em igual grau. Mas a verdade evidente é que os homens evitam um mal e escolhem o outro como um bem. Essa deve ser, portanto, a natureza das oposições entre os dois. (EN X 2, 1173a, 1.10 p. 181).

3.2 A necessidade de aprender a desejar corretamente

A não delimitação de qual característica pode cumprir a expectativa do prazer parece impossibilitar o desejo de ser saciado, e esse se torna o vício da intemperança quando não se consegue a boa administração de nossos desejos em busca da mediedade. Assim explica Zanuzzi:

Não é que a satisfação do desejo pelo prazer não provoque prazer, o que ocorre é que o desejo não é nunca saciado, pois não havia um objeto delimitado para saciá-lo. Ora, de onde surgiu a expectativa? Provavelmente, de um desejo anterior satisfeito (embora, como vimos nunca inteiramente satisfeito). Isso significa que não há limites para colocar nele cada desejo (parcialmente) satisfeito e prazer obtido aumenta-se a expectativa de saciar novamente o desejo obtendo mais prazer. A insaciabilidade deriva-se também, portanto, do progressivo aumento de expectativa do prazer, já que não há limites para colocar nele. (ZANUZZI, 2010, p.49).

No caso da intemperança (EN III 14, 1119a 1-20), a insaciabilidade do prazer ocorre pelo acréscimo de expectativas de experiências prazerosas imediatas. Não se trata do controle dos juízos sobre os excessos das experiências prazerosas (isso seria próprio do temperante), e sim desses prazeres corporais imediatos sobre os juízos ou sobre a racionalidade,

caracterizando a conduta como uma irracionalidade de um ser que deveria agir racionalmente do ponto de vista moral. Apetites que podemos gozá-los imediatamente, mas, ao mesmo tempo, mostram-se insaciáveis, são os não educados pelo hábito, e o controle emocional pela razão não é possível de imediato, pois exige tempo e experiência. Trata-se de um domínio da razão sobre os apetites que precisamos desenvolver enquanto seres humanos, por isso o papel do hábito é determinante para aprendermos a desejar corretamente. O caso do intemperante caracteriza-se como um *a-kolatos*, como um desejo que não foi corrigido ou moldado pelo trabalho do hábito em praticar o bem. E daí, apresenta-se como alguém sem apreensão cognitiva do controle dos prazeres.

Por sua vez, o continente consegue controlar seus desejos com muito esforço racional, pois a tendência para atender ao desejo de prazer a qualquer custo é muito forte nele. A condição de quem tem o caráter temperante é de equilíbrio entre o desejo (paixões) e a razão, pois nele o desejo é do prazer correto, bom, justo e não exige esforço racional para controlá-lo, isto é, ele modera seus prazeres e escolhe racionalmente, uma vez que aprendeu através do hábito correto a desejar e praticar o bem, o justo. Praticando desde a infância ações virtuosas, o seu desejo aprende a desejar o que é considerado virtuoso, evitando prazeres exagerados ou aqueles considerados reprováveis socialmente, porque viciosos.

O intemperante não submete seus apetites à razão, e julga correto persegui-los, diferentemente do temperante e do continente. Os apetites que contribuem para a saúde, sem pender para o excesso, são os que devem ser buscados e, para isso, é preciso que sejam educados. Mas a capacidade cognitiva de apreensão dos prazeres e as possibilidades de combinações fazem com que o ser humano, quando não habituado na virtude, tenda à busca excessiva de prazeres, extrapolando a medida certa, que nunca é absoluta, mas é um critério (meio termo) relativo a nós (ao que é aprovado pela comunidade e referendado pela reflexão racional de homens considerados prudentes e virtuosos). Diferentemente dos humanos, os animais irracionais buscam o limite certo conforme o “programa biológico”, porque lhes falta imaginação e capacidade de juízo para criar outros prazeres derivados da cultura e, nesse sentido, não podem ser temperantes e nem intemperantes. Dilemas morais não fazem parte de sua natureza animal.

A continência e a incontinência são classificações aristotélicas de disposições morais intermediárias situadas entre a virtude (temperança) e o vício (intemperança). Essas julgam os malefícios a respeito do excesso dos prazeres, racionalmente compreendem o que representa o excesso de prazeres. Ambas apresentam disposição para apetites excessivos, seja quanto ao objeto de prazer, seja quanto à forma inadequada ao momento e à quantidade inadequados,

etc. A diferença entre o continente e o incontinente é que o primeiro não cede a esses apetites, enquanto o segundo não resiste e cede, perseguindo prazeres excessivos, mesmo tendo consciência de que não são bons. Nesse aspecto, o intemperante parece ser ingênuo em relação aos prazeres, pois os segue considerando-os como bons, parece não ter a capacidade de distinguir como fazem as pessoas continente e incontinente.

A resposta aristotélica que permite compreender essas classificações e, assim, auxiliar os governantes e legisladores sobre como organizar uma comunidade sociopolítica justa e feliz é pensar na formação do caráter das pessoas desde a infância (pela prática habitual das virtudes morais) e no ensino formal pelo desenvolvimento das disposições racionais (as chamadas virtudes intelectuais).

Essas disposições de caráter nominadas de continência e incontinência, de temperança e intemperança referem-se principalmente aos prazeres corporais, como já foi dito acima. Ainda no Livro VII, capítulo 6, Aristóteles classifica a incontinência (ou akrasia) em relação aos prazeres de diferente qualidade e espécie, associados a coisas desejáveis em si mesmo (1147b20-31). Insistimos, aqui, mais um pouco sobre as particularidades que envolvem os tipos de caráter do incontinente e do continente.

O incontinente e o continente se apresentam, em relação aos prazeres corporais e anímicos, de modos diferentes. Esse último, de forma pré-virtuosa, quando sofre a falta de delimitação de outro objeto de prazer e, através da razão, consegue controlar. O incontinente é classificado como vicioso em parte, pois ele não consegue reprimir o prazer não racional pelo uso da razão. No entanto, parece que o incontinente, em relação aos prazeres das riquezas e honras, é avaliado de modo diferente, pois o fato de ser incapaz de reprimir tais prazeres não implica necessariamente em vícios, a menos que esse descontrole provoque prejuízos e danos a outra pessoa. (1148a 5-11).

O descontrole em relação a alguns objetos não pode ser classificado como incontinência, pois surge de situações adversas, ocasionadas por doenças e violência na infância. É o que Aristóteles definiu como bestialidade. A disposição nesse caso é considerada má, mas não pode ser de responsabilidade do agente. A finalidade do temperante, que é a preservação da saúde, e a comparação com a conduta do intemperante que, pela força dos maus hábitos, não escuta a razão, não pode ser comparada à bestialidade, pois o objeto e a finalidade apresentam conflitos e não tendem a preservar a saúde. Nesse caso, os desejos não se submetem à razão, também não moldam racionalmente seus desejos e tampouco conseguem livrar-se deles. Tanto o prazer quanto o sofrimento encontram-se em diferentes disposições, o que as diferenciam é a forma como se articulam à razão e às emoções. “Que

tanto as pessoas continentas e dotadas de fortaleza como as incontinentes e efeminadas se relacionam com os prazeres e dores, é evidente.” (EN VII4,1147b,30, p.122).

Pessoas incontinente, concupiscentes ou intemperantes, moderadas ou temperantes e continentas tendem em alguma situação a perseguir o prazer e evitar o extremo, a dor. A incontinência existe também em pessoas dominadas pelo desejo das emoções que perseguem os prazeres: na crença de que esses prazeres podem ser satisfeitos são incontinentes e não concupiscentes e são melhores que as concupiscentes pela existência da razão que sabe que não deveria atender a tal desejo, mesmo influenciada pelas emoções. Mas as pessoas que não são dominadas pelas emoções e usam a reta razão possuem uma disposição boa e são reconhecidas como temperantes. Essa relação é descrita por Aristóteles ao dizer:

E por essa razão juntamos num só grupo o incontinente e o intemperante – excluindo, porém, qualquer destes outros tipos – porque se relacionam de algum modo com os mesmos prazeres e dores. Mas embora digam respeito aos mesmos objetos, sua relação para com eles não é semelhante, pois alguns fazem uma escolha deliberada e outros não. (EN VII 4, 1148 a,15, p.122).

Conforme já foi dito acima, no que se refere ao prazer e à dor, encontramos na ética aristotélica espécies de prazeres bons e ruins, e é nesse sentido que os homens incontinentes e intemperantes perseguem os prazeres irracionais e não os nobilitantes. “Com efeito, nem todos os que fazem alguma coisa tendo em vista o prazer são intemperantes, maus ou incontinentes, mas só os que fazem por um prazer vergonhoso.”(EN VII 9, 1151b, 20p.129).

As pessoas continentas e moderadas agem com a razão sobre os prazeres do corpo. Entretanto, as pessoas moderadas parecem que não sentem prazeres contrários à razão, enquanto as continentas sentem, mas não se submetem a eles, pois a razão ainda tem poder de mando. As pessoas incontinentes e concupiscentes se submetem aos prazeres do corpo, e a incontinente sabe que não deve agir assim, enquanto as concupiscentes creem que devem buscar esses prazeres, como afirma Aristóteles:

Como muitos nomes são aplicados por analogia, é também por analogia que viemos a falar da “continência” do homem temperante, pois tanto o continente como o temperante são de tal índole que jamais contrariam a regra justa levados pelos prazeres corporais; mas o primeiro possui e o segundo não possui apetites maus. Além disso, o segundo é tal que não sente prazer contrário à reta razão, enquanto o primeiro é tal que sente prazer, mas não se deixa conduzir por ele E o incontinente como o intemperante também se assemelham num ponto: ambos buscam os prazeres corporais; diferem, contudo, pelo fato de o segundo pensar que deve proceder assim, enquanto o primeiro pensa de modo contrário. (EN VII 1152a 9,30,p.130).

Em relação à dor, segundo Aristóteles, os prazeres do corpo parecem mais desejáveis porque afastam o sofrimento, embora o filósofo pareça considerar tais prazeres como

atividades oriundas de uma natureza má. Muitos procuram prazeres do corpo por falta de outra atividade em que possam satisfazer seus desejos. Por termos uma natureza excitável, visamos ao prazer e evitamos a dor. Devido a essa necessidade, muitas pessoas se tornam concupiscentes e más. Demonstra o filósofo:

Do mesmo modo, as pessoas jovens, devido ao processo de crescimento, encontram-se numa condição semelhante as dos embriagados, e a mocidade é um estado agradável. As pessoas de natureza excitável, por outro lado necessitam constantemente de alívio; o seu corpo vive atormentado por efeito de seu temperamento, e elas estão sempre sob a influência de um desejo violento; mas, a dor é expulsa não só pelo prazer contrário como por qualquer prazer, é por esta razão que elas se tornam intemperantes e más. (EN VII 14, 1154 b,10, p.135).

Algumas pessoas evitam o prazer a fim de se livrar do sofrimento que pode ser ocasionado por tais prazeres corporais. Assim, as pessoas concupiscentes apresentam excessos de prazeres, como os prazeres do corpo, enquanto as moderadas evitam naturalmente tais prazeres, ainda que usufruam de alguns prazeres do corpo na medida certa. As pessoas com discernimento buscam uma vida mais agradável. Diz Aristóteles:

Não existe coisa alguma que seja sempre agradável, já que nossa natureza não é simples; mas existe em nós também outro elemento, por sermos criaturas mortais; de modo que, se um elemento produz determinado efeito, este é antagônico à outra natureza; e quando os dois elementos estão equilibrados, o efeito não parece agradável nem desagradável; porquanto, se a natureza de um ser fosse simples, a mesma coisa lhe seria sempre agradável no mais alto grau. (EN VII14, 1154b, 20-27, p.135).

A lei, ou normas de convivência, nem sempre é algo agradável, mais especificamente para os jovens. Nesse sentido, a obra aristotélica acrescenta a função da lei como reguladora do prazer e condição para evitar o desprazer e o sofrimento. Na educação, a lei conduzida ao hábito encaminhará a pessoa para a excelência moral, uma vez que as pessoas jovens tendem a obedecer às compulsões e sofrer com as punições. Algumas pessoas submetem-se à palavra, enquanto outras respondem pelo prazer e, conseqüentemente, recebem correções que causam dores e sofrimentos. A lei se faz necessária para a excelência moral, com medida para regularizar os impulsos, a fim de, evitar a compulsão. A lei apresenta ainda função legisladora sobre os impulsos e compulsões que produz a razão e o discernimento.

