

ACERCA DA COMPREENSÃO DO PRAZER EM ARISTÓTELES

On Aristotle's conception of pleasure

Inara Zanuzzi*

I. INTRODUÇÃO

Nosso propósito será esclarecer a relação entre prazer e ações moralmente louváveis. Já no primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* (EN), Aristóteles introduz a ideia que o prazer seja aquilo que buscamos através de todas as nossas ações, ou seja, o valor mais alto da vida humana, seu fim último, sua felicidade. Essa posição será rejeitada ainda neste livro. No entanto, mais adiante na *Ética*, ele terá de mostrar qual é a relação entre o prazer e o tipo de vida que ele acha o melhor para todos os homens. Apesar da importância dessa discussão, não queremos aqui investigar qual o papel do prazer na vida feliz e sim qual o papel do prazer na vida *virtuosa*. Aristóteles irá identificar a vida feliz com a vida virtuosa, seja do ponto de vista ético, seja do ponto de vista intelectual. A vida eticamente virtuosa envolve prazeres e dores. O que queremos perguntar é, pois, qual a relação do prazer e da dor com a vida eticamente virtuosa, não com a felicidade.

Assim, estamos nos propondo a apresentar um estudo sobre a investigação do prazer feita por Aristóteles no contexto de sua discussão da virtude ética, mais especificamente da virtude que envolve diretamente os prazeres corporais: a temperança ou *sōphrosune*. Há dois aspectos interessantes a respeito desta virtude, a temperança, que vale a pena ressaltar

* UFPR.

desde já. Em primeiro lugar, Aristóteles identifica as virtudes a estados intermediários entre dois tipos de vício: o do excesso e o da deficiência. No entanto, ele dirá que, no domínio da temperança, o dos prazeres corporais, o vício da deficiência é muito pouco comum. Isso nos deixa, então, com um objeto de investigação mais reduzido: a virtude e um único vício oposto, a intemperança, que é a busca excessiva pelos prazeres. O segundo ponto interessante é que, no domínio dos prazeres, Aristóteles identifica além da virtude e do vício, duas outras disposições de caráter intermediárias entre elas, uma boa e a outra má: a *enkrateia*, ou continência ou força de vontade ou autocontrole, e a *akrasia*, ou incontinência ou fraqueza da vontade, ou falta de controle. Assim, se por um lado não precisamos investigar o vício da deficiência no domínio dos prazeres – porque ele é muito pouco comum –, por outro, temos que investigar esses dois outros tipos de disposição de caráter que surgem primordialmente com respeito à busca dos prazeres. O estudo das passagens em que Aristóteles investiga esses estados de caráter deve nos dar mais conhecimento sobre a relação entre prazer e virtude ou vício.

II. TEMPERANÇA E INTEMPERANÇA (EN III.13-14)

Aristóteles começa sua investigação sobre a temperança no capítulo 13 do terceiro livro da EN, dizendo que a *sōphrosine* é uma mediedade relativa aos prazeres, pois é menos relativa às dores do que aos prazeres e relaciona-se às dores de um modo diverso do que se relaciona aos prazeres. Isso significa que, quando temos essa virtude, estamos dispostos a escolher um meio termo nas nossas ações com respeito à obtenção de prazeres, mais do que estamos dispostos a escolher um meio termo nas ações que evitam dores.

É preciso a seguir caracterizar os prazeres cuja obtenção é buscada de forma mediana pela temperança e de forma imoderada pela intemperança. E é isso o que Aristóteles faz a seguir (1117b27-1118a1).

As pessoas buscam os mais variados prazeres. Por exemplo, um amante de vinhos busca o prazer que lhe produz o vinho. O amante de honrarias busca as honras porque isso lhe causa prazeres, e o amante dos estudos também ama o prazer que lhe provocam os estudos. Segundo Aristóteles esses prazeres não são todos de mesma qualidade. Assim, é preciso diferenciar estas buscas pelo prazer. Ele diz que cada um destes amantes tem deleite (*khairein*) com *algo distinto*.

As grandes classes em que se dividem os prazeres são os corporais e os anímicos. São considerados prazeres anímicos aqueles em que o deleite ocorre sem que o corpo sofra qualquer ação. Para compreender isso,

tomemos como exemplar, primeiramente, a dor provocada por um machucado. O machucado ocorreu no corpo, logo, o corpo sofreu algo. Para que haja o sentimento de dor, é preciso que essa informação, que o corpo sofreu algo, seja apreendida. Essa apreensão, por sua vez, explica Aristóteles no *De Anima*¹, tem lugar pela transmissão mecânica da informação das partes periféricas sensíveis do corpo até uma unidade ou centro de percepção, no qual, podemos dizer, forma-se um juízo a respeito da sensação ou a consciência da sensação. Supondo que o prazer corpóreo possa ser equiparado à dor corpórea, teremos o seguinte encadeamento: primeiramente, um corpo sofre uma transformação, alguma mudança; a seguir, esta mudança provoca a geração de uma informação que, provindo da periferia sensível do corpo, chega até o centro de percepção; esta informação é, então, apreendida como prazer por um juízo ou uma consciência dessa modificação na forma da sensação do prazer.

