

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ANDRÉ DE CASTRO OLIVEIRA

**A RELAÇÃO ENTRE O EUDAIMONISMO DE ARISTÓTELES  
E O HEDONISMO DE EPICURO**

BRASÍLIA

2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ANDRÉ DE CASTRO OLIVEIRA

**A RELAÇÃO ENTRE O EUDAIMONISMO DE ARISTÓTELES E O HEDONISMO  
DE EPICURO**

Monografia apresentada ao Departamento de  
Filosofia da Universidade de Brasília, como  
requisito para obtenção do título de licenciado  
em Filosofia

**Orientador: Professor Doutor Guy Hamelin**

BRASÍLIA

2023

**A RELAÇÃO ENTRE O EUDAIMONISMO DE ARISTÓTELES E O HEDONISMO DE  
EPICURO**

ANDRÉ DE CASTRO OLIVEIRA

**BANCA EXAMINADORA**

.....  
Prof. Dr. Guy Hamelin  
Orientador

.....  
Prof. Dr. Jonas da Nobrega

BRASÍLIA

2023

## RESUMO

O objetivo desta Monografia é analisar as concepções éticas de Aristóteles e de Epicuro, de modo a evidenciar como elas se relacionam, respectivamente, no contexto das doutrinas eudaimonistas, fundamentadas na felicidade e no prazer. Mostramos o pensamento ético desses dois filósofos encontrado em algumas de suas principais obras. Enfatizamos os aspectos convergentes e divergentes entre ambas. O conjunto da obra de cada um tem determinado que, na majoritária avaliação de especialistas, Aristóteles seja definido como eudaimonista por conceber a felicidade como o fim último do ser humano, enquanto Epicuro é conhecido como hedonista, por colocar o prazer como esse fim. Para Aristóteles, o bem supremo é a felicidade contemplativa, ancorada na virtude (ou excelência moral); para Epicuro, o prazer intelectual é o bem maior e a principal condição moral para o ser humano alcançar a felicidade visando à ataraxia (não perturbação da alma) e à aponia (ausência de dor). Mas, em ambas as concepções, para se chegar a esses fins ou bens supremos, são exigidas diferentes pré-condições. De qualquer forma, encontramos pontos convergentes entre elas de modo a, numa avaliação inicial, poderem até dificultar um enquadramento inequívoco, diante, de um lado, do aperfeiçoamento que Epicuro impôs ao hedonismo de Aristipo de Cirene, podendo até aproximá-lo de Aristóteles, e, de outro, de algumas concessões que Aristóteles faz, num primeiro momento, ao hedonismo em sua *Ética a Nicômaco*, e a relação que faz entre prazer e felicidade. Ao final, todavia, a partir do parâmetro fundamental estabelecido do papel do prazer na felicidade, entendemos poder classificar, sem ambiguidades, Aristóteles como eudaimonista e Epicuro como hedonista.

**Palavras-chave:** ética, eudaimonismo, felicidade, hedonismo, prazer

## ABSTRACT

The objective of this monograph is to analyze the ethical conceptions of Aristotle and Epicurus within the context of eudaimonistic doctrines, grounded in happiness and pleasure, especially in the realm of philosophy and ethics. We explore the ethical thoughts of these two philosophers as found in some of their major works, emphasizing both their converging and diverging aspects. The body of work of each philosopher has determined, in the majority opinion of experts, that Aristotle is defined as eudaimonistic for conceptualizing happiness as the ultimate end of human beings, while Epicurus is known as a hedonist, placing pleasure as this ultimate end. For Aristotle, the supreme good is contemplative happiness, rooted in virtue (or moral excellence); for Epicurus, intellectual pleasure is the greater good and the primary moral condition for humans to achieve happiness, aiming for ataraxia (tranquility of the soul) and aponia (absence of pain). However, in both conceptions, different prerequisites are required to reach these ultimate goods or ends. Nevertheless, there are converging points between them that, at an initial assessment, might even complicate a clear-cut classification. This complexity arises from Epicurus' refinement of the hedonism of Aristippus of Cyrene, which could bring him closer to Aristotle, and from some concessions that Aristotle initially makes to hedonism in his *Nicomachean Ethics*, and the relationship he establishes between pleasure and happiness. In the end, however, based on the fundamental parameter established regarding the role of pleasure in happiness, we understand that we can classify Aristotle unequivocally as eudaimonistic and Epicurus as hedonistic.