De qualquer forma (como dissemos) o homem que queremos tornar bom, deve ser bem adestrado e acostumado, passando depois o seu tempo em ocupações dignas e não praticando ações más nem voluntariamente, nem involuntariamente, e se isso se pode conseguir quando os homens vivem de acordo com uma espécie de reta razão e ordem, contanto que esta tenha força – se assim é, o governo paterno não tem a força ou poder coercitivo necessários (nem, em geral, os tem o governo de um homem só, a menos que se trate de um rei ou algo semelhante); mas a lei tem esse poder

coercitivo, ao mesmo tempo que é uma regra baseada numa espécie de sabedoria e razão prática. E, embora o comum das pessoas detestem os homens que contrariam os seus impulsos, ainda que com razão, a lei não lhe é pesada ao ordenar o que é bom. (EN X 9, 1180a, 15-20,p.193).

A excelência moral e a deficiência moral se relacionam com o prazer e o sofrimento, e o papel do processo educativo vigente na comunidade (*polis*) é fundamental para determinar o tipo de caráter do agente que age em vista do fim último. Para muitos cidadãos, a felicidade sobrepe-se ao prazer, assim para Aristóteles algumas pessoas bem aventuradas praticam a fruição do prazer intelectual, nesse caso encontra-se o exemplo da atividade própria do filósofo. Mas, a vida contemplativa não parece ser única e exclusivamente a candidata à felicidade, porquanto uma *polis* é composta por classes diferentes de pessoas com funções e atividades diferentes que atuam em prol da sua sobrevivência e bem estar.

As paixões influenciam no ato virtuoso, segundo Perine, quando desempenham a moderação nas decisões morais:

Longe de opor as paixões/emoções à excelência moral e de atribuir a elas um papel exclusivamente passivo em relação à reta norma, Aristóteles parece sugerir que elas, ao mesmo tempo que exercem uma função limitadora nas decisões morais, oferecem também uma direção positiva para essas decisões, uma vez que são objeto de medida no que se refere à quantidade, e de adequação no que se refere a sua expressão. (PERINE, 2006, p.97).

Para entender a função das paixões/emoções no ato virtuoso, Perine comenta e exemplifica recorrendo aos exemplos do continente (*enkrautos*) e do incontinente (*akrautos*). Nesses exemplos, na parte da alma irracional, onde podem ser encontradas as paixões, apresentam-se dois tipos de relações com a razão. As paixões estão em submissão com a razão ou em confronto. Já no virtuoso, o elemento irracional está harmônico com a razão, ao justo meio, o hábito moldou o caráter, e ele está educado para obedecer à reta-razão. O autor examina a parte irracional da alma que participa da razão, afirmando:

Aristóteles recorre a casos pragmáticos do continente (*enkratous*) e do incontinente (*akrautous*), nos quais a parte irracional ou obedece à razão ou está em luta com ela, diferentemente do virtuoso, no qual o elemento irracional que participa da razão está em plena harmonia com ela porque já adquiriu o hábito do justo meio, isto é, já se educou para ouvir e obedecer à reta razão. (PERINE, 2006, p.99)

A partir do exposto acima, é evidente que o caráter bem formado daquelas pessoas reconhecidas como temperantes é portador da virtude ou excelência perfeita, na medida em que desejo e razão dialogam sem conflitos. O papel da educação do caráter pelo hábito de

praticar ações virtuosas é decisivo. É sobre esse tipo de caráter que a *phronesis* vai se constituindo pelo ensino como sabedoria prática que sabe escolher deliberadamente. Não é o caso do caráter do continente que precisa de muito esforço racional para controlar e dominar certos tipos de desejos. São esses dois tipos de caráter que se podem relacionar com a virtude, já que quem é incontinente geralmente não resiste a certos tipos de desejo de prazer, e aqueles intemperantes são, por definição, totalmente viciosos.

4 A ARTICULAÇÃO ENTRE DESEJO E RAZÃO

4.1 O domínio da razão sobre o desejo das paixões

Antes de entendermos a relação do domínio da razão sobre as emoções/paixões, convém fazermos novamente uma breve diferenciação entre os tipos de virtudes. Existe diferença entre a *areté*, isto é, a excelência/virtude nominada moral e a excelência/virtude intelectual, e Aristóteles diferencia essas duas virtudes. Para Cenci, a virtude moral depende, sobretudo, do ensino recebido, o qual envolve a experiência e o tempo. A virtude moral é produzida pelo hábito. Baseado nessa distinção, pode-se aprofundar a análise em torno dos elementos necessários para entender o papel da educação sobre o desenvolvimento do caráter. Reforçando o que foi dito acima, Cenci afirma:

Se a educação demanda o cultivo do caráter mediante a virtude moral, trata-se de ver como ela pode ser adquirida. Aristóteles distingue duas espécies de virtude: a intelectual e a moral. Quanto à primeira, sua origem e seu desenvolvimento dependem em grande medida do ensino recebido, requerendo, por isso experiência e tempo. (EN II, 1, 1103 a). (CENCI, 2012, p.48).

Sendo o meio termo um parâmetro para que a virtude moral seja adquirida, de acordo com o hábito, pode-se considerar que o meio termo é uma definição aristotélica que não pode ser descartada no que se refere à educação, uma vez que a falta e o excesso descaracterizam um sujeito virtuoso. Continua ainda Cenci:

Se o hábito é o modo como a virtude moral pode ser adquirida, o meio- termo é a forma como ela é encontrada e preservada, por outro lado, é destruída pela deficiência ao excesso. (EN,II,2, 1104a). Esse é um aspecto de fundamental importância para a ética aristotélica e também para sua concepção educativa, pois não pode haver virtude nem caráter virtuoso onde há excesso ou falta. (CENCI, 2012, p.50).

Se o meio termo é condição para a formação do caráter virtuoso e também pode ser considerado um princípio para a educação, então, resta saber quais as formas para adquiri-lo. Observamos que, pela experiência, pelo ensino e, obviamente, através do hábito, podemos alcançar o meio termo como a qualidade necessária para a virtude moral. Existe, no entanto, outra forma para adquirir essa qualidade, segundo outra espécie de virtude que envolve a reta razão, que é a parte racional da alma. Cenci explica essa relação entre a reta razão e o meio termo:

À primeira vista nos deparamos no meio termo em relação a nós com um relativismo. Todavia, há que se ressaltar que a definição deste termo médio da ação não depende apenas da vontade arbitrária do agente. Há sim, uma margem (latitude) que se localiza entre os extremos onde este meio é agenciado e, para tal, tem-se de levar em conta as circunstâncias, mas o meio termo tem de estar em consonância com a reta razão. (CENCI, 2012, p.51).

Para entendermos o conceito em que Aristóteles atribui como uma virtude quando orientada pela reta razão, cabe primeiramente encontrar algumas definições em seu texto que explique a importância das partes constituintes da alma humana e, de modo mais específico, da função da reta razão nas virtudes intelectuais.

Aristóteles considera comum entre os homens, animais e as plantas possuírem a vida nutritiva e as condições biológicas do crescimento. Seguindo a lógica da comparação do homem com os outros seres, ressalta a vida de percepção do homem, embora também os animais sejam seres que possuem sensações. Por fim, restringe apenas ao homem possuir uma vida com o princípio racional, a qual se distingue em duas partes indicando dois modos de racionalidade. Nessa ordem, Aristóteles explica:

Por exemplo: que alma tem uma parte racional e outra privada de razão. Que elas sejam distintas como as partes do corpo ou de qualquer coisa divisível, ou distintas por definição, mas inseparáveis por natureza, como o côncavo e o convexo na circunferência de um círculo, não interessam à questão como que nos ocupamos no momento. (EN I, 13, 1102 a, 28-35, p.23).

Aristóteles argumenta a existência de uma natureza da alma não racional, mas que, em certa medida, participa da razão. Ele observa que existem naturezas contrárias, racional e irracional, e que em pessoas virtuosas a razão corrige e orienta as emoções. Afirma Aristóteles:

Uma outra natureza da alma também se mostra ser não racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos no homem que se controla e no acrático a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. (EN I 13,1102b,15, p. 39, trad. Zingano).

Sobre esse aspecto que envolve a natureza não racional, a correção é realizada através do meio termo que se refere a sentimentos, paixões e ações. Essa mediania é o que resultará na correção dos excessos que levam ao vício e conduz para o equilíbrio, que é causa da virtude moral. Em relação a esse aspecto, Cenci diz:

O excesso, a falta e o meio termo referem-se a sentimentos, paixões e ações. Por essa razão, o meio termo é justamente o termo médio em relação às paixões e às ações, onde o excesso e a falta são uma forma de erro, e o meio termo, um modo de

correção moral. Diferentemente da deficiência moral, que reside nos extremos por excesso ou por falta, a virtude moral está associada ao equilíbrio no agir, sendo esse aspecto fundamental o que caracteriza a virtude moral. (CENCI, 2012, p.52).

Mesmo sendo o meio termo condição para virtude moral, de certa forma a virtude é determinada pela razão prática. Não parece clara a relação entre meio termo e reta razão. A relação do meio termo com participação da *phronesis* deve levar em conta que a disposição virtuosa provém da escolha voluntária referente a ações e paixões. Outro argumento a ser esclarecido é que se deve à relação entre o meio termo e o discernimento que envolve a participação da reta razão. Cenci explica:

Das considerações acerca do papel do hábito e do meio termo – respectivamente, definição genérica e específica da virtude moral- decorre a definição completa da virtude moral: trata-se de um modo de ser que consiste num meio termo determinado pela razão. Em outros termos e de forma mais detalhada: trata-se de uma disposição da alma ou modo de ser (hábito) relacionado com a escolha (voluntária) de ações e paixões; modo de ser este que consiste num meio-termo (o meio-termo relativo a nós); determinado pela razão – razão graças à qual um homem dotado de discernimento (*phrónesis*) o determinaria. (EN II 6, 1107a); (CENCI, 2012, p.53).

Aristóteles divide as virtudes entre as morais e intelectuais e são classificadas segundo suas características distintas. As intelectuais são próprias do domínio racional como a *inteligência*, a *episteme*, a *prudência* e a *arte*. Tais virtudes são adquiridas através do ensino que requer experiência e tempo, diferentemente da virtude moral que advém do hábito, do exercício habitual de praticar atos bons e virtuosos, conforme o que é considerado virtuoso e louvável pelo costume da comunidade. (EN II 1, 1103a).

Em sua obra, Aristóteles menciona as disposições da mente, ou seja: as virtudes intelectuais, e entre elas está a sabedoria prática (*phronesis*) que permite a forma correta do comportamento humano frente à determinada situação. A sabedoria prática aristotélica não é uma virtude moral e sim intelectual, que apresenta estreita relação entre essas virtudes, uma vez que as respostas corretas às situações práticas decorrem da cooperação das disposições morais e da atividade racional da *phronesis*. As disposições morais estão relacionadas ao emocional, enquanto as disposições intelectuais são estritamente racionais, e há somente uma disposição intelectual que se sobrepõe às disposições emocionais. Essa é a sabedoria prática, ou prudência, ou, ainda, discernimento (*phronesis*) que conduz racionalmente ao correto modo de ação, mediante as determinações de cada situação.

Conforme já exposto acima, antes de tratar das virtudes morais individuais e sociais ou das virtudes intelectuais, Aristóteles vai à busca da definição de virtude. Depois de mostrar,

enquanto gênero, que “as virtudes não são nem emoções, nem capacidades, resta que são disposições”. (EN II 4, 1106a, 10, p. 49). Mas enquanto disposições da alma, podem ser de diferentes tipos, e isso exige especificar que tipo de estado de caráter é a virtude. Aristóteles chega, finalmente, à definição de virtude da seguinte forma: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”. (EN II, 6, 1107 a, 7, p. 33). Então, a virtude moral é uma disposição para escolher o meio correto para praticar a ação virtuosa.