Qual seria a diferença dessa estrutura para aquela dos prazeres anímicos? Tomemos como exemplar, agora, a dor que é sentida pela morte de alguém. Ao receber a notícia da morte de um familiar querido, por exemplo, estritamente falando o corpo não é afetado, mas a alma, que capta a informação, através de um juízo e *esse juízo* provoca a dor. Qual a diferença em relação à dor corpórea? A diferença parece estar no fato que é preciso que se apreenda judicativamente um certo objeto sob um certo aspecto (no exemplo, é preciso que se compreenda a proposição “minha mãe morreu”) para que isso provoque uma informação corpórea que é apreendida como dor pela consciência. Algo similar ocorre no prazer não corpóreo. É preciso haver a apreensão de um objeto sob um certo aspecto e isso resulta (mecanicamente) numa informação corpórea de prazer, cuja apreensão ou consciência é o prazer propriamente dito.

Uma vez que aparentemente ambos os tipos de prazeres e de dores têm estruturas parecidas – algo resulta numa informação corpórea de prazer ou de dor que é apreendida como prazer ou dor –, o que realmente os diferencia é aquilo que dá início ao processo: num caso é uma modificação corporal e noutra é uma apreensão de um objeto como um certo tipo. Podemos, então, compreender a distinção aristotélica entre prazeres corpóreos e não corpóreos: os não corpóreos são os que decorrem em primeiro lugar relevantemente de uma apreensão do pensamento e não de uma modificação corporal.

¹ Cf., por exemplo, *De Anima* III.2. A explicação aristotélica das sensações é, seguramente, mais complexa daquela que é possível apresentar neste momento. Além disso, os termos nos quais Aristóteles analisa a ocorrência de juízos sensitivos são também diferentes destes em que estão aqui colocados. Assim, uma descrição mais minuciosa do funcionamento das sensações e, conseqüentemente, do prazer, fica aqui faltando. Um esclarecedor comentário sobre o *De Anima* pode ser encontrado em M. Zingano (1998).

Aristóteles qualifica como prazeres corporais todos aqueles que têm origem numa modificação corporal sensível. No entanto, ele faz uma distinção no interior deste tipo de prazeres, pois a temperança dirá respeito somente a um destes tipos, não dirá respeito a todo e qualquer tipo de prazer corporal.

Há prazeres que surgem a partir das sensações, como o prazer de contemplar cores e figuras (1118a1-16). Embora esses prazeres tenham origem numa modificação corporal, o que produz o prazer, estritamente falando, não é a modificação corporal, a visão, mas uma apreensão do objeto da visão. Assim, há algo peculiar nesses prazeres que faz com que não sejam nem precisamente corporais, porque envolvem apreensão do objeto e é esta que causa o prazer, nem inteiramente anímicos, pois envolvem também uma modificação corporal, a sensação da visão ou do olfato. Não é a modificação corporal que causa o prazer, é *apreensão da modificação corporal sensível sob um certo aspecto* que causa o prazer. Por isso, pareceria mais correto colocá-los entre os prazeres não corpóreos, já que decorrem de uma *apreensão* de um objeto sensível, mas podemos conceder-lhes uma característica mista ou chamá-los de “corporais” em sentido mais lato.

Ora, o prazer relativo aos temperantes e intemperantes é aquele prazer corpóreo no sentido estrito, ou seja, aquele que resulta de uma modificação corporal. Interessante o suficiente, as sensações envolvidas nestes prazeres são as sensações do tato e do gosto, pois são através destas que captamos que houve uma modificação no nosso corpo. Os prazeres do tato e do gosto são corporais no sentido estrito porque a modificação corporal é prazerosa, sem que seja necessário fazer intervir uma cognição que mostre o objeto envolvido nessa modificação sob certo aspecto. Eles, portanto, não são prazeres do terceiro tipo analisado anteriormente, pois eles não envolvem apreensão cognitiva do objeto, senão como antecipação do deleite corporal ou de memória do deleite corporal.

Essas modificações corporais prazerosas apreendidas pelo tato e pelo gosto são prazerosas em razão do papel que ocupam na satisfação de necessidades de sobrevivência. Assim como as modificações dolorosas são “programações naturais” que temos que nos indicam que nosso corpo está sofrendo uma ameaça, está em risco e que devemos evitar ou fugir de algo, as modificações prazerosas são “programações naturais” que indicam que nosso corpo está satisfeito ou está na busca do que vai gerar a satisfação de necessidades. Essas “programações naturais” são, de fato, motivações naturais que despertam desejos corporais, os apetites, que temos assim como os demais animais (1118a16-b8).