**Keywords:** ethics, eudaimonism, happiness, hedonism, pleasure.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>I. BREVE HISTÓRICO DA ÉTICA FILOSÓFICA.....</b>	<b>9</b>
a. Aspectos conceituais – ética e moral. ....	9
b. Éticas clássica e helenista .....	9
<b>II. EUDAIMONISMO: ARISTÓTELES – MEDIANIA E CONTEMPLAÇÃO.....</b>	<b>14</b>
a. Considerações iniciais .....	14
b. <i>Livro VII – Prazer</i> .....	15
c. <i>Livro X – Ainda sobre o prazer</i> .....	18
d. A felicidade para Aristóteles.....	26
e. Discussões sobre a <i>Ética a Nicômaco</i> .....	31
<b>III. HEDONISMO: EPICURO – ATARAXIA E APONIA .....</b>	<b>34</b>
a. Conceitos básicos.....	34
b. Hedonismo epicurista.....	34
<b>IV. COMPARAÇÃO ENTRE ARISTÓTELES E EPICURO.....</b>	<b>41</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>45</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>48</b>

## INTRODUÇÃO

O trabalho mostra as bases das concepções éticas das escolas filosóficas clássicas, em especial a focada em Aristóteles, e da helenista, fundamentada aqui basicamente em Epicuro de Samos. Procuramos identificar a existência ou não de relação entre ambas as concepções, a partir de eventuais aproximações e afastamentos entre as ideias dos dois filósofos sobre prazer e felicidade, tema dos mais discutidos, sob a ótica filosófica, de forma mais racional e antropológica, desde o Século V a.C. com Sócrates.

A escolha do tema decorre do fato de que, ao longo do curso de Filosofia, ele foi recorrente em aulas, em nossas leituras e em alguns trabalhos. Entretanto, isso não foi suficiente, a nosso juízo, para sanar de forma convincente dúvidas sobre o que de fato determina a designação de um e outro, tomando-se como parâmetro o que ambos os filósofos defendem.

Desse modo, inicialmente, cabem duas indagações que consideramos centrais: existem diferenças relevantes entre as concepções dos dois filósofos a ponto de justificar a distinção entre seus pensamentos acerca da ética, do prazer e da felicidade? Seriam Epicuro e Aristóteles hedonista e eudaimonista, respectivamente, de forma inequívoca? Para tentar chegar às respostas a essas e outras questões, dividimos o trabalho em quatro partes, além das considerações finais.

Na primeira parte, com vistas a possibilitar alguma base teórica para melhor fundamentar as partes seguintes, fazemos uma breve abordagem histórica, com aspectos conceituais e considerações básicas sobre a ética filosófica nas épocas clássica e helenista, mostrando alguns conceitos de Sócrates, Platão, Aristóteles, Aristipo e Epicuro.

Tratamos de Aristóteles na segunda parte. A base teórica principal será a *Ética a Nicômaco (EN)*, na qual consolida seus principais pensamentos acerca de prazer e felicidade, para o que se fundamenta em considerações sobre aspectos distintos, como virtude, amizade, vícios, temperança, contemplação, moral, justiça, moderação, honra, continência. Procuramos mostrar como Aristóteles desenvolve, inicialmente, sua teoria nos *Livros VII e X de EN*, até chegar à sua definição e a caracterização de espécies de prazer, para depois evidenciar sua concepção eudaimônica fundada nas práticas virtuosas e na contemplação.

Na terceira, tratamos do hedonismo epicurista, tomando por base, fundamentalmente, as obras de Epicuro *Carta a Meneceu*, *Máximas Principais* e *Sentenças Vaticanas*. Mostramos como Epicuro atualiza o hedonismo cirenaico e desenvolve sua tese de prazer e felicidade.

Enquanto Aristipo tem uma visão do prazer simplista e imediatista, com valorização do corpo sobre a alma, Epicuro, embora não descarte o prazer físico, defende uma seleção de prazeres naturais e necessários, a não perturbação e valorização da alma, a ausência ou atenuação de dor, numa visão mais complexa que a cirenaica. Mas nossa intenção não é fazer uma tripla comparação, e sim restringi-la a Epicuro e Aristóteles.

Na quarta parte, fazemos a comparação visando a identificar pontos que revelem relação entre as duas teses, quer por aproximação, identidade ou diferenças, quer pelos comuns ou próprios.