Para Aristóteles, a capacidade de raciocinar ajuda a dominar os desejos e considera a falta de raciocínio sobre os apetites uma forma de falta de autodomínio, de indisciplina da parte desejante, que não ouve e da que, se ouve, não obedece aos ditames da razão. O autor considera que o comportamento infantil e o comportamento do intemperante como formas desequilibradas ou indisciplinadas dos desejos que não conseguem ser submetidos ao princípio da razão. A razão em relação aos apetites, na teoria aristotélica, desempenha função moderadora e de comando. Assim explica Aristóteles:

A transferência de sentido parece bastante plausível, pois quem deseja aquilo que é vil e que se desenvolve rapidamente deve ser refreado a tempo; ora, essas características pertencem acima de tudo ao apetite e a criança, já que na realidade as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas têm mais força o desejo das coisas agradáveis. Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável embora experimente todas as fontes de satisfação. (EN III 12, 1119b, 30-5,p. 58).

Os apetites (*epithumia*) são inatos nas pessoas e quando não disciplinados, segundo Aristóteles, podem sobrepor-se à razão. Encontramos na afirmação do autor uma possível explicação para muitos atos irascíveis. Também aqui podemos observar um fundamento básico para a educação, a obediência ao princípio racional, ou seja, quando este não está em acordo ou em desenvolvimento a fim de controlar os desejos, cabe aos educadores aconselhar e ajudar no controle dos desejos, como no caso das crianças em desenvolvimento. Podemos encontrar nessa teoria uma definição aristotélica para o termo disciplina. Destaca-se a seguinte observação do filósofo:

Acresce que o exercício do apetite aumenta-lhe a força inata, e quando os apetites são fortes e violentos, chegam a excluir a faculdade de raciocinar. Portanto, os apetites devem ser poucos e moderados, e não se oporem de modo algum ao princípio racional – Isso é o que chamamos de obediência e disciplina. E, assim como a criança deve submeter-se à direção de seu preceptor, também o elemento apetitivo deve-se subordinar-se ao princípio racional. (EN III12,1119b, 10, p.58).

Um ser racional deve obedecer aos princípios racionais e, assim, visar ao nobre, ao bem e ao justo. Nesse caso, trata-se de uma pessoa adaptada aos deveres considerando o contexto, as circunstâncias particulares e as ocasiões que exigem a escolha e a ação correta. Seria o que na psicologia moderna chamamos de equilíbrio emocional, pois os apetites e a razão estão em harmonia. Para esse tipo de pessoa, Aristóteles classifica como temperante ao dizer:

Em conclusão: no homem temperante o elemento apetitivo deve-se harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e o homem temperante apetece as coisas que deve da maneira e na ocasião devidas; e isso é o que prescreve o princípio racional. (EN III12, 1119a, 10-15, p.58).

Para Hutchinson, a sabedoria prática recebe atenção especial de Aristóteles que considera uma espécie de consciência a respeito dos bens supremos, sendo o que capacita a compreensão do que é bom ou mau para o homem. Aristóteles menciona que a escolha voluntária ou deliberada tem uma determinada participação da razão e do pensamento e, assim, avalia a capacidade de escolha considerando o grau de racionalidade:

Que é ela, pois, e que espécie de coisa é, se não se identifica com nenhuma daquelas que examinamos? Parece ser voluntária, mas nem tudo que é voluntário parece ser objeto de escolha. Será, pois, aquilo que decidimos numa análise anterior? De qualquer forma, a escolha envolve um princípio racional e o pensamento. Seu próprio nome parece sugerir que ela é aquilo que colocamos diante de outras coisas. (EN III 2, 1112 a, 15, p.45).

A moderação em relação aos prazeres e aos desejos é na teoria aristotélica uma forma de racionalidade que permite o uso adequado das manifestações dos sentimentos. Esse princípio racional parece estar presente entre as virtudes morais que envolvem a moderação das paixões com o uso das virtudes do intelecto. O meio termo é a virtude que pode ser conquistada por uma disposição moral habitual de evitar os vícios e praticar o bem e, assim, aprender a escolher bem a ação adequada com o auxílio da razão. Assim, no Livro VI da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles diz:

Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como os demais assuntos, há uma meta a que visa o homem orientado pela razão, ora intensificando, ora relaxando a sua atividade; e há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios-termos entre os excessos e a falta, e que estão em consonância com a reta razão. (EN VI 1, 1139a, 20-25, p.101).

Aristóteles deixa claro que algumas virtudes são formas do caráter, enquanto outras são do intelecto. Prosseguindo com a explicação no que tange à divisão da alma, já apresentada no final do Livro I, que uma de suas partes é privada da razão, mas embora também está submetida a uma regra que permite a ela (uma das partes da alma) a participação racional. Diz

o filósofo: “Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão”. (EN VI 1,1139a,5, p.101).

A sensação comum a todos os animais não é o que de fato move a ação no homem, pois, diferentemente dos seres irracionais, o movimento anímico ocorre com o desejo e o raciocínio. Eles determinam a escolha, que pode ser boa ou má, e é no uso dos desejos, com a ajuda ou não da razão, que se encontram as virtudes morais. A relação entre a razão e o desejo é o que proporciona a escolha certa, conforme explica Aristóteles:

A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro. (EN VI2, 1139a, 20-25, p.102).

Esse princípio racional parece estar presente entre as virtudes morais que envolvem a moderação das paixões e as virtudes do intelecto. Já vimos que Aristóteles concebe a existência de duas partes da alma, a faculdade calculativa ou prática, a qual se verifica um princípio de racionalidade que atua na contingência, e a faculdade científica ou especulativa, a qual situam-se as virtudes racionais que tratam das coisas necessárias, universais e invariáveis, passíveis de serem conhecidas. Enquanto que na outra parte, em que atua a reta razão, é prático e é a origem da ação, como causa eficiente, porém não como causa final. A opção por qual dos meios deve-se á escolha deliberada, sendo que o fim provém do desejo, e o raciocínio conduz ao fim almejado pelo trabalho da *phronesis*. A escolha, portanto, depende da razão, do intelecto e da disposição moral desenvolvida pelo hábito ao longo da vida.

A virtude é a adequada manifestação da ação e da verdade provinda das sensações, da razão e do desejo, segundo a própria definição do Estagirita: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado. Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo”. (EN VI2,1139a, 15-20, p.102).

Aristóteles defende em sua obra que o desejável da faculdade científica é a verdade do conhecimento, enquanto que o desejável, que diz respeito à *práxis*, é o reto desejo, que corresponde à sua verdade no agir correto e justo. Vemos claramente que o filósofo já atribui um movimento racional ao desejo, esse quando direcionado ao fim já deve estar sob um julgamento racional que pede pela ação correta. “Quanto ao intelecto contemplativo, e não produtivo o bom e o mau estado são respectivamente, a verdade e a falsidade (pois essa é a obra de toda a parte racional); mas da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo”. (EN VI2, 1139a, 25-30, p.102).

Tanto as disposições morais como as intelectuais podem deliberar o bem, porém o homem dotado da razão, segundo Cenci, terá maior facilidade em agenciar o meio termo, escolhe melhor e delibera melhor, como acontece com o homem prudente. Dessa forma, o autor afirma:

É claro que não se trata de limitar se a escolha a “menos pior” das alternativas presentes em relação a um curso de ação. O homem dotado da *phronesis*, a virtude do discernimento que possibilita a boa deliberação, terá muito mais facilidade de levar esta avaliação acerca de como deve ser agenciado o meio termo em cada circunstância da ação. A determinação do meio termo não é arbitrária porque resulta da escolha orientada pela *phronesis*; é, pois, algo discernido. A deliberação que o homem prudente faz para orientar o curso de sua razão obedece à reta razão. (CENCI, 2012, p.53).

A origem de toda ação, que advém da escolha pessoal e intransferível, é realizada através de um desejo voluntário, graças ao uso do raciocínio sobre os meios para alcançar um determinado fim. A escolha, portanto, surge da disposição moral do agente da ação, da razão que comanda os desejos. Dessa forma, a escolha surge conforme o caráter e o intelecto prático. O que move a ação é o desejo, o fim que a ação causará provém do uso do intelecto que também representa algo desejável, pois “A origem da ação - sua causa eficiente, não final – é a escolha, e da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista”. (EN VI 2, 1139a, 30, p.102).

Dessa forma, a escolha surge conforme o caráter e o intelecto. O que move a ação é o desejo, o fim que a ação causará provém do uso do intelecto, que também representa algo desejável. Assim detalha Aristóteles sobre a origem da escolha:

Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem a razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter. O intelecto em si mesmo não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que aquele que produz alguma coisa faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim dentro de uma relação particular. Só o que se pratica é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo. (EN VI2, 1139 a, 30-35,p.102).

Aristóteles diferencia a escolha da origem de uma ação. A origem da ação deve-se à natureza humana, e o que provém da escolha é tarefa do desejo ou da razão. Mas, como já foi dito antes (no capítulo 1), existem tipos de desejo, e é num deles que a escolha realmente ocorre, *misturando* desejo e razão e tornando-se *escolha deliberada (proairesis)* boa, justa e correta. O pensador afina sua análise denominando o raciocínio desiderativo e o desejo raciocinado como elementos constitutivos da escolha do homem. Aristóteles esclarece da

seguinte forma: “Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem”. (EN VI 2, 1139b, 5, p.102).

A teoria aristotélica apresenta, conforme o Livro VI, cinco disposições da alma em que se encontram a verdade teórica e prática: a arte (*techne*), o conhecimento científico (*episteme*), a sabedoria prática (*phronesis*), a sabedoria filosófica (*sophia*) e a razão intuitiva (*nous*). O conhecimento científico parte do ensino, e esse parte daquilo que já conhecemos e pode ser adquirido por indução ou silogismo. O conhecimento se origina das convicções, e são elas que levam a procurar a verdade científica, possível de ser apenas conhecida.

Segundo o pensamento aristotélico, o conhecimento que o homem já possui não pode ser adquirido de outra forma, e sim aquilo que o homem ainda não sabe pode apresentar-se sob diferentes formas de aquisição, porém não poderá ser adquirido esse novo conhecimento caso estiver fora do alcance do indivíduo. Aristóteles assim explica o conhecimento científico: “Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem”. (EN VI 3, 1139b, l 20, p.103).

Hourdakis conclui que o que difere a verdade prática da verdade teórica, no que se refere a atos voluntários, é a escolha deliberada. Existe, então, uma estreita relação entre escolha deliberada e escolha voluntária, sendo a escolha deliberada uma condição para a virtude moral. A escolha deliberada representa uma espécie de bom senso e determina o nível de responsabilidade moral. Assim diz esse comentarista:

Logo, a verdade teórica é diferente da verdade prática, uma vez que não inclui a escolha deliberada. A escolha voluntária e a escolha deliberada estão estritamente ligadas na *praxiologia* aristotélica. A partir da escolha voluntária, remontamos ao que Aristóteles chama de escolha deliberada (*proairesis*). Mas o sentido de escolha deliberada é mais estreito do que o de escolha voluntária. A escolha deliberada está ligada ao espírito e ao bom senso. O homem é a causa de seus atos, assim como o pai é a causa da criança. Por conseguinte, para Aristóteles, a escolha deliberada é a condição prévia para a virtude moral. Isso significa que o filósofo aceita a livre escolha. (HOURDAKIS, 2001, p.84).

Ainda que um homem tenha alcançado conhecimento científico do que já possui e ainda que não tenha alcançado os demais conhecimentos científicos por não estar em seu alcance, o objeto de conhecimento científico sempre existirá e será eterno, e o homem o possuirá assim que estiver ao alcance dele. Assim se refere Aristóteles ao objeto de conhecimento científico: “Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingêntas e imperecíveis”. (EN VI 3, 1139b, 20, p.103).

Aristóteles afirma ainda que o objeto de conhecimento científico pode ser aprendido através do ensino, que é feito por indução ou por dedução, que parte do conhecimento universal, que antecipadamente já se pressupõe, e se conduz o raciocínio, via silogismo, para adquirir outras formas de conhecimento. Em breves palavras, Aristóteles explica:

Com efeito, o ensino procede às vezes por indução e outras vezes por silogismo. Ora, a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, enquanto o silogismo procede dos universais. Existem, assim, pontos de partidas de onde procede ao silogismo e que não são alcançados por estes. Logo, é por indução que são adquiridos. (EN VI 3, 1139b, l. 25-30, p.103).