Ora, se esses prazeres fossem apenas corporais, mecanicamente produzidos e naturalmente determinados, por que algumas pessoas teriam

prazer corporal em certas coisas e não em outras? É exatamente a essa questão que se volta Aristóteles a seguir (1118b8-15).

Segundo ele, quando temos necessidade de comer, de beber ou de ter relações sexuais, satisfazemos essas necessidades sem fazer muitas distinções e o prazer é consequente da satisfação dessas necessidades. Esses são apetites naturais e comuns. Nesse caso, parecem ser ocorrências mecânicas. Há, no entanto, variações desses apetites que são peculiares a cada um. Nesse caso, a pessoa satisfaz seu apetite não com qualquer comida, bebida ou pessoa. Aristóteles não dá, nesse momento, nenhuma explicação sobre o funcionamento de uns e outros tipos de apetites. Está claro, no entanto, que é um refinamento do modo de compreender a noção do primeiro tipo de prazer, ou seja, aquele que é originado de uma modificação corpórea.

No caso dos prazeres corporais peculiares, a pessoa só tem prazer com uma modificação corporal provocada por certo tipo de objeto. Isso significa que a sensação de prazer no caso do prazer corporal estritamente falando, o prazer pelo gosto e pelo tato, também está sujeita a alguma apreensão cognitiva. Se nós podemos refinar nossos apetites e sentir prazer com coisas determinadas, então parece que nem mesmo o primeiro tipo de prazer era inteiramente mecânico. Podemos compreender isso da seguinte maneira. Uma vez que tais refinamentos não são comuns a todos, não se pode dizer que haja alguma predisposição natural para algum deles especificamente. Como surgem, então? O prazer que obtemos é resultado de uma modificação corporal, que, por sua vez, é resultado da satisfação de apetites pela satisfação de necessidades naturais. Ocorre, no entanto, que essas necessidades naturais são apreendidas por nós judicativamente e não naturalmente. Assim, nós delimitamos os objetos que acreditamos irão satisfazer nossas necessidades. Ora, é por isso que temos prazer com as modificações corporais provocadas por certos objetos específicos: é porque formulamos nossos apetites a partir de juízos sobre os objetos e esses objetos são aqueles que irão provocar as modificações corporais que, por sua vez, ocasionarão a sensação de prazer. Assim a modificação corporal que corresponde à satisfação desses apetites resulta em prazer, a modificação corporal que não corresponde à satisfação desses apetites judicativamente formulados não resulta ou resulta em menos prazer. É interessante observar então que, embora os processos sejam mecânicos, eles são alterados por processos cognitivos. Por exemplo, se estou com fome e como qualquer coisa tenho o prazer da satisfação da necessidade. Mas se não estou com tanta fome e como alguma coisa que julgo pelo meu paladar ser gostosa, então eu tenho muito prazer. Parece ser uma combinação dos prazeres do primeiro e do terceiro tipos. Por isso, Aristóteles restringiu às sensações do tato e do paladar, pois é com respeito a essas que uma tal combinação de prazeres resulta em temperança ou intemperança. Enquanto

o prazeres do primeiro tipo são meramente naturais, e, nesse caso, como diz Aristóteles, só são buscados excessivamente em quantidade, a combinação dos prazeres do primeiro e terceiro tipo pode gerar uma busca em excesso dos mais variados gêneros: com relação ao tipo de objeto, à circunstância da busca, ao momento, ao local etc (1118b15-27).

Dado esse refinamento no modo como sentimos os prazeres corporais, isto é, na medida em que eles também são determinados por juízos a respeito dos objetos que vão produzir tais prazeres, é bom que nos detenhamos um instante para ver quais são as consequências de uma tal tese. Segundo nossa análise, é uma certa apreensão cognitiva do objeto que provoca o prazer corporal quando este objeto está em condições de provocar a sensação de prazer através do tato e do gosto. Ora, o objeto é capaz de provocar esta sensação porque é o objeto que determinamos no nosso apetite que seria o objeto que satisfaria nossa necessidade de comida, bebida ou sexo. Temos, pois, a seguinte estrutura: o objeto do desejo corporal ou apetite é apreendido cognitivamente e, quando satisfazemos o desejo corporal, isto consiste numa modificação corporal que é sentida, pelas sensações do paladar e do tato, que levam uma informação até nossa consciência, informação esta que apreendemos como prazer. A questão é: de que modo um certo objeto é apreendido como o objeto de desejo corporal? Poderíamos pensar que ele é apreendido pela expectativa de prazer. Ora, como vimos, o objeto só nos provoca prazer porque ele é o objeto apreendido pelo apetite. Isso mostra que existe um aspecto sob o qual avaliamos o objeto que é anterior ao prazer que ele provoca e é a obtenção desse objeto, apreendido sob aquele aspecto, que gera prazer. Ou seja, é esse aspecto ou valor que leva a tomar o objeto como prazeroso e não o prazer de um tal objeto que nos leva a tomar esse objeto como prazeroso, pois é o aspecto que determina o prazer e não o prazer que determina o aspecto. O valor ou aspecto sob o qual o objeto é julgado é anterior ao prazer e o determina. É desse modo que podemos ver como nossas capacidades racionais interferem até mesmo naquilo que consideramos prazeroso do ponto de vista corporal.