Entendemos ter chegado às respostas às questões levantadas, que levam à nossa convicção quanto ao eudaimonismo aristotélico e ao hedonismo epicurista, o que ratificamos na última parte – Considerações Finais.

Para conformar nossa conclusão, além principalmente das obras dos dois filósofos, nos valem de valiosas contribuições de Abbagnano, Ackrill, Aggio, Copleston, Kenny, Owen, Vergnières, Zingano, dentre outros.

## I. BREVE HISTÓRICO DA ÉTICA FILOSÓFICA

Nesta sessão, faremos uma breve ambientação histórica sobre a ética filosófica durante os períodos clássico e helenista, de modo a contribuir para uma melhor compreensão das sessões seguintes, quando abordaremos as concepções de felicidade (eudaimonismo) e de prazer (hedonismo). Antes, porém, a título preliminar e ilustrativo, destacaremos algumas questões conceituais sobre ética e moral, nas quais aquelas concepções estão presentes.

### a. Aspectos conceituais – ética e moral.

Não obstante, a partir da modernidade, haver, entre alguns autores, uma tendência a fazer a distinção conceitual entre Ética e Moral (sendo a Moral entendida como as normas que orientam as condutas em relação ao que é certo e errado; e a Ética tendo um sentido amplo e universal, referindo-se à área da filosofia voltada à compreensão do comportamento humano em suas condutas cotidianas), consideraremos que os dois termos possuem o mesmo significado, não fazendo distinção conceitual entre um e outro.

### b. Éticas clássica e helenista

Embora pudéssemos regredir a tempos ainda um pouco mais remotos, com os filósofos pré-socráticos, no que tange a uma suposta origem da ética filosófica, vamos centralizar a abordagem a partir do século V a.C., com ênfase no período clássico e no helenístico, pois foi com Sócrates (469-399 a.C.) que o tema passou a ser tratado de forma racional.

Entretanto, como encadeamento, cabe menção àqueles filósofos, dentre os quais Tales de Mileto (624–546 a.C.), que seria o autor, antes mesmo de Sócrates, pelo que vemos em Laércio<sup>1</sup>, do provérbio “conheça-te a ti mesmo”, o único que parece integrar, de forma unânime, a lista dos chamados Sete Sábios da Grécia Antiga. Para os pré-socráticos, o ponto central dos debates se baseava na natureza (*physis*), no princípio de tudo, na *arqué* do universo e dos homens, por meio de variados pontos de vista, a exemplo da teoria do próprio Tales em relação à água.

---

<sup>1</sup> LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*, 2ª edição. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Coleção Os Pensadores, 2008, p.18.

Com Sócrates, houve interrupção desse pensamento, mediante a introdução de justificativas de consistência racional, envolvendo o comportamento político dos membros das cidades-estado autônomas - as pólis da democracia grega -, com a prevalência de uma concepção ético-antropológica sobre a anterior, baseada na *physis*. E foi com ele - e a seguir com Platão e Aristóteles - que encontramos o âmago da concepção ética clássica grega, no que diz respeito às respectivas noções de felicidade e como alcançá-la, sendo que sua obtenção está diretamente relacionada à prática de virtudes, embora sob diferentes modos.

Para Sócrates, o conhecimento do ser humano - principalmente sobre si mesmo e a partir da admissão de sua ignorância ("só sei que nada sei") - é sua maior virtude e está na base do agir de forma ética para a obtenção de respostas para compreender e aprender sobre as coisas e se alcançar a felicidade.

Cumprе ressaltar, no período socrático, o papel dos Sofistas que, apesar de não desenvolverem um sistema ético, souberam captar o período histórico em que viviam (o que seria comprovado pelo sucesso entre os jovens da época), propondo um novo olhar sobre as questões da cidade, principalmente questões políticas, religiosas, éticas, retóricas, arte e educação.

Já em Platão (428–348 a.C.), cuja ética provém em grande parte de Sócrates, temos a virtude da alma, em que a ética tem uma concepção mais imaterial, no campo das ideias, com noções de entrelaçamento entre ordem e justiça para a busca do bem eterno e permanente. Isso fica claro na sua conhecida *Alegoria* ou *Mito da Caverna*, na qual sintetiza sua visão dualista de mundo: o das ideias, real; e o da aparência, irreal.