Após Aristóteles mostrar como resulta a ação e qual a origem da escolha e de onde provém o conhecimento científico, ele faz outra distinção importante. Existe uma clara diferença entre produzir e agir e sua capacidade de racionalizar em ambos os casos. A arte é para Aristóteles a capacidade raciocinada de produzir e fazer coisas, da qual envolve também o reto raciocínio. Assim esclarece o filósofo:

Ora, como a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio. (EN VI 4, 1140 a, 5-10, p.103).

A arte não está relacionada com coisas que já existem e que serão geradas; é uma ocupação inventiva que pode ser do que já existe ou não. A origem provém do que se produz e não do que é produzida. Logo, a arte é uma ação do produzir e não do agir. A arte é uma disposição em que o reto raciocínio participa do fazer que consiste em produzir. Assim, encontramos a forma de definição para a arte:

Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte não se ocupa com as coisas que já são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a sua natureza (pois essas têm sua origem em si mesma). (EN VI 4, 1140b, 12, p.103).

Já a sabedoria prática é a forma adequada de deliberar bem em conformidade com a obtenção de seu bem estar próprio e geral, isto é, consiste em um raciocínio calculativo sobre os meios a um fim esperado. Aristóteles classifica a sabedoria prática como uma virtude da parte da alma que forma opiniões por tratar de coisas variáveis, embora admita que existam duas partes da alma guiadas pelo raciocínio. E desta forma diz o filósofo:

E, como são duas as partes da alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma dessas duas, isto é, daquela parte que forma opiniões; porque a

opinião versa sobre o variável, e da mesma forma a sabedoria prática. Sem embargo, ela é mais do que uma simples disposição racional: mostra-o o fato de que tais disposições podem ser esquecidas, mas a sabedoria prática, não. (EN VI,1140 b, 25,p.105).

A função racional da escolha do objeto da deliberação é comandada pelo intelecto, sendo que, desse modo, o desejo também passa a ser um desejo racional, ou seja, um desejo deliberado. Explica Perine:

Ao concluir o estudo sobre a decisão racional, Aristóteles diz que o objeto da deliberação e da decisão coincide, pois o objeto da decisão é o que se julgou dever fazer no processo de deliberação. Tal processo, que é a busca de como agir, cessa no momento em que o homem remete a si próprio o princípio da ação, e o remete àquela parte de si mesmo que comanda, isto é, o intelecto, pois é esta que decide. Ora, como a deliberação só pode se dar sobre os meios nas coisas que são objeto de ação, e como as ações são feitas pelo desejo de um fim, então a decisão racional pode ser definida como “um desejo deliberado das coisas que estão em nosso poder”. [EN 1113a, 10s]. (PERINE, 2006, p.67).

A distinção entre conhecimento científico e conhecimento técnico (arte) em relação à reta razão já foi realizada acima. Cabe agora entrarmos em um conceito fundamental da *Ética Nicomaquéia* que trata da sabedoria prática. A distinção entre ação e escolha, mencionada acima, envolve a função central da *sabedoria prática*, que é: *deliberar bem*. Deliberar bem é para Aristóteles a ação e a escolha que envolve o discernimento do que é bom e conveniente para o homem, na análise de diferentes aspectos que visam, em âmbito geral, a uma vida boa. Envolve a capacidade de calcular os meios certos tendo em vista uma finalidade boa. Aristóteles define o homem dotado de sabedoria prática da seguinte forma:

Ora, julga-se que é de cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo, sobre as coisas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuímos sabedoria prática a um homem sob aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte. (EN VI 5, 1140a,28-31, p.104).

A sabedoria prática é a deliberação para uma finalidade boa sobre aspectos que envolvem possibilidades de escolha dos meios para atingir diferentes fins,visando sempre ao melhor deles, dentro das diferentes situações possíveis. Se não está em nosso poder agir sobre algo, não podemos modificar ou ser modificados, pois “ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhes é impossível de fazer”. (EN VI, 5, 1140a l.34-37, p.104).

Não se pode confundir sabedoria prática com ciência, uma vez que o conhecimento científico é obtido através de demonstrações do que já existe, trata dos princípios do conhecimento científico que são invariáveis, necessários e universais, sendo assim não há deliberação em uma necessidade e no que não pode ser variável. Não pode ser confundida a sabedoria prática com a arte, pois a arte envolve o produzir e, ainda que exista participação da reta razão, é diferente do agir, como já foi esclarecido em linhas anteriores. Aristóteles retoma algumas diferenciações já mencionadas para diferenciar a sabedoria prática, a ciência e a arte. Assim ele esclarece:

Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com as coisas que são boas ou más para o homem. (EN VI 5, 1140a,30-5, p.104).

Na classificação aristotélica, o homem temperante é dotado de sabedoria, uma vez que a boa ação é o próprio fim e delibera bem sobre o fim, de forma que as fontes de prazer são contidas, diferentemente do intemperante, ou seja, do vicioso, no qual a inadequação dos domínios da dor e do prazer o impedem de deliberar bem. A origem da ação é anulada pelo vício, e a boa escolha é substituída pelo vício. Aristóteles explica a temperança e sua relação com a sabedoria prática da seguinte forma:

Porquanto nem todo e qualquer juízo é destruído e pervertido pelos objetos agradáveis ou dolorosos: não é, por exemplo, o juízo a respeito de ter ou não ter o triângulo de seus ângulos iguais a dois ângulos retos, mas apenas os juízos em torno do que há de se fazer. Com efeito, as causas de onde se origina o que se faz consistem nos fins visados; mas o homem que foi pervertido pelo prazer ou pela dor perde imediatamente de vista essas causas: não percebe mais que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que se deve escolher e fazer aquilo que se escolhe, porque o vício anula a causa originadora da ação. (EN VI,5, 1140 b,15-20, p.105).

A sabedoria prática se refere aos bens humanos e consiste em agir corretamente. Sendo assim, a sabedoria é uma virtude que difere da arte, embora ambas sejam orientadas através do raciocínio prático. É da sabedoria prática a função de produzir opiniões, portanto, é superior à disposição racional. A sabedoria prática, enquanto prática racional, não é esquecida. Assim esclarece a teoria aristotélica:

Torna-se evidente, pois, que a sabedoria prática é uma virtude e não uma arte. E, como são duas as partes da alma que se guia pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma dessas duas, isto é, daquela parte que forma opiniões; porque a opinião versa sobre o variável, e da mesma forma a sabedoria prática. Sem embargo, ela é mais

elevada do que uma simples disposição racional; mostra-o o fato de que tais disposições podem ser esquecidas, mas a sabedoria prática, não. (EN VI 5, 1140 b, 25, p.105).

Quanto à possível semelhança da sabedoria prática com conhecimento, há diferenças entre essa relação. O juízo a respeito de acontecimentos, fatos e objetos universais e, respectivamente, as conclusões e demonstrações deles, ainda que sendo apreendido pela participação racional do intelecto, não pode ser confundido nem com a sabedoria prática, nem com a arte. Também não pode ser confundido o conhecimento científico com a sabedoria filosófica, uma vez que o filósofo faz demonstrações de certas coisas de natureza *metafísica*. Nesse sentido, argumenta Aristóteles:

Assim sendo, o primeiro princípio de que decorre do que é cientificamente conhecido não pode ser objeto de ciência, nem de arte, nem de sabedoria prática; pois o que pode ser cientificamente conhecido é passível de demonstração, enquanto a arte e a sabedoria prática versam sobre coisas variáveis. Nem são esses primeiros princípios objetos da sabedoria filosófica, pois é característico do filósofo buscar demonstrações sobre certas coisas. (EN VI 7, 1140 b,30-35,p.105).

De todas as formas de conhecimento, Aristóteles afirma que a sabedoria filosófica é a mais perfeita. Em um momento de seus escritos, o filósofo sustenta que a combinação do conhecimento com a razão intuitiva conduz à sabedoria teórica. Assim diz o pensador: “Logo, a sabedoria deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico – uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria”. (EN VI7, 1141a, l.15-20, p.106). Aristóteles não considera a sabedoria prática e a arte política como a melhor forma de conhecimento, uma vez que não considera o homem como algo superior a tudo. Assim diz Aristóteles:

Dos mais elevados objetos, dizemos nós, porque seria estranho se a arte política ou a sabedoria prática fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo. Ora, se o que é saudável ou bom difere para os homens e os peixes, mas o que é branco ou reto é sempre o mesmo, qualquer um diria que o que é sábio é o mesmo, mas o que é praticamente sábio varia; pois é aquele que observa bem as diversas coisas que lhe dizem respeito que atribuímos sabedoria prática, e é a ele que confiaremos tais assuntos. (EN VI7, 1141 a, l.20-25, p.106).

A sabedoria prática não deve ser vista como princípio para o conhecimento científico, embora exista apreensão do raciocínio, mas não é um juízo com conclusões de coisas universais, passível de demonstração. Também não pode ser princípio para a sabedoria filosófica, a qual busca demonstrar determinadas coisas “mais elevadas e divinas”. Também não pode ser confundida com a arte. Na descrição a respeito da sabedoria prática, Aristóteles atribui tal capacidade até mesmo aos animais, pela sua capacidade de provisão, e diz: “Por isso dizemos que até alguns animais inferiores possuem sabedoria prática, isto é, aqueles que

mostram possuir certo poder de previsão no que toca à sua própria vida”. (EN VI7, 1141a. 125,p.106).

Não se pode confundir a sabedoria prática com a filosófica, pois esta última é uma disposição mental direcionada a interesses pessoais do homem e, por esse motivo, existem diversas sabedorias filosóficas, e resulta da atuação do conhecimento científico e da razão intuitiva no conhecer o que é mais elevado. Sabedoria prática é a boa deliberação de um bem que possua uma finalidade prática, que é alcançada por uma ação. Em relação à capacidade de deliberar bem com a sabedoria prática, Aristóteles afirma:

A sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação, pois dizemos essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade, e essa finalidade é um bem que se pode alcançar pela ação. De modo que deliberar bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação. (EN VI7, 1141b, 5, p.106).

Assim como toda ação leva em consideração os fatos particulares, mas não exclui fatos universais, assim ocorre com a sabedoria prática. As pessoas com mais experiências tendem a ser mais práticas. Aristóteles considera que tanto a sabedoria prática como a filosófica deveriam ser adquiridas pelo homem, porém, antes de tudo, e melhor, como candidata à felicidade, é a filosófica, mais do que a prática. Aristóteles assim expõe a importância de cada uma das duas sabedorias para o homem:

Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha. (EN VI 7, 1141 b,15-20, p.106).

Existe algo em comum entre a sabedoria prática e a sabedoria política, ambas situam-se na mesma disposição mental e visam ao mesmo fim, mas diferenciam-se uma da outra pela sua essência. A sabedoria prática é, em última análise, a sabedoria política, no seu exercício de legislar e controlar os assuntos particulares da cidade e em seu contexto universal. A sabedoria legislativa se refere à correta forma de deliberar a ação do indivíduo em relação à cidade. Afirma Aristóteles:

A sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é

conhecida como “sabedoria política” e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob forma de algo individual. A sabedoria prática também é identificada especialmente com aquelas de suas formas que diz respeito ao próprio homem, ao indivíduo; e essa é conhecida pela denominação geral de “sabedoria prática.” Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica, outra legislação, e a terceira, política, e desta última uma parte se chama deliberativa e a outra judicial. (EN VI8, 1141 b, 20-30, p.107).

O objeto que a sabedoria prática se ocupa é também objeto da percepção e se preocupa com o particular e imediato, embora não seja conhecimento científico e nem razão intuitiva. A característica de um homem dotado de sabedoria prática consiste na excelência da deliberação. Deliberar bem consiste na investigação de algo e em um raciocínio calculativo. Deliberar é diferente da investigação a respeito do conhecimento científico e também não se baseia nesse tipo de conhecimento. Deliberar não pode ser considerado como ter habilidades em realizar conjecturas; excelência em deliberar não pode ser considerada como espécie de vivacidade intelectual e nem com mera opinião. Deliberar bem não é apenas a correção do raciocínio, pois existe mais de uma espécie de correção e envolve um tipo de racionalidade diferente do raciocinar de um matemático. Para entender a natureza da excelência da deliberação, é preciso investigar do que se trata e qual seu objeto. O homem mau e incontinente poderá ser hábil, ter raciocínio calculativo e atingir o fim que busca, mas o objeto final será mau, embora tenha calculado bem.