No caso dos animais não racionais, podemos ter a seguinte estrutura circular: o desejo é daquele prazer que será causado pela satisfação do desejo por este mesmo prazer. Uma vez que a estrutura do desejo do animal não racional é determinada naturalmente, a circularidade não é problemática. Os animais estão programados para perseguirem tais prazeres que garantirão sua sobrevivência, sem que eles tenham que disso dar-se conta. Nos homens, entretanto, essa circularidade leva a uma insaciabilidade, pois se alguém deseja algo pela expectativa do prazer que provocará, mas o prazer depende do modo como o objeto foi apreendido no desejo, não há algo que possa de

fato satisfazer um tal desejo, pois não foi delimitada a característica pela qual se cumpriria a expectativa do prazer. 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 a 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. É esse o vício da intemperança (cf. III.14, 1119a1-20). Como se pode perceber, ele é um vício do raciocínio, pois inverte-se a lógica do prazer: não são os juízos do sujeito que controlam o que lhe dá prazer, é o que lhe provoca prazer que controla os seus juízos. Uma tal irracionalidade não se vê no comportamento dos animais não racionais.

O intemperante é um *α-kolastos*, o que não foi corrigido. Os apetites são insaciáveis, diz Aristóteles, na medida em que não são controlados, ou seja, na medida em que não são determinados por alguma apreensão cognitiva do objeto que seja independente do prazer que eles provocam e que determine o prazer. Esse domínio da razão sobre a faculdade do apetite que determina aquilo sobre o qual sentimos prazer não se faz de imediato. O homem temperante é alguém que já adquiriu controle sobre seus desejos corporais, por um processo de hábito. Se alguém não se habitua a ser obediente a regras e, através delas, a dominar seus apetites, estes não irão se submeter àquelas e a pessoa não conseguirá obter prazer pela satisfação de seus apetites redefinidos. Com os apetites descontrolados, não submetidos pela razão, o intemperante será aquele que termina por convencer-se judicativamente que a busca pela satisfação de tais apetites seja algo bom (apesar da insaciabilidade a qual, como vimos, está condenado). Uma tal pessoa não apenas não será capaz de controlar seus apetites, ela não vai ver razão alguma para fazê-lo.

E como sabemos qual a medida em que tais prazeres devem ser buscados ou evitados? Aparentemente, apetites devem ser satisfeitos na medida em que contribuem para a nossa saúde e sobrevivência. A busca de prazeres que não contribuem para esse fim é considerada excessiva. Assim, o valor externo ao prazer corporal, através do qual o prazer corporal tem que ser medido, é a preservação da saúde, ou seja, a medida que determina naturalmente os apetites dos animais, no caso dos homens têm que ser racionalmente apreendida. É por isso que animais não são intemperantes ou temperantes. Eles já têm a medida naturalmente, ao passo que os homens têm de apreendê-la racionalmente.

III. CONTINÊNCIA E INCONTINÊNCIA (EN VII.6)

A continência e a incontinência são disposições morais intermediárias entre a virtude propriamente dita e o vício propriamente dito. Uma forma ainda preliminar de qualificar a pessoa continente e a pessoa incontinente é dizer que ambas julgam não ser bom perseguir excessivamente os prazeres, mas ambas tem apetites excessivos (seja por objetos inadequados, ou no momento inadequado, ou por quantidades inadequadas etc.). O continente é aquele que não cede a tais apetites, ao passo que o incontinente é aquele que cede. Por oposição a esses, o temperante não tem apetites que estejam em oposição ao seu juízo que não é bom perseguir excessivamente prazeres, enquanto que, na opinião do intemperante, é bom perseguir excessivamente prazeres.