Em Aristóteles (384–322 a.C.), temos a introdução da sistematização das áreas do conhecimento, com visão terrena e prática em relação ao dia a dia do homem, para a obtenção de respostas às suas dúvidas. Para Aristóteles, o alcance da felicidade somente ocorre por meio de práticas de virtudes baseadas na mediania, no justo meio, como desenvolveremos de forma mais detalhada à frente. Sua concepção ética neste trabalho será focada em *Ética a Nicômaco (EN)*, na qual, somente ao final do *Livro X*, deixará clara sua distinção entre prazer e felicidade.

Vergnières assim traduz o que Aristóteles expõe em *EN, X, 1181b 15*, como sendo sua filosofia moral e política, própria do homem: “Essa filosofia tem por meta a determinação do bem, mas não do bem absoluto, mas do bem que é melhor para o homem [...] E esse bem é a felicidade (eudaimonia)”.<sup>2</sup>

Aqui, embora identifiquemos certas nuances presentes nas concepções éticas desses próceres filósofos clássicos no que tange aos conceitos de felicidade, destacaríamos, por outro lado, como pontos convergentes: a) o relacionamento da ética com as questões (1) da alma, como uma das bases da ética grega, e (2) da virtude (*areté*) moral ou excelência e b) os métodos para se saber o que é a felicidade permanente e como alcançá-la, mediante o domínio racional sobre os sensoriais e o destaque à sabedoria, além de outros fatores.

Todavia, ainda na época clássica, Aristipo de Cirene (435-356 a.C.), um socrático considerado “menor”<sup>3</sup> e contemporâneo de Platão, vem estabelecer uma doutrina denominada hedonista. Essa doutrina representou novo foco nos debates acerca da ética, relacionando prazer à própria felicidade, não apenas em relação aos clássicos “tradicionais” de então, como por influenciar os helenistas que se seguiram, inclusive Epicuro de Samos (341-270 a.C.).

Na concepção cirenaica prevalece, entre outros pontos, o prazer físico pleno e a falta de rigor na seleção de prazeres na busca da felicidade. Já Epicuro, no helenismo, estabeleceu nova visão acerca do hedonismo cirenaico, pois, além do foco diferente sobre estes pontos, agregou outras ideias que deram certo refinamento ao processo de obtenção do prazer, e, conseqüentemente, da felicidade, com base na ataraxia e na aponia. Mas não pretendemos comparar as duas concepções de hedonismo de forma detalhada para avaliar o grau de refinamento ou aperfeiçoamento feito por Epicuro, mas somente tangenciar pontos mais relevantes de Aristipo e focar no epicurismo para fins de comparação com o eudaimonismo aristotélico.

---

<sup>2</sup> VERGNIÈRES, Solange. *Aristóteles: Prudência, Ação e Vida feliz*. Em *História Argumentada da Filosofia Moral e Política - a Felicidade e o Útil*, org. e apes. Caillé, Lazzeri e Senellart. Tradução de Alessandro Zir. Rio Grande do Sul: Editora Universidade Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, 2006, p. 65.

<sup>3</sup> LAÉRCIO, Diógenes, *op. Cit.*, p. 59, cita Platão, numa lista, entre os principais seguidores de Sócrates; noutra lista, como socráticos propriamente ditos, inclui Aristipo, todos como fundadores de escolas. Não é comum a utilização do termo “maiores” para se referir aos socráticos “principais” como Platão, o que já não ocorre com outros mencionados como fundadores de “escolas socráticas menores”, como Aristipo e sua concepção cirenaica.

O helenismo surgiu na Grécia, após as mortes quase simultâneas de Alexandre Magno, o Grande (323 a.C.) e Aristóteles (322 a.C.), e foi antecedido de várias guerras. Na época, a Grécia já era dominada pelo império macedônico, que perdurou por volta de 350 até 146 a.C, primeiramente com Felipe II e depois com seu filho Alexandre, de quem Aristóteles foi preceptor.

Até então, os filósofos clássicos principais, cujas concepções predominavam na época, enfatizavam a busca da verdade, da justiça, da vida na sociedade e da discussão política. No helenismo, tudo se alterou. Surgiram algumas escolas, entre elas o chamado hedonismo epicurista ou simplesmente epicurismo. Houve, ainda, fusão cultural entre o ocidente e o oriente e uma consequente perda da autonomia das pólis gregas, o que fez com que as preocupações helenísticas passassem a ser a vida do estado pleno do espírito, o viver bem, a mente tranquila, ou seja, a ataraxia individual.