E, uma vez que existe mais de uma espécie de correção, evidentemente a excelência no deliberar não é uma espécie qualquer; porque (1) o homem incontinente e o homem mau, se forem hábeis, alcançarão como resultado do seu cálculo o que propuseram a si mesmos, de forma que terão deliberado corretamente, mas o que terão alcançado é um grande mal para eles. (EN VI9, 1142ba, 15-20, p.109).

Para existir a excelência da deliberação e para alcançar o objetivo final, desde que esse vise a um bem, é o que busca a sabedoria prática de um agente moralmente virtuoso. Esse bem alcançado visando a algo bom é considerado por Aristóteles variáveis importantes para chegar à excelência da deliberação. Assim diz o pensador: “Ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação – isto é, aquela que se tende a alcançar um bem”. (EN VI9, 1142ba, l.15-20, p.109).

Ainda que a capacidade calculativa tenha alcançado o fim almejado, e esse fim é algo bom, existem outros fatores necessários para a excelência da deliberação. É preciso que os meios para atingir o bem sejam corretos. Assim argumenta Aristóteles:

Entretanto (2), é até possível alcançar o bem e chegar ao que se deve fazer mediante um silogismo falso – não, todavia, pelo meio correto, sendo falsa a premissa menor; de forma que tampouco isso é a excelência no deliberar – essa disposição em virtude da qual atingimos o que devemos, se bem que não pelo meio correto. (EN VI 9, 1142b a, 20, p.109).

Ainda existe outro fator que influencia a excelência da deliberação, ou seja, a correção que está estritamente vinculada ao tempo. Aristóteles parece afirmar que uma longa deliberação não representa excelência, mas admite a correção e o tempo como fator fundamental e assim define:

Por outro lado (3) é possível alcançá-lo por uma longa deliberação enquanto outro homem chega a ele rapidamente. Por conseguinte, no primeiro caso não possuímos ainda a excelência no deliberar, que é correção no que diz respeito ao conveniente – a correção tanto no que toca ao fim como ao meio e ao tempo. (EN VI 9 1142b b, 25, p.109).

A excelência da deliberação pode ter como referência um fim particular ou um fim absoluto, contudo é preciso que haja as condições necessárias para a excelência da deliberação, isto é, a adequada percepção das circunstâncias e particularidades do fenômeno moral. Assim conclui Aristóteles:

(4) Além disso, é possível ter deliberado bem, quer no sentido absoluto, quer com referência a um fim particular. A excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois, aquilo que logra êxito com referência ao que é o fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular é o que logra um fim particular. (EN VI 9, 1142b, 25-30, p.109).

A sabedoria prática é o pensamento prático, uma espécie de inferência correta que resulta na capacidade de deliberar bem, não implica em entendimento ou juízo. A deliberação depende da capacidade, das circunstâncias e dos esforços individuais além da razão, e de tudo que se refere à natureza humana e, é claro, que esteja ao alcance e interesse do agente. Sobre esse aspecto, afirma Aristóteles:

Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas; e essas são, efetivamente, as que restam. Porque como causas admitimos a natureza, a necessidade, ao acaso, e também a razão e tudo que depende do homem. Ora, cada classe de homem delibera sobre coisas que podem ser realizados pelos seus esforços. (EN III 3, 1111b,30,p. 45).

Hourdakis compreende que as ações humanas, ao serem julgadas, não devem ser levadas em consideração apenas pelo seu resultado final, é preciso considerar as disposições do agente e a influência da educação.

Aristóteles declara que os atos justos fazem de nós homens justos e que os atos sábios fazem de nós homens sábios. Enfatiza porém que a pessoa que age justamente ou sabiamente, nem sempre é justa, sábia ou virtuosa. Os produtos das diferentes artes possuem uma qualidade própria, mas as ações do homem e de toda a obra virtuosa não podem ser julgadas apenas segundo o seu resultado: é preciso levar em conta também as disposições do agente. Torna-se evidente, portanto, que a influência da educação ocupa aqui um papel capital. (HOURDAKIS, 2001, p.85).

A sabedoria prática é uma virtude intelectual e devem ser distinguidas das virtudes morais, pois, segundo Hutchinson:

O lado racional e emocional são aspectos diferentes de nossa natureza, e suas virtudes não se sobrepõem, com uma importante exceção: a virtude intelectual, chamada de sabedoria prática, cuja função é permitir-nos saber a maneira correta de nos comportar. Embora a sabedoria prática não seja ela própria uma virtude moral, está intimamente associada com as virtudes morais [...].(HUTCHINSON, 2009, p.267).

A sabedoria prática também pode ser uma sabedoria política, pois consiste no saber prático, que abrange a esfera do indivíduo, da família e da comunidade. Nessa esfera se executam as leis, e a sabedoria legislativa, que legisla as leis, é a sabedoria política. A sabedoria prática implica em uma associação de situações práticas, e a forma correta do uso do conhecimento é o que proporciona a correta forma de agir, função não unicamente da virtude intelectual *daphronesis*, mas também das virtudes morais que, embora desempenhem aparentemente a mesma função, apresentam peculiar distinção entre elas. Para explicar essa diferença, Hutchinson diz:

Se, temos uma virtude, então teremos o objetivo certo, por exemplo, o de sermos afáveis para com o nosso convidado. Mas é preciso uma habilidade intelectual para saber quais devem ser os passos certos, a fim de que nosso convidado seja tratado afavelmente. Uma função própria da sabedoria prática é colocar em prática a orientação correta de valores fornecida pelas virtudes morais. (HUTCHINSON, 2009, p.270).

A diferença básica entre as virtudes morais e as intelectuais, mais especificamente a sabedoria prática, consiste na capacidade de atribuir o conhecimento aos valores corretos, mas não apenas o conhecimento, mas também a capacidade de praticá-los. Dessa forma, poderá ser obtida uma virtude moral desenvolvida e necessariamente acompanhada de *phronesis*. O homem que possui a sabedoria prática dispõe das demais virtudes morais. A virtude intelectual, que consiste na sabedoria prática, de forma alguma conduz para uma ação má, pois ela é uma espécie de cognição e não seria virtude se fosse conduzida a caminhos não virtuosos.

Do que se disse fica bem claro que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral. E desta forma podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras, e o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter ainda adquirido uma outra. Isso é possível no tocante às virtudes naturais, porém não àquelas que nos levam a qualificar um homem incondicionalmente de bom; pois, com a sabedoria prática, lhes serão dadas todas as virtudes. (EN 1144b 30-35 p.113).

Houdarkis sustenta que não existe virtude inata na abordagem aristotélica. Afirma:

A virtude é de duas espécies, a virtude intelectual e a virtude moral. A virtude intelectual deve sua gênese ao seu crescimento, em grande medida, ao ensino, é por isso que ela necessita de experiência e de tempo; a virtude moral provém do hábito, daí o seu nome, que por um ligeiro desvio, deriva da palavra *ethos*. É evidente, portanto, que nenhuma das virtudes é inata no homem, pois nada do que existe por natureza pode adquirir hábitos diferentes; por exemplo, a pedra, que, por natureza, cai para baixo, não pode adquirir o hábito de se deslocar para baixo, e em geral nada do que se comporta de certa maneira pode adquirir outros hábitos. (HOUDARKIS, 2001, p.101).

A sabedoria prática é a ação voluntária, o que não significa não agir de acordo com os próprios desejos, nem tampouco com as próprias decisões e, é claro, com razoável conhecimento das circunstâncias. A sabedoria prática implica na ação deliberada envolvendo valores e qualidades de raciocínio numa pessoa que teve uma boa formação em sua alma desejante.

Aristóteles diferencia o que é deliberação e investigação. Embora o ato de deliberar também seja uma forma de investigação particular, descarta-se a possibilidade de ser um conhecimento científico. A sabedoria prática é definida pelo pensador como “apreensão verdadeira” e, no que diz respeito à excelência da deliberação, conclui: “Se, pois, é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira”. (EN VI 9; 1142b, 25-30, p.109).

Assim como a opinião e o conhecimento científico são diferentes, é importante também estabelecer outra diferença que existe com esses termos citados, pois se referem à inteligência e à perspicácia. A inteligência, para Aristóteles, corresponde ao que é possível tornar-se assunto de dúvida e deliberação e, embora haja entre sabedoria prática e inteligência objetos comuns, existe diferença entre essas duas especificações.

A inteligência, da mesma forma, e a perspicácia, em virtude das quais se diz que os homens são inteligentes ou perspicazes, nem se identificam de todo com a opinião ou conhecimento científico (pois nesse caso todos seriam homens inteligentes), nem são elas uma das ciências particulares, como a medicina, que é a ciência da saúde, ou a geometria, que é das grandezas espaciais. Com efeito, a inteligência nem versa

sobre essas coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem a ser, mas apenas sobre aquelas que podem tornar-se assunto de dúvidas e deliberação. Portanto, os seus objetos são os mesmos que o da sabedoria prática; mas inteligência e sabedoria prática não são as mesmas coisas. (EN VI 10, 1143a, 5-10, p.109).

A sabedoria prática delibera sobre a ação correta. É a sabedoria prática que ordena o agir segundo a excelência da deliberação. À inteligência cabe o ato de julgar. Para Aristóteles, em determinado momento de sua obra, a inteligência e a perspicácia são idênticas entre si. Assim descreve: “Esta última emite ordens, visto que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer; a inteligência, pelo contrário, limita-se a julgar. (Inteligência é o mesmo que perspicácia, e os homens inteligentes, o mesmo que os homens perspicazes.)”. (EN VI 10, 1143a, 5-10, p.109).

Seguindo as comparações a respeito de determinados termos presentes no intelecto para compreender a sabedoria prática, Aristóteles acrescenta outra distinção importante. Compreender o significado aristotélico a respeito do discernimento é mais uma tarefa. A princípio, Aristóteles define discernimento como a reta discriminação do equitativo e o que pratica o julgamento de acordo com a verdade. Assim afirma:

Mostra-o o fato de dizermos que o homem equitativo é acima de tudo um homem de discernimento humano, e de identificarmos a equidade com o discernimento humano a respeito de certos fatos. E esse discernimento é aquele que discrimina corretamente o que é equitativo, sendo o discernimento correto aquele que julga com verdade. (EN VI, 11, 1143a, 20, p.110).

O discernimento é encontrado na inteligência, na sabedoria prática e na razão intuitiva. No entanto, o julgamento na equidade, além de possuir todas essas características citadas, envolve um diferencial: é característico próprio dos homens bons com o seu próximo. Diz Aristóteles:

Com efeito, todas essas faculdades giram em torno de coisas imediatas, isto é, de particulares; e ser um homem inteligente ou de bom ou humano discernimento consiste em ser capaz de julgar as coisas com que se ocupa a sabedoria prática, porquanto as equidades são comuns a todos os homens bons em relação a outros homens. (EN VI 11, 1143a, 25-30, p.110).

Tanto na sabedoria prática quanto na inteligência e no discernimento encontram-se a capacidade para agir sobre os fatos imediatos. É a razão intuitiva que, em ambos os aspectos, reage ao imediato, uma vez que sua apreensão ocorre sobre termos primeiros e imutáveis, e,

quando realizada através do raciocínio prático, apreende o fato último e mutável. De acordo com essa premissa, Aristóteles conclui:

A razão intuitiva, por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos quanto os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primários e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a percepção intuitiva. (EN VI 11, 1143a,35, p.110).

No Livro VI, capítulo 12, Aristóteles define com exatidão o que seria a sabedoria prática. A sabedoria prática é, em primeiro lugar, uma disposição da mente. Feita essa primeira identificação, segue outra característica: sua ocupação deve-se às coisas justas, nobres, e isso é o que torna o homem bom, ou é característica de uma boa pessoa. Dessas duas definições a respeito da sabedoria prática, Aristóteles acrescenta outra: não é devido ao conhecimento dessa virtude que a possuiremos. Isso é justificado pelo argumento de que a sabedoria é como recentemente mencionada, ou seja, uma disposição de caráter. Assim argumenta Aristóteles:

A sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é característica de um homem bom, e não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de conhecê-las se as virtudes são disposições de caráter, do mesmo modo que não somos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas sãs e saudáveis não no sentido de produzirem a saúde, mas no de serem consequência dela. (EN VI 12, 1143b, 20-30, p.111).