Quando Aristóteles trata da continência e da incontinência, no capítulo 6 do sétimo livro da EN, ele pretende discernir estas disposições de caráter que também são relativas aos prazeres corporais daquelas que não são. Aristóteles quer definir a incontinência ou *akrasia* sem qualificação em relação ao prazer que está associado às necessidades corporais – esse tipo de prazer foi aquele associado à temperança e à intemperança. É possível ser incontinente com relação a outros tipos de prazeres associados a coisas desejáveis em si mesmas, como a honra, a riqueza, a vitória (1147b20-31). Nestes casos, a pessoa julga que certas ações são boas em razão do prazer que lhe provocam, mas estes prazeres não lhe são provocados pela satisfação de necessidades corporais, e sim pela satisfação de outros desejos, tais como a busca pela honra, riqueza ou vitória. Quando alguém obtém alguma dessas coisas, sente prazer e agir em razão desse prazer, nesta situação, seria agir de uma forma similar ao que busca o prazer. É de se notar que, nesse caso, não se agiria em função de prazeres corporais propriamente ditos, mas de prazeres anímicos (tal como haviam sido distinguidos no tratado sobre a temperança).

Essa primeira distinção, então, parece estar baseada na distinção entre prazeres anímicos e corporais. É possível ser continente ou incontinente em relação tanto a prazeres anímicos quanto a prazeres corporais, mas estritamente falando, só com relação a prazeres corporais. Devemos nos lembrar que prazeres anímicos resultavam de apreensões cognitivas dos objetos, ao passo que os prazeres corporais resultavam de modificações corporais. Ao refinar essa distinção para explicar por que sentimos prazer corporal com objetos distintos, Aristóteles mostrou que mesmo as modificações corporais prazerosas resultam de apreensões cognitivas de certos objetos. Ainda assim, mantinha-se a distinção que essas modificações corporais são prazerosas porque satisfazem necessidades corporais (mesmo que os objetos específicos

sejam prazerosos graças à intervenção cognitiva e não às modificações corporais sozinhas). Por outro lado, observamos que a estrutura da busca pelo prazer seria circular caso o prazer ele mesmo não fosse determinado por um valor independente, ou seja, dado que se mostrou que o prazer resulta da satisfação de um desejo, se o desejo fosse do prazer, teríamos que o prazer resultaria da satisfação do desejo do prazer. No caso dos animais racionais, o objeto de desejo pode ser identificado independentemente do prazer que ele provoca, ainda que ele seja buscado porque sua obtenção provocará prazer. No caso dos incontinentes qualificados, tem-se que eles buscam o prazer que lhes provoca a satisfação de um desejo por algo determinado, a honra, riqueza ou o que for.

Se isto estiver certo, é possível observar a diferença entre o incontinente concernente aos prazeres corporais e o incontinente em sentido amplo. No caso do incontinente em sentido estrito, isto é, o incontinente com respeito aos prazeres corporais, o primeiro e o segundo juízo têm estruturas distintas, pois o primeiro toma como bom o prazer da satisfação de necessidades corporais em detrimento de qualquer preocupação com saúde ou sobrevivência. Assim, o primeiro juízo sofre da falta de delimitação de um objeto prazeroso através da razão. Já o segundo é um juízo baseado numa certa consideração sobre a vida humana e o que ele procura fazer é justamente impor a restrição ao objeto do desejo corporal para limitar a busca do prazer. No caso do incontinente em sentido amplo, não há tal estrutura distinta dos juízos. Tomemos o caso de um incontinente com respeito à honra. Seguindo a reconstrução acima ele teria dois juízos: um dizendo que é bom neste momento ir atrás do prazer da honra e o outro dizendo que ele deve limitar esta busca. Até podemos admitir que o segundo juízo tem por objetivo algo similar ao do caso do incontinente com qualificação, a saber, o segundo juízo quer interferir no objeto do primeiro para aprimorá-lo ou modificá-lo. No entanto, o fracasso em fazer isso não significará que a pessoa reste com um juízo inteiramente alheio a determinações racionais, pois sentir prazer pela busca da honra é já algo determinado racionalmente. Em contrapartida, o fracasso do segundo juízo no caso do incontinente sem qualificação significa que a pessoa agirá com base em um juízo que não é racional, dada a estrutura circular que observamos desses desejos e à insaciabilidade a qual conduzem.

Como podemos entender o conflito de desejos do incontinente relativo aos prazeres corporais? A explicação aqui proposta² é que o incon-

² Aristóteles apresentou sua explicação sobre a incontinência no capítulo que antecede a este que analisamos. Há uma grande discussão entre os comentaristas sobre a melhor interpretação da posição de Aristóteles. Sobre essa discussão não nos pronunciamos.

tinente tenha dois juízos de tipos distintos que estão em conflito. Um juízo é do apetite e nele o objeto *não* é desejado independentemente do prazer que provoca: o objeto é delimitado pela expectativa de obter um prazer corporal apresentada na situação presente. O outro é um juízo (por assim dizer) racional que tenta limitar o primeiro juízo, isto é, impor ao objeto apreendido pelo apetite as regras de avaliação segundo a saúde, ou seja, regras que independem do prazer corporal do objeto. Nesse caso, o segundo juízo teria por objeto o primeiro juízo. Assim, se o segundo juízo fosse tornado prático, isso implicaria não seguir o primeiro juízo, e, se o primeiro fosse tornado prático, *ipso facto* não se agiria de acordo com o segundo.