Com isso, ocorreram choques culturais e desgaste moral, haja vista que as cosmópolis passaram a predominar após a perda dos costumes antigos das pólis; os debates em praça pública deixaram de existir; e surgiu nova visão de mundo, conforme informa Chauí:

A perda da independência das cidades gregas tem por primeiro efeito, na ordem espiritual, dissociar a unidade do homem e do cidadão, do filósofo e do político, da interioridade e da exterioridade, da teoria e da prática, em resumo, desfazer a "bela totalidade consigo" que caracteriza, segundo Hegel, a idade clássica da Grécia. No momento em que o quadro tradicional da cidade grega se extingue diante de um império cujas decisões escapam tanto à crítica como à deliberação de seus súditos, o filósofo se acha confinado ou à teoria pura ou à predicação moral [...] É o momento em que a liberdade do homem livre, que até então se confundia com o exercício dos direitos cívicos, se transforma... em liberdade interior [...] Mas é também o momento em que a própria dissolução dos antigos quadros políticos e as misturas de populações farão nascer solidariedades novas: esse tempo verá o nascimento do cosmopolitismo.<sup>4</sup>

Em síntese, os filósofos helenistas mudaram o modo de pensar a felicidade, deixando os debates sobre política, Estado, justiça em plano inferior ou até inexistente. O sentido individual passou a predominar sobre o coletivo.

---

<sup>4</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia 2, As Escolas Helenistas*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2002, p.22, apud Aubenque, 1973, p. 168.

Até aqui, vimos de forma genérica algumas linhas básicas das concepções éticas de Aristóteles e Epicuro, as quais nortearão de modo especial o trabalho comparativo entre eudaimonismo e hedonismo. Fizemos referências passageiras acerca do que seja bem, prazer, virtude, mediania, felicidade, ataraxia, aponia, dentre outros termos. Mas isso não basta para a compreensão completa de prazer e felicidade sob o ponto de vista ético-filosófico em seu sentido estrito. Dessa forma, será necessário avançar sobre estes e outros importantes conceitos intrínsecos às teses de cada um desses dois filósofos, que marcam a natureza e as condições em que cada um se baseia para definir o que deve ocorrer para a caracterização do prazer ou a consecução da felicidade pelo ser humano.

Nesse contexto, precisaremos aprofundar sobre o que Aristóteles e Epicuro entendem, no que for aplicável a cada concepção, por moderação, prudência, contemplação, atividade, completude, prazer, dor, dentre outras considerações.

A partir do que vimos sucintamente, uma questão a ser avaliada é se, em certa medida, qualquer concepção ética que tenha o prazer como base referencial principal poderia ser enquadrada de pronto como hedonista, pelo menos em algum grau? Ou, retomando questão exposta inicialmente, o que diferenciaria, de fato, uma posição helenista-hedonista com base na concepção epicurista de uma clássica-eudaimonista, tendo como referencial Aristóteles? É o que procuraremos mostrar.

## II. EUDAIMONISMO: ARISTÓTELES – MEDIANIA E CONTEMPLAÇÃO

### a. Considerações iniciais

Acerca de Aristóteles, vamos examinar sua concepção de prazer em primeiro lugar, e depois de felicidade. Para tanto, nos ateremos ao que ele defende não somente nos *Livros VII e X de Ética a Nicômaco (EN)*, em particular, como também, quando julgarmos necessário, nos *Livros I* (felicidade), *II* (virtude ou excelência moral) e *VIII e IX* (amizade).

Ressalte-se que não faremos considerações sobre eventuais polêmicas em torno da ordem cronológica dos Livros referenciados. Consideraremos que eles, da forma como abordados, são suficientes para amparar o desenvolvimento pretendido.

Por isso, priorizaremos, em especial nos *Livros VII e X*, a análise praticamente na sequência de modo a irmos montando o arcabouço do raciocínio aristotélico do prazer até chegarmos ao da felicidade, a finalidade última do ser humano, como ele diz, o que justificaria a busca por esse bem.