A sabedoria prática é uma virtude encontrada em homens considerados, segundo o pensamento aristotélico, como bons. No entanto, existem homens bons que não são dotados de sabedoria prática. Outra constatação a respeito da sabedoria prática é que ela não é superior à sabedoria filosófica. Aristóteles enfatiza que essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha e devem produzir algo e, ao justificar, diz que a sabedoria filosófica, como parte da virtude inteira, produz felicidade. Observa-se no texto aristotélico:

Em segundo lugar, elas de fato produzem alguma coisa – não, porém, como a arte médica produz saúde, mas como a saúde produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se. (EN VI, 12,1144a, 35-5, p.111).

Assim como a sabedoria filosófica produz a felicidade, na totalidade da virtude, a sabedoria prática produz a obra perfeita, estando ela de acordo com a virtude moral, e, nessa perspectiva, a escolha faz parte da obra perfeita. Aristóteles afirma: “Por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito: aquela com que escolhemos os devidos meios”. (EN VI, 12,1144 a 5-10, p.112).

Berti (1998) argumenta que a sabedoria prática requer um princípio moral, que é a bondade, e que seu fim e o seu meio são o resultado peculiar da *phrónesis*, entendida como sabedoria prática, concluindo:

Disso resulta não apenas que a premissa maior indica o fim, isto é, o bem supremo, e por isso constitui o “princípio”, mas também requer a bondade, isto é, a virtude moral, e que esta última é pressuposta pela *phrónesis*. Parece, portanto, que a *phrónesis*, dando por pressuposta indicação do meio, ou seja, a premissa menor. (BERTI, 1998, p.153).
[mudar tamanho das letras]

É possível ser justo e ter outras características admiráveis sem a sabedoria prática? Sim, desde que seja por hábito, devido à aprendizagem e a um modelo de educação para obter um resultado final condizente a ação justa. A ação correta será resultado da virtude da sabedoria prática quando condizente com a escolha, ou seja, quando for uma ação deliberada em que o agente é a própria causa da ação. Dessa forma, declara Aristóteles: “Ora, a virtude torna reta a escolha, mas que as coisas sejam aptas por natureza a pôr em prática a nossa escolha não aprendemos da virtude e sim de outra faculdade”. (EN VI 12,1144a 20-25, p.112).

Sabedoria prática, portanto, não pode ser também confundida com inteligência, uma vez que a inteligência limita-se ao julgamento, e a sabedoria prática é responsável pelas ordens finais de que a ação deve ser deliberada. Também ela não pode ser confundida com discernimento, pois esse pode ser alcançado adquirindo a idade da razão, quando a pessoa já é dotada de inteligência e, conseqüentemente, já apresenta o discernimento. Também não pode ser considerada razão intuitiva, uma vez que ela se preocupa com coisas imediatas, nem raciocínio intuitivo que é apreensão do fim do que resulta da razão imediata. A sabedoria é a disposição da mente onde estão às coisas justas, nobres e corretas e também o conhecimento do nobre, justo e correto, e esses valores são qualidades apreciadas, embora não seja o conhecimento deles que conduz a tais ações.

Ainda no decorrer do Livro VI, Aristóteles apresenta argumentos para que a sabedoria prática não seja confundida com: sabedoria filosófica, habilidade, discernimento, raciocínio e

outras possibilidades. É no capítulo 13 que o filósofo dará um desfecho a respeito da sabedoria prática em relação à sabedoria filosófica e às demais virtudes. Primeiramente, Aristóteles afirma que ter boas qualidades morais sem o uso da razão é nocivo. Sobre isso, ele afirma:

Só nós parecemos perceber que elas podem conduzir-nos para o mau caminho, como um corpo robusto, mas privado de visão pode cair desastrosamente devido à sua cegueira; mas depois de haver adquirido a razão haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição: embora continuando semelhante ao que era, passar a ser virtude no sentido estrito da palavra. (EN VI 13,1144b,10,p.113).

Concordamos que sabedoria prática é uma virtude intelectual e está de acordo com a reta razão. Assim explica Aristóteles: “Nós, porém, devemos ir um pouco mais longe, pois não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a presença da reta razão, que é virtude: e a sabedoria prática é a reta razão no tocante de tais assuntos”. (EN VII3, 1144b,25,p.113).

Aristóteles parece deixar claro que é possível ter algumas virtudes e outras não em uma determinada pessoa, e isso não a torna totalmente boa. Mas argumenta que a presença da sabedoria prática em uma pessoa poderá conter todas as demais virtudes, e que nenhuma escolha pode ser assertiva sem a sabedoria prática que determina o fim, nem tão pouco será considerada assertiva a escolha sem virtude que não leva a buscar o fim determinado pela sabedoria prática. Embora seja a ela atribuída considerável importância, cabe ressaltar que a sabedoria filosófica é superior à prática e não está sob seu domínio.

Quanto à sabedoria prática em relação às disposições de caráter, deve-se saber que ambas as disposições são virtudes e passíveis de escolha. A sabedoria filosófica é uma parte da virtude inteira e aquele que a possui o torna feliz. O que torna a obra, a ação do homem perfeita é o que se encontra em concordância com a sabedoria prática. É possível apresentar atos justos involuntariamente, sem o uso da sabedoria prática, uma vez que há um condicionamento de tais atos regidos em obediência à lei, mas a prática desses atos, devido à escolha, é proveniente da sabedoria prática. Caso contrário, tais atitudes decorrem de outra faculdade, podendo ser até mesmo provida de habilidade, mas o que caracteriza alguém como bom deve-se pela qualidade de possuir a sabedoria prática. Assim:

Existe uma faculdade que se chama habilidade, e tal é a sua natureza que tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia; por isso chamamos de hábeis ou astutos os próprios homens dotados de sabedoria prática. Esta não é a faculdade, porém não existe sem ela, e esse olho da alma não atinge o seu perfeito desenvolvimento sem o auxílio da virtude, como já

dissemos e como, aliás, é evidente. E a razão disto é que os silogismos em torno do que se deve fazer começam assim: “visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal natureza...” Admitamos, no interesse do argumento, que ela seja qual for, mas só o homem bom a conhece verdadeiramente, porquanto a maldade nos perverte e nos leva a enganar-nos a respeito dos princípios da ação. (EN VI 12, 1144a, 25-35, p.112).

Em relação à natureza boa ou má da ação praticada, o homem continente, como quem tem a fortaleza, produz ações dignas e louváveis. O homem continente, tendo conhecimento a respeito dos maus apetites, os abandona através do uso do princípio racional. O mesmo não acontece com o incontinente que, mesmo obtendo conhecimento, é conduzido pelas paixões. O homem continente, que possui bons e maus apetites, não pode ser igualado ao temperante, uma vez que não existem apetites maus e excessivos na temperança.

4.2 A felicidade depende do tipo de relação entre o desejo e a razão

O resultado alcançado por Aristóteles no Livro I foi possível pelo uso metodológico do recurso dialético, isto é, pelo caminho das chamadas *opiniões reputadas (endoxais)*. Juntamente com comparações de atividades do âmbito das ações (*práxis*) e do fazer (*téchne*), com exemplos que facilitam a compreensão e, também, a exclusão dos argumentos considerados fracos, a análise percorrida por Aristóteles, no seu curso de ética, foi de chegar a uma primeira definição do bem humano. Não uma definição do tipo demonstrativa da verdade própria do conhecimento científico, mas uma definição suficiente e adequada ao assunto, resultando em uma definição nominal do que seja a felicidade (*eudaimonia*). Se a felicidade é “uma atividade completa da alma conforme a virtude perfeita”, então no passo seguinte ele precisou tratar da natureza das virtudes e das ações humanas. (EN I 13, 1102a, 5, p. 23).

Aristóteles explica como escolhemos a felicidade por si mesma, como o maior bem, diferentemente do prazer que, também é um bem que perseguimos. A felicidade pode resultar em prazer, ou este pode proporcionar a felicidade, assim como outras excelências e bens contribuem para este estado final. Diz:

Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também o escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista alguns destes, nem em geral, qualquer coisa que não seja ela própria. (EN I 8, 1097 b, 5, p.15).

Em um primeiro momento, o prazer não parece estar relacionado à vida política e contemplativa. Então o prazer seria um bem chamado bom em si? Aristóteles deixa claro que existem bens que são aceitos, mesmos com referência a uma única forma – como é o caso da teoria platônica que ele critica -, e outros que preservam ou produzem outros bens. Contudo, o prazer buscado para a realização pessoal correlaciona-se às características e faculdades do indivíduo. Ele explica, dizendo:

Também se ajusta à nossa concepção a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois que à virtude pertence a atividade virtuosa. Mas há, talvez, uma diferença não pequena em colocarmos o sumo bem na posse ou no uso, no estado de ânimo ou no ato. Porque pode existir o estado de animo sem existir nenhum bom resultado, como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve ser necessariamente agir e agir bem. (EN I 8, 1098 a, 30, p.17).

Ao mencionar o prazer ligado às atividades, ele o associa a outro aspecto: a disposição da alma. Para o autor, os prazeres podem ter naturezas distintas e, em dada circunstância, podem entrar em contradição, como observa Aristóteles:

Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmo e por sua própria natureza. Em consequência, a vida deles não necessita de prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesmo. (EN I 8, 1098b,10-15, p.18).

A constatação de que o prazer está relacionado à felicidade, é do fato que ele (o prazer) está presente desde as primeiras sensações que o ser humano experimenta, até as atividades da contemplação, próprias da racionalidade filosófica. Diz o filósofo:

Com efeito, alguns identificam a felicidade com a virtude, outros com a sabedoria prática, e outros com uma espécie de sabedoria filosófica, outros ainda também incluem a prosperidade exterior. Ora, algumas destas opiniões têm tido muitos e antigos defensores, enquanto outras foram sustentadas por poucas, mas emitentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente equivocada, mas sim que tenha razão pelo menos a quase todos os respeito. (EN I 8, 1098b, 25, p.17).

Certamente, uma vida feliz inclui elementos de prazer, entretanto depende da excelência moral e intelectual. Sendo assim, não é qualquer prazer, como aqueles ligados ao entretenimento e diversão, que pode gerar a felicidade, e sim aquele que possui maior nobreza, ou o que resulta da soma de prazeres ou de valores atribuídos a ele. Isso é que engrandece a atividade. Diz:

E pensamos que a felicidade tem uma mistura de prazer, mas a atividade da sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais apazível das atividades virtuosas; pelo menos julga-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e durabilidade, e é de se supor que os que sabem passem o seu tempo de maneira mais apazível do que os que indagam. (EN X 7, 1177a, 25, p.189).

Para Wolf, os prazeres pertencentes à felicidade são dois tipos: o sensível, que representa as satisfações de carências físicas e o da atividade racional, classificada como boa, pois torna o homem livre, bom e justo. Sobre isso, explica:

O ser ativo livre de empecilhos realiza assim também o condicionante de ser algo aspirado por causa de si mesmo; por isso, torna-se apto e próprio justamente como conteúdo da *eudaimonia*. O conceito objetivo de *eudaimonia*, deduzido por Aristóteles da natureza do homem, e o conceito subjetivo de felicidade da compreensão cotidiana podem assim ser coadunados. Segundo Aristóteles, as suspeitas se referem a outro tipo de prazer, a saber, o prazer sensível, que surge quando se supre uma carência física. (WOLF, 2010, p.200).

Para entender a relação entre as virtudes e os prazeres com a busca e realização da vida feliz, é importante mencionar a relação que eles assumem perante as dores. Segundo Aristóteles, o homem que possui sabedoria prática evita a dor e o mau, não perseguindo o que é agradável simplesmente pelo mero prazer enquanto tal. Existem prazeres que podem impedir o raciocínio quando perseguidos sem a sabedoria prática

Houdarkis chama a atenção que, para entender o prazer nesse contexto, é importante estabelecer um critério ético em relação aos hábitos praticados na comunidade, pois o sábio é aquele que não se apega aos prazeres corporais, sendo de atitude contrária ao modo como o intemperante age.

Precisamos estabelecer como critério de nossos hábitos éticos o prazer e a dor que nossos hábitos comportam. É sábio aquele que não se devota aos prazeres da carne e esse fato, por si mesmo, é fonte de alegria, enquanto aquele que sucumbe a esses prazeres é intemperante; do mesmo modo, aquele que suporta o sofrimento e que neles encontra prazer, ou pelo menos não sofre com isso, é corajoso, enquanto aqueles que sofrem com isso são covardes.(HOURDAKIS, 2001, p. 102).