É por isso que Aristóteles dirá que somente o incontinente sem qualificação, o incontinente com respeito aos prazeres corporais, é considerado ser vicioso por não reprimir seus apetites, mas não o outro (1148a5-11). É que o vício consiste justamente em não reprimir-se. No caso do incontinente com qualificação, ser incapaz de se reprimir não implica em vício necessariamente. Pode ser que, ao não conseguir se reprimir, a pessoa faça algo ruim, mas pode ser que não. Por exemplo, se a pessoa deve escolher entre cuidar da mãe doente ou ir a um comício que vai lhe trazer grande honra, e ele não consegue resistir e vai ao comício, no entender de Aristóteles, seu vício consiste em ir ao comício, abandonando a mãe, não em não ter resistido ao seu desejo por honra. No caso do incontinente sem qualificação, não importa a ação que ele termine por fazer, ela é má simplesmente porque consistiu em não reprimir um apetite cuja estrutura não era racional.

IV. BESTIALIDADE (EN VII.6)

O objetivo principal para Aristóteles discutir, a seguir, a bestialidade parece ser o de distinguir o tipo de falta de controle do incontinente do tipo de falta de controle que tem aqueles que não têm controle sobre a sua falta de controle. Algumas pessoas tendem a objetos sobre os quais eles não têm controle ou porque nasceram assim, ou porque estão doentes ou porque sofreram violência na infância.

Anteriormente, a *akrasia* sem qualificação foi diferenciada dos outros tipos porque esta era reprovada e aquelas não. Algo similar ocorre aqui. Somente que a razão pela qual não se censurava antes é que não se tratava de uma má disposição de caráter, e aqui se trata de uma pela qual a pessoa não é responsável da forma relevante como deveria para ser reprovada. Assim, aparentemente, antes a disposição era de responsabilidade do agente, mas não má, aqui ela é má, mas não é de responsabilidade do agente.

Os desejos que estão agora em questão não podem ser bons porque o seu objeto está em conflito com a finalidade temperante, que é a preservação da saúde. Alguns dos exemplos de Aristóteles mostram isso: a pessoa que rói as unhas, o que come terra, o que come fetos. Em geral, o problema com estes desejos é que não existem circunstâncias nas quais implementar tais desejos seja bom. Não existem, por exemplo, circunstâncias em que comer terra preserve a saúde, portanto não é possível comer terra na justa medida.

Assim, esses desejos poderiam ser considerados maus porque as pessoas que os têm não acertam jamais numa ação feita na justa medida. No entanto, as disposições que correspondem a esses desejos não são consideradas perversidades sem qualificação, diz Aristóteles. A razão disso é que tais desejos são incontroláveis pela razão. Algumas pessoas até conseguem não agir de acordo com tais desejos, mas elas não conseguem moldar racionalmente seus desejos para que eles deixem de apresentar tais objetos como dignos de busca. Tais pessoas, aparentemente, não conseguem livrar-se de tais desejos. Aristóteles dirá, é verdade, do intemperante que ele é surdo a argumentos da razão por conta dos maus hábitos. No entanto, esta surdez do intemperante tem que poder ser i) atribuída ao próprio intemperante, de modo tal que ele pudesse, devido a si próprio, não ser surdo, ii) diferenciada da incapacidade para ser de outro modo daquele que tem um comportamento considerado fora dos domínios da humanidade. Em outras palavras, a incurabilidade dos desejos de um intemperante e a de alguém com os desejos incontroláveis têm que ser distintas.

Aparentemente, o sexo entre homens é apresentado nessa passagem como um comportamento fora dos limites da humanidade. Talvez essa leitura do texto seja discutível³. Entretanto, alguém poderia dizer que, mesmo que essa leitura não fosse a boa, seria consistente com a posição aristotélica sustentar o “sexo entre homens” como “fora dos limites da humanidade” a partir dos seguintes dois elementos: i) o prazer obtido com a atividade sexual nestes casos não seria natural, pois a necessidade sexual natural é a da reprodução que, aqui, não poderia ser satisfeita, de modo que teríamos algo similar ao caso dos comedores de terra, isto é, não haveria uma circunstância em que o desejo de sexo entre homens pudesse estar correto, isto é, ser na justa medida e ii) o objeto do desejo, ao menos no que se refere ao gênero do parceiro, não poderia ser alterado pela razão.

³ É difícil saber o que Aristóteles tem em mente precisamente, dadas as poucas palavras que utiliza: *πρὸς δὲ τούτους ἢ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν*. É difícil saber, em especial, que espécie de relacionamento sexual entre homens ele tinha em mente. Assim, corremos no que se segue grandes riscos de anacronismo, pois é inevitável tomar nossa própria visão sobre homossexualismo. No que se segue, não vou tentar evitar o anacronismo e, além disso, para ser breve vou chamar em diversos momentos de “homossexualismo” o sexo entre homens ao qual se refere Aristóteles.

No entanto, algumas observações podem ser feitas a partir da investigação acerca dos prazeres corporais que permitem colocar em dúvida essas razões. Observe-se, por exemplo, que é possível apreciar o prazer que provocam as sensações, como faz o *gourmet*. O tipo de prazer que tem o *gourmet* é intrinsecamente racional. Aristóteles, aliás, distingue o prazer que busca o *gourmet* do prazer que busca o *akolastos*, pois o que busca o segundo é a satisfação de seus apetites, enquanto o primeiro busca o próprio deleite dos sentidos. Ora, se o sexo pode ser tomado da mesma forma como a gastronomia, é possível considerar o prazer sexual não apenas como objeto de busca simplesmente para a satisfação de uma necessidade natural, a reprodução, mas pelo puro deleite corporal. E, nesse caso, ainda que a saúde deva sempre ser o limite da justa medida, a reprodução e a sobrevivência não parecem ser necessárias para justificar a humanidade da própria busca. Nesse caso, assim como o *gourmet* pode ser temperante ou intemperante, ainda que não busque apenas se alimentar quando come, mas também apreciar a comida, o homossexual poderia ser temperante ou intemperante com respeito ao sexo com os homens, ou seja, ele poderia agir ou não na justa medida de acordo com a preservação da sua saúde, mesmo que não praticasse sexo apenas para satisfazer uma necessidade corporal de reprodução, mas por apreciar o seu parceiro. Assim, a primeira razão não parece seguir-se da teoria aristotélica.

A segunda razão, a saber, que os homossexuais não possam alterar o seu desejo, ao menos no que se refere ao gênero do parceiro, e por isso não seriam desejos racionalmente determinados, poderia parecer ser mais determinante. No entanto, K. J. Dover, no seu estudo *Greek popular morality* (1974, p.213-215), parece pintar um quadro de homossexualismo cultural grego que não tem nada de fora dos limites do controle da racionalidade. Mesmo que admitamos, entretanto, que, ao menos parte dos homossexuais não tem controle sobre o gênero do parceiro que deseja, no sentido de poder determinar isso racionalmente, devemos observar que o mesmo ocorre no caso dos heterossexuais. Que as pessoas não consigam moldar todos os aspectos dos seus desejos não parece tornar seus desejos incontroláveis. A determinação racional parece ser necessária, sobretudo, para determinar as circunstâncias: com quem, quando, onde etc. E, nesse caso, não parece que o homossexual tenha mais dificuldade para controlar seus apetites do que o heterossexual, e que, portanto, possamos ter homossexuais temperantes e intemperantes.

Até aqui parece ser distinto o caso do prazer do sexo entre homens e do prazer do que come terra ou fetos. Ponhamo-nos, então, a imaginar uma pessoa que procura controlar seu desejo por comer fetos, de modo a escolher as circunstâncias em que isso devesse ser feito da melhor forma. Por que

estamos dispostos a admitir como normal o caso do *gourmet* que se delicia com a comida não simplesmente para satisfazer sua necessidade de sobrevivência, mas não estamos dispostos a admitir que uma pessoa se delicie com fetos não simplesmente para satisfazer sua necessidade de sobrevivência? Uma resposta hipotética seria que considerariamos racional que alguém buscasse o deleite corporal pelo próprio deleite desde que isso não colocasse em risco à sua própria sobrevivência e a dos outros. Como vimos, o deleite tem que ser limitado por algum valor e este é a sobrevivência, mesmo quando buscamos o deleite pelo deleite. A partir deste argumento, pode-se mostrar que não existe a justa medida para comer fetos, pois isto é um atentado à vida humana, portanto contra a sobrevivência da espécie. Não é admissível alguém buscar deleite em algo que atenta contra a sobrevivência⁴.