Continuando na análise da ligação entre prazeres e dores com a virtude moral, Houdarkis constata que, enquanto o prazer pode conduzir a ação a atos impróprios, a dor pode ser um obstáculo para boas ações e, conseqüentemente, impedir a felicidade.

Há prazeres que não envolvem dor e podem ser agradáveis ao estado natural, sendo eles um estado ou uma atividade que Aristóteles relaciona ao prazer da contemplação.

Aliás, a atividade canalizada para os apetites que têm esses bens por objeto é a atividade daquela parte do nosso estado e natureza que permaneceu incólume; pois

em verdade há prazeres que não envolvem dor, nem apetite (como os da contemplação, por exemplo), estando a natureza intacta nesses casos. (EN VII 12, 115 a, 35-5, p.132).

Segundo a teoria aristotélica, as condições da ação virtuosa deve-se ao meio termo, principalmente no que concerne a virtudes morais. Em relação ao prazer, também podemos afirmar que a administração adequada dele é condição para um caráter virtuoso, e essa administração dos prazeres é encontrada, segundo Cenci, justamente na educação.

A compreensão das condições da ação virtuosa e das especificidades da virtude moral, sustentada no critério do meio termo, e da concepção da educação associada a esta pressupõe uma premissa antropológica fundamental: os homens tendem a buscar o prazer e evitar o sofrimento. Essa premissa decorre da própria estrutura da alma apetitiva – a qual se caracteriza por uma tensão permanente entre certa dose de razão e os desejos -, aprender a dosar prazer e sofrimento é chave para constituição de um bom ou mau caráter. (CENCI, 2012, p. 57).

Ainda que estejamos constituídos pela estrutura antropológica, o compromisso de direcionar adequadamente os desejos aos prazeres corretos não é tarefa fácil. O hábito de praticar boas ações possibilita experimentar os prazeres próprios das ações virtuosas, depositando no processo educativo a responsabilidade na formação de pessoas virtuosas. Diz ainda Cenci:

Aristóteles reconhece que a tendência em buscar o prazer acompanha o homem desde a sua infância, razão por que não é fácil este se desprender dela. Por conseguinte, cultivar o caráter mediante bons hábitos é uma tarefa exigente, e a educação em Aristóteles tem como um de seus pilares fundamentais a organização dos desejos de modo que as ações boas resultam na obtenção de prazer e as más, em sofrimento. (CENCI, 2012, p. 58).

Para Aristóteles, existem prazeres bons por si mesmos (em absoluto) e outros que são maus, como já foi citado anteriormente. Os prazeres são desejados e praticados de acordo com cada característica individual. Alguns prazeres e apetites são maus e outros dignos de escolha, alguns surgem de certa atividade, outros completam e aperfeiçoam a atividade. Afirma:

Ora, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou à maldade, e umas são dignas de escolha, outras devem ser evitadas e outras ainda são neutras, o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem o seu próprio prazer. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o impróprio a uma atividade indigna é mau, assim como os apetites que têm objetos nobres são louváveis e os que têm objetos vis são culpáveis. (EN X 5, 1175b, 25-30, p. 185).

Assim, o prazer completa a atividade, e como as pessoas em geral não conseguem ter uma atividade contínua, o prazer também não é contínuo. Mas há diversidades de atividades, assim como há diversidades de finalidades. (EN I 1). A atividade da alma humana também é

dotada de pensamento, não só de prazeres do corpo e de funções biológicas que constituem a parte não racional da alma. Assim, existem prazeres e desejos que seguem o princípio da racionalidade, determinado pela razão enquanto sabedoria prática. É oportuno lembrar-se da estratégia de Aristóteles na busca da definição do que é a felicidade (*eudaimonia*) ao evidenciar a diferença específica e a função própria do ser humano.

Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio de ser-lhe obediente, e outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como a vida do “elemento racional” também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos à vida no sentido da atividade; pois essa parece ser a acepção mais própria do termo. (EN I 7, 1098a, 30-5. p.16).

A virtude, como forma de agir racional, deve favorecer o bom, o agradável e o benéfico, e desfavorecer o mau, o prejudicial e a aflição. O bom êxito é atingido pelo virtuoso que aprendeu a fazer escolhas deliberadas, enquanto o fracasso e o descontentamento são atribuídos a quem não é virtuoso, pois deseja o que não deve e não ouve e nem obedece aos conselhos e argumentos da razão. Hourdakis conclui:

Resulta que a virtude é o melhor meio de agir no que concerne aos prazeres e às dores, que a maldade é o contrário disso. Dado que há três coisas que se deve favorecer e três coisas que se deve rejeitar, a saber, o bom, o benéfico e o agradável, de um lado, o mau, o prejudicial e a aflição, do outro, o homem virtuoso tem êxito em tudo, enquanto o homem mau fracassa em tudo, especialmente no que concerne ao contentamento. Por conseguinte e levando isso em conta, todo o estudo sobre a virtude e a política acha-se ligado aos prazeres e às dores. (HAURDAKIS, 2001, p.103).

Segundo Lear, a apreciação do prazer é diferente na ação virtuosa em relação à viciosa. A ação boa ou a ação bondosa do virtuoso vai além de uma ação passageira e de autossatisfação. É o conhecimento e atividade racional do bem prático, e a sensação prazerosa que consiste na bondade de uma ação. Explica: “A apreciação prazerosa da bondade de uma ação não é um momento dispensável de autossatisfação: ela completa a atividade racional de conhecê-lo”. (LEAR, 2009, p.127).

Por sua vez, Frede explica que o prazer pode estar na realização da ação correta, nem por isso a pessoa agirá buscando o seu prazer, mas buscará agir corretamente de acordo com a instrução racional, e isso lhe causará prazer. Exemplifica: “Se ajudo alguém, segundo a explicação de Aristóteles, não o faço para obter a mim prazer pelo fato de estar ajudando, mas sim porque é a ação correta naquelas circunstâncias e é por isso que ela me causa prazer”. (FREDE, 2009, p.241).

Ao analisar a ação virtuosa, Aggio compreende que a influência da razão sobre os desejos e os prazeres é condição para que o sujeito virtuoso aprenda a desejar corretamente e obter prazer segundo o desejo educado. Dessa forma, a autora diz que os desejos e prazeres orientados pela educação e, principalmente, pela razão é condição para a formação do caráter virtuoso e, conseqüentemente, para a vida feliz. Argumenta a estudiosa:

A educação moral é justamente a realização da passagem entre o agir virtuosamente sem ser virtuoso ao agir virtuosamente sendo virtuoso; da passagem do agir por autoridade exterior ao agir em vista do fim desejado por ele mesmo; do desejo pelo prazeroso ao desejo de ser virtuoso e feliz. (AGGIO, 2011,p.153).

De acordo com essa autora, o homem virtuoso deve agir segundo a capacidade de julgar moralmente a atividade, não perseguindo os prazeres, mas sentir prazer na realização da atividade segundo um desejo virtuoso racional. O prazer acompanha a atividade no ato virtuoso, pois o seu fim é bom. Assim, o homem bom se deleita na atividade, seu prazer é o fim bom atingido graças à razão. Afirma:

Como foi dito, a medida de todas as coisas é a virtude e o homem bom *qua* bom. O seu julgamento moral deve incidir sobre a atividade e não sobre o prazer, pois o prazer não pode ser o critério de valoração da atividade. O homem bom deseja a boa atividade em vista dela mesma e não em vista do prazer subsequente, o que significa dizer que ela lhe aparece prazerosa, ou seja, que ele encontra o seu prazer na realização da própria atividade e não em sua consequência. A ação virtuosa, por sua vez, é em si mesma boa, mas para que ela seja objeto de desejo de alguém, ela deve aparecer a este alguém como sendo prazerosa. Por isso, a ação virtuosa aparece ao virtuoso como sendo prazerosa por ela ser virtuosa, e não por ela ser prazerosa ou por outra razão qualquer que seja, pois o virtuoso apreende o que é bom e já aprendeu a ter prazer com o que é preciso ter, com o que é de fato bom. (AGGIO,2013, p.329).

Também Vergnières argumenta nesse sentido e destaca a importância do juízo na decisão moral. Para existir a possibilidade de julgamento da ação correta, é preciso que a ação seja exercida quando os desejos estão ajustados ao meio termo e tendem à ação correta, livre de vícios que possam atrapalhar o julgamento. Assim, o moderado tende a obter maior capacidade de julgamento. A autora conclui:

Vemos tanto melhor quanto nosso desejo e nosso coração estão puros de toda violência, encontramos tanto melhor a justa medida quanto mais nossos desejos são comedidos. A virtude ética é, pois esse “pré-juízo” vivido que torna possível um julgamento pertinente. (VERGNIÈRES, 1998, p.133).

De acordo com a interpretação de Zingano, a influência da razão na felicidade é central, isto é, desempenha uma função necessária e principal para que haja virtude, pois sem virtude não é possível uma vida feliz. Sustenta que:

[...] em I 6 Aristóteles dedica o argumento à determinação que a felicidade humana é a atividade segundo a virtude e, como a função própria do homem é agir segundo a razão ou não sem razão, não se trata, para atingir o bem humano supremo, de fazer isto ou aquilo em detrimento de outras coisas, mas de bem fazer tudo o que se faz, e isto significa agir segundo a razão ou não sem razão. (ZINGANO, 2008, p.80).

Para Lawrence, a vida perfeita é composta pela excelência e deve ser o conjunto da sabedoria prática e da sabedoria teórica e, sendo assim, haverá êxito em todas as circunstâncias possíveis. Lawrence considera que a contemplação atende à função prática, pois:

Se é assim, a atividade de contemplar pode ser o material do agir com sabedoria prática. E, para que minha vida seja perfeita, devo enfrentar todo tipo de avaliação ao qual estou exposto. Portanto, eu preciso do conjunto total ou perfeito das excelências: ela deve ser uma vida sábia no sentido teórico e prático. (LAWRENCE, 2009, p.2009).

Conclui-se que a razão é a causa da virtude, e isso é condição para um sujeito ser ético e feliz. O desejo segundo a virtude é um desejo bom pelo fato de ser ele racional. O prazer, segundo a virtude, é um prazer bom quando resulta de uma atividade virtuosa e, assim, os demais prazeres não causam sofrimento. Quanto mais elevada a virtude, mais feliz será o ser humano.

Assim, finalizamos este estudo tendo em vista que nem todas as formas de buscar o prazer e o desejo conduzem à felicidade e que é preciso saber viver e conduzir-se bem para ser feliz. Esta é, sem dúvida, uma excelente contribuição de Aristóteles para interpretar o desejo humano e de como obter a felicidade, através da prática da virtude ou da excelência, no uso da sabedoria prática e da contemplação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conduta ética na teoria aristotélica pode ser explicada através das análises a respeito das virtudes e vícios. Na compreensão sobre pessoas virtuosas e viciosas, é fundamental entender quais as funções dos prazeres, dos desejos e da razão que constituem os diferentes aspectos das características pessoais e formas individuais de cada personalidade. O prazer encontra-se em diferentes formas de atuação das ações motivadas pelos desejos e comandadas pela razão. Aristóteles identifica e classifica as diferentes formas de prazeres, os relacionados ao corpo e aqueles próprios da alma racional, enfatizando o uso da razão sem desconsiderar a importância e o papel das emoções ou paixões.

Nas primeiras reflexões sobre a parte da alma em que ocorrem as paixões, os desejos, Aristóteles obtém como resultado a necessidade humana de desejar os prazeres certos e na medida certa para uma vida agradável, boa e feliz e, principalmente, em ter prazer com o que se deve, como, quando e com que ou quem se deve. O prazer e a dor, dependendo de como são buscados e sentidos, indicam o caráter do agente moral.

No primeiro tratado, duas classes de prazeres são distinguidas: os prazeres sensíveis e os prazeres no exercício de atividade intelectual. A busca da *eudaimonia*, a vida feliz, exige o prazer correspondente ao exercício da atividade própria da razão, e é considerado como o mais desejado e o mais próprio à *eudaimonia*. O prazer sensível, que provém da satisfação física, é analisado em algumas passagens do texto aristotélico como bom e, em outras, como contrário, levando em consideração a sua relação com os desejos e a razão. O adequado uso dos prazeres corporais depende de ações moderadas, e é em relação a essa moderação e ao seu contrário, isto é, a imoderação, que Aristóteles define os vícios e as virtudes morais.