Poderíamos, então, tentar voltar contra o homossexualismo um argumento assim e considerá-lo bestial porque mesmo que o sexo entre homens seja uma busca do deleite pelo deleite seria um deleite que atentaria contra nossa sobrevivência como valor mais alto. Não parece, entretanto, que alguém pudesse dizer que o homossexualismo é um ataque à vida humana da mesma forma como a ingestão de fetos, ou seja, um ato homossexual não é um ataque direto à vida. Alguém poderia aplicar uma regra indireta e dizer que, se todos nós fôssemos homossexuais, não haveria mais reprodução. Nesse caso, indiretamente o comportamento homossexual seria um ataque à preservação da espécie. Todavia, a verdade é que a pessoa que gosta de parceiros do mesmo gênero não está fazendo nada diferente do que a pessoa que gosta de parceiro do gênero oposto, quando tem relações sexuais sem finalidades reprodutivas. E, como vimos, isso não é em si mesmo reprovável, pois é a marca da busca do deleite pelo deleite. De todo modo, se fosse essa a razão da reprovação, não haveria diferença entre pessoas que procuram sexo sem finalidade reprodutiva com parceiros de gêneros diversos e aquelas que o fazem com parceiros de mesmo gênero. Conclui-se, então, que Aristóteles não parece ter bases, a partir da sua análise do prazer, para qualificar o sexo entre homens como bestial e pô-lo na mesma lista que os comedores de terra.

Com esta última discussão, saímos um pouco do texto de Aristóteles. Quis-se apenas sugerir que a análise do prazer de Aristóteles poderia nos levar a uma conclusão diferente daquela que ele aparentemente toma com respeito ao sexo entre homens. Esperamos, de todo modo, ter tornado

⁴ Podemos considerar vários aspectos interessantes desse exemplo. Em primeiro lugar, não é apenas em razão da sobrevivência nossa ou da espécie que vários tipos de deleite podem ser considerados deletérios em si mesmos e sem nenhuma justa medida possível, outras razões e valores podem ser aduzidos. Em segundo lugar, se alguém é capaz de controlar seus desejos em busca de uma justa medida, tal que possamos raciocinar com essa pessoa se o seu fim justifica ou não essa busca, seria possível dizer que tal pessoa age por um impulso bestial, e não de alguma forma controlando seus apetites como um *akolastos*?

clara a perspectiva bastante racional a partir da qual o prazer é analisado na sua relação com as virtudes éticas relativas aos prazeres corporais. Não nos parece que a análise aristotélica do prazer possa ser facilmente datada ou que possamos atribuir-lhe alguma tese preconceituosa sobre o que é natural. O mesmo talvez não possa ser dito da sua tese que o sexo entre homens é “bestial”, já que ela não parece seguir-se de sua análise, se é que, de fato, encontramos esta tese nesta passagem.

RESUMO

O artigo pretende reconstruir a compreensão aristotélica do prazer na sua relação com a virtude da temperança, com o vício da intemperança, assim como na sua relação com as duas disposições intermediárias, a continência e a incontinência, e, finalmente, com respeito à bestialidade, tal como é apresentada na *Ética Nicomaqueia* III.13 e VII. 6. O objetivo geral é analisar o papel da cognição na sensação de prazer de tal modo a permitir a compreensão mais clara da virtude e do vício moral na sua relação com o prazer. Como um corolário, pretende-se mostrar, ao final, que a afirmação, aparentemente feita por Aristóteles, que o desejo por “sexo entre homens” resulta de uma disposição bestial de caráter não parece se seguir da análise do prazer que lhe precedeu.

Palavras-chave: *Aristóteles; ética; prazer.*

ABSTRACT

This paper intends to reconstruct Aristotle's theory of pleasure, as it is presented in *Nicomachean Ethics* III.13 and VII.6, in its relation to the virtue of temperance and the vice of intemperance, as well as in its relation to the intermediate dispositions of continence and incontinence, and, finally, in respect of brutish states. The general goal is to analyze the role of judgment in the sensation of pleasure insofar as this could help us to have a better understanding of moral virtue and vice in their relation to pleasure. As a corollary, we intend to show that the allegedly Aristotelian assertion that the desire for “sex between men” results from a brutish state seems unauthorized by the theory of pleasure that preceded it.

Keywords: *Aristotle; ethics; pleasure.*

REFERÊNCIAS

- BYWATER, L. *Aristoteles: Ethica Nicomachea*. New York: Oxford University Press, 1988 (1894).
- DOVER, K.J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994.
- HICKS, R.D. *Aristotle, De Anima*. Londres: Cambridge University Press, 1907.
- IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999, 2nd.
- ROSS, W. D. Nicomachean Ethics. Tradução revista por J.O. Urmson. In: BARNES, Jonathan (Org.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984, 6th printing with corrections 1995, v. 2, p. 1729-1867.
- ROWE, C.; Broadie, S. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press, 2002.
- ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

Submetido em: 27/04/2010

Aceito em: 26/07/2010