Baseado em concepções de seu tempo, Aristóteles apresenta três perspectivas negativas em relação ao prazer: na primeira perspectiva, ele diz que nenhum prazer é um bem; na segunda perspectiva, afirma que algumas formas são boas, porém na maioria são más; e na terceira perspectiva, argumenta que todos os prazeres podem ser um bem, mas não o melhor bem.

Alguns prazeres provêm de um estado de carência; já outros, produzem sofrimento ou podem desencadear desprazer. Alguns prazeres, para Aristóteles, são dignos de serem desejados, outros não.

Sobre uma prolongada análise em relação aos prazeres corporais e aos da atividade, Aristóteles também argumenta que alguns prazeres podem ser encontrados em atividades que

não provêm de carência alguma, como os prazeres da atividade da percepção ou da contemplação.

No final do Livro I da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles define que a felicidade consiste na atividade da alma na prática da virtude perfeita e completa, sendo que a virtude está relacionada à atividade da alma racional e não à atividade do corpo. Entende-se que os prazeres mais elevados são os que correspondem com a atividade da alma onde se encontra a virtude. Todavia, Aristóteles afirma ainda, no final do Livro I, que a alma é constituída por uma parte racional e outra irracional. Além de admitir que na alma existam elementos irracionais e racionais, o filósofo ainda constata outro elemento irracional que participa da razão, na medida em que ouve e obedece, ou não, aos comandos da razão. Entendendo a constituição da alma como o lugar onde as disposições virtuosas se encontram em relação à atividade, Aristóteles distingue duas espécies de virtude: 1. as virtudes morais, que parecem se referir ao princípio irracional, mas que pode participar da razão. Essa virtude é adquirida pelo hábito, pela moderação, ou pela justa regra. Na moderação dos prazeres e dores encontra-se uma espécie de virtude ou excelência, que é a própria mediedade.

No que se refere ao desejo e às paixões, no Livro II, Aristóteles considera, em uma breve passagem, a participação das paixões e ações a respeito das virtudes, isso porque tanto as paixões como as ações se relacionam com as dores.

Aristóteles não atribui vícios e virtudes à definição de paixão, mesmo porque o filósofo não delegou aos desejos e às paixões os motivos que levam às ações, e sim como fruto de uma disposição. Assim como não atribui as paixões como forma de virtude, também não considera virtude como faculdade e acaba definindo as virtudes como disposições de caráter.

O desejo (*orexis*) voltado para as coisas prazerosas é identificado em diferentes espécies ou tipos: o ímpeto (*thymos*), o apetite (*epithumia*) e o querer (*boulesis*). É no desejo, enquanto apetite, por envolver o tato e o paladar, que envolve maior esforço do agente para controlá-lo, sendo detalhadamente discutido por Aristóteles. O tipo de desejo almejado no homem prudente e virtuoso é o do querer, pois, nesse caso, a razão dialoga em uníssono com a parte passional da alma em que o desejo se origina. Quem é temperante deseja corretamente por um caráter bem formado e delibera adequadamente sobre os meios necessários para alcançar aquilo que foi desejado.

Essa disposição de caráter, a qual Aristóteles se refere, representa a moderação e o bom uso das paixões e dos prazeres, adquiridos pelo hábito e pela educação desde a infância. É a virtude moral que regula o meio termo e o adequado uso das ações e paixões.

Não se atribui o meio termo como virtude a todas as ações e paixões, visto que existem paixões e ações que implicam em maldade e erro, como o adultério, o furto, a inveja, a injustiça, entre outras espécies de paixões ou desejos, e ações que não são aprovadas e louvadas. Aristóteles afirma que, nesses casos, elas não admitem o meio termo como virtude. Aristóteles menciona que as ações podem se manifestar em três formas: voluntárias, involuntárias e mistas.

As ações involuntárias ocorrem sob compulsão e a partir da ignorância. Aristóteles ainda diferencia o não voluntário do involuntário. Algumas ações são mistas, embora se assemelhem aos atos voluntários, considerando circunstâncias que conduzem a uma escolha, mesmo que não seja o desejável, ou o que escolheria por si próprio. As ações voluntárias são passíveis de elogio ou de censura, pois são ações que devem conter duas condições: o princípio motor deve estar no próprio agente e, esse, deve conhecer as circunstâncias particulares em que a ação ocorre.

Além das paixões e ações voluntárias, o que Aristóteles associa à virtude refere-se à escolha. Assim, atos praticados por impulsos do momento podem ser considerados voluntários, porém não escolhidos. A boa escolha, para o filósofo, não ocorre com pessoas irracionais. Algumas ações movidas pelas paixões do desejo decorrem da irracionalidade. Assim ocorre com o incontinente que age pelo apetite; já o continente age com a escolha, controlando o desejo via razão. A diferença que existe entre desejo e escolha é que para chegar ao fim, que é objeto do desejo, é necessário um meio, que é a escolha. O que a escolha influencia sobre uma ação ou um desejo é que ela pressupõe certo grau de racionalidade e de pensamento, pois a escolha envolve sempre um princípio racional. O desejo pode ser deliberado quando envolve uma escolha. Dessa forma, pode-se desejar de acordo com a deliberação, e deliberar de forma virtuosa é buscar um fim desejável que seja bom.

A virtude depende das escolhas e das deliberações do desejo. Assim, a virtude consiste na escolha que delibera sobre os possíveis meios para atingir o fim. Se os meios condizem ao exercício da virtude, então a ação virtuosa deve ser digna de louvor. A escolha e a deliberação envolvem princípios de racionalidade que resultam em meios e fins para a realização dos desejos, que devem resultar em ações virtuosas. Nesse aspecto, a virtude pode ser esclarecida como disposição moral. No entanto, ainda existe outro elemento na definição de virtude em que a razão conduz à ação, aos desejos e aos prazeres.

Aristóteles trata da definição de virtude moral como uma disposição da alma que se relaciona não apenas com as emoções ou paixões, dominadas pelo desejo, mas com as escolhas racionais de ações que, para serem bem realizadas, exigem um tipo de sabedoria

própria de homens prudentes e virtuosos. É a sabedoria prática, a prudência, a virtude movida pelo princípio racional que, de certo modo, encontra-se nas virtudes morais na medida em que atua sobre os desejos. A sabedoria prática consiste em deliberar bem sobre os meios, ou seja, o desejo guiado pela razão, e não apenas por força do hábito. O homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. A sabedoria prática é a disposição da mente que busca o bom, o justo, o correto e as ações nobres. Aristóteles diz que a sabedoria prática é a excelência da deliberação, pois é a apreensão verdadeira do que conduz ao fim.

Além de o agente ter o desejo (caráter) educado na virtude, a ação virtuosa requer que ele aja voluntariamente e delibere de modo correto sobre os meios para atingir o fim, sempre de acordo com a reta razão. O fim desejado deve ser bom, e se o agente tiver o caráter firme e inabalável, na prática das virtudes morais, não haverá divergência ou conflito entre o desejo e a razão que delibera e escolhe a ação a ser praticada, e esse é o caso das pessoas moderadas.

Existem prazeres e apetites de natureza nobre que são dignos de escolha, os relacionados às virtudes intelectuais. O prazer e o desejo provindos de atos justos, da educação, da contemplação, das artes, da ciência conduzem à virtude e à felicidade. Para esses, não são atribuídos a necessidade da moderação, pois são racionais e contemplativos. Diferentemente ocorre com os prazeres que necessitam da mediação da razão em relação ao excesso e à falta. Não são os desejos e prazeres corporais que irão dominar as virtudes intelectuais, embora estejam presentes de forma adequada, moderada, nos indivíduos que possuem as virtudes intelectuais com vistas aos prazeres e paixões em grau mais elevado sobre os ditames da reta razão e da contemplação.

A sabedoria prática ocupa-se com o bom, o justo, o correto. Também é função da sabedoria prática buscar os meios adequados, da forma correta para o fim correto, considerando e conhecendo as circunstâncias e particularidades do fato. Trata-se, portanto, da excelência da atividade da sabedoria prática, que visa à ação correta. Por sua vez, a sabedoria filosófica busca, em sua atividade, os meios para atingir a verdade do conhecimento das coisas mais elevadas e divinas. Aristóteles atribui à vida em conformidade com a razão como a mais aprazível e a mais feliz.

Conclui-se que os prazeres, os desejos e a razão, na perspectiva da ética aristotélica, influenciam e são decisivos na conduta moral e ética do ser humano. Além da relevância das questões éticas, morais e sociais, no estudo a respeito dos prazeres, dos desejos e da razão, juntamente com as suas diferentes classificações, qualidades e funções, é fundamental compreender o propósito dessa relação com o bem maior, que consiste na busca da felicidade.

Nesse sentido, observamos o ser humano enquanto corpo, sentimentos (paixões) e razão, tendo em vista que os prazeres e desejos estão em constante movimento e transformação. Porém, é no domínio e uso da razão, a qual constitui e permite a ação virtuosa, que reside a possibilidade de constituição de um sujeito moral e ético e, sobretudo feliz.

A importância em entender a concepção aristotélica acerca de virtude e felicidade e a sua relação com o prazer, as emoções e a razão são questões centrais, não só para o bom entendimento da teoria aristotélica, mas também para a abordagem da ética das virtudes que se constituíram posteriormente. Por mais que a razão seja a instância que comanda e decide o ato e a responsabilidade moral, não se deve esquecer que o papel do desejo e das emoções são também decisivos na formação do caráter, tornando a vida humana agradável, bela e boa. Compreender a relação de temas como a felicidade e o sofrimento sempre despertaram interesse desde os autores clássicos. Buscar a solução da infelicidade como uma possibilidade de realização de uma vida feliz é o que as reflexões filosóficas e a ciência, ao longo do tempo, questionam e almejam responder.

REFERÊNCIAS

- AGGIO, Juliana Ortegosa. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- AGGIO, Juliana Ortegosa. Prazer e Virtude segundo Aristóteles. **Revista dois pontos**. Curitiba, São Carlos, v. 10, n. 2, p.315-342, out. 2013.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mario da Gama Kury. 2. Ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, c1985, 1992.
- ARISTÓTELES: **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Valandro. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Versão inglesa de W. D. Ross Gerard Bornheim .
- ARISTÓTELES: **Tratado da virtude moral: *Ethica Nicomachea* I 13 - III 8**. Introdução, tradução e comentário de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- CENCI, Angelo Vitório. **Aristóteles & a educação**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2012.
- FREDE, Dorothea. O Prazer como um bem. In: KRAUT, R. et al. **ARISTÓTELES: a ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Stork. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HOBUSS. João. **Eudaimonia e autosuficiência em Aristóteles**. Pelotas: Ed. da UFPel, 2009 a.
- HOBUSS. João. **Virtude e mediedade em Aristóteles**. Pelotas: Ed. da UFPel, 2009 b.
- HUTCHINSON, D.S. Ética. In: BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. Tradução de Ricardo Hemann Ploch Machado. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.
- HOURDAKIS. Antoine. **Aristóteles e a educação**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- KRAUT, Richard et al. **Aristóteles: a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Stork. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LAWRENCE. Gavin. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, Richard et al. **ARISTÓTELES: a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Stork. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LEAR, Gabriel Richardson. A virtude moral e o belo em Aristóteles. In: KRAUT, Richard et al. **ARISTÓTELES: a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Stork. Porto Alegre: Artmed, 2009.

OWEN, G.E.L. Prazeres aristotélicos. In: ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2010.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Gianchini. São Paulo: Loyola, 2010.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**: eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana. Porto Alegre: edipucrs, 1998.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. **Amor e sexo na Grécia Antiga**. Porto Alegre: edipucrs, 2005.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: pysis, ethos, nomos. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: 1998.

ZANUZZI, Inara. Acerca da compreensão do prazer em Aristóteles. **Revista Letras**, Curitiba, Editora UFPR., n.80, p.43-57, jan./abr. 2010. (ISSN 0100-0888 (versão impressa); 2236-0999 (versão eletrônica)).

ZINGANO, Marco. **As virtudes morais**. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2013.