Começemos, no entanto, com uma afirmação de Barros, o que parece coerente com o que veremos sobre o que sejam as virtudes morais para Aristóteles: “A obra, inicialmente, se constitui mais em uma defesa da teoria da felicidade do que propriamente uma análise de preceitos morais do homem. Aristóteles defende a moral e o caráter como condição de se atingir a felicidade”.<sup>5</sup>

Vale notar que a tratativa tocante ao prazer, concentrada particularmente nos cap. 11-14 do *Livro VII* e cap. 1-5 do *Livro X* de *EN*, enseja discussões a ponto de alguns autores darem designações próprias para um e outro Livros ao longo de seus trabalhos. Por exemplo, Aggio<sup>6</sup> os denomina de *Primeiro* e *Segundo Tratados de Prazer* para os *Livros VII e X*, respectivamente, enquanto Owen<sup>7</sup> denomina simplesmente de *A* para o *Livro VII* e *B* para o *Livro X*. Mas nós vamos tratá-los, como já vimos fazendo, apenas como *Livros VII e X*.

<sup>5</sup> BARROS, Raimundo. *A Felicidade em Aristóteles no Livro Ética a Nicômaco*, Anápolis/GO: Faculdade Católica de Anápolis. Revista De Magistro de Filosofia, ano X, nº 22, 2017, p. 6.

<sup>6</sup> AGGIO, Juliana. *Prazer e Desejo em Aristóteles*. Salvador/BA: Editora da Universidade Federal da Bahia/EDUFBA, 2017, p. 36 e 39.

<sup>7</sup> OWEN, Gwilym. *Prazeres Aristotélicos*, in: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, textos selecionados. Tradução Juliana Ortegosa Aggio. São Paulo: Editora Odysseus, 2010, p. 85.

Neste trabalho, utilizamos, basicamente, a edição de *EN* traduzida por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.<sup>8</sup>

Todavia, para fins comparativos, em algumas passagens, usaremos também a edição traduzida em português por Kury<sup>9</sup>, quando julgarmos relevante para marcar nuances nas traduções.

## **b. *Livro VII – Prazer***

Do capítulo I ao X do *Livro VII*, Aristóteles faz uma ampla avaliação no que considera forças indutoras do descontrole do ser humano que o conduz a prazeres excessivos e contrários à razão. Assim, ele defende que são três as espécies de disposições morais a serem evitadas - vício, incontinência e bruteza, às quais se antepõem a virtude, a continência. À bruteza, o mais apropriado seria opor uma virtude sobre-humana e uma espécie heroica e divina de virtude.<sup>10</sup>

O ponto que nos parece ser privilegiado por Aristóteles é a contraposição entre continência e incontinência, cuja síntese conceitual básica poderia ser: a continência é a capacidade do homem saber resistir à paixão dos apetites maldosos, enquanto a incontinência é a ação influenciada pela paixão sabendo da sua força maldosa.

E após várias considerações acerca das forças que compõem, tanto a continência como a incontinência, Aristóteles entra num ponto central para vincular essa longa exposição nos dez primeiros capítulos do *Livro VII* ao contexto de prazer nos demais capítulos. Isso seria o que Ross extrai de Aristóteles como sendo as três coisas que dão prazer e excitam o desejo no contexto da incontinência: a) as que, em si mesmas, são dignas de escolha, mas admitem o excesso, como a vitória, a honra e a riqueza; b) as coisas que, em si mesmas, merecem ser evitadas; c) as neutras em si, mas necessárias à vida do corpo (a nutrição e a atividade sexual).<sup>11</sup>

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de David Ross. São Paulo: Victor Civita Editora, 1984. Nesta edição, os tradutores dividem os livros em capítulos.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Mário Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985. Também nesta edição, o tradutor divide os livros em capítulos.

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, 1984, 1145a 16-20. Na tradução de Kury: “[...] há três espécies de disposições morais a ser evitadas: a deficiência moral, a incontinência e a bestialidade. As disposições contrárias a duas destas são óbvias: uma se chama excelência moral e a outra se chama continência. A disposição mais adequada como o contrário da bestialidade seria uma forma de excelência moral sobre-humana – a espécie heroica e divina da excelência moral [...]”.

<sup>11</sup> ROSS, *Aristóteles*. Tradução Luís Bragança Teixeira, 1987, p. 229-230, se referindo a *EN*, 1147b 23-31 e 1148a 22–26.

De antemão, notamos que essa classificação apresenta certa semelhança com a das espécies de prazer feita por Epicuro - uns naturais e/ou necessários; outros não (o que será visto à frente). E o que sobressai desses três pontos referidos por Ross é a importância que Aristóteles dá ao fato de que mesmo a incontinência pode se apresentar em quaisquer das órbitas em que o prazer gravita. Ou seja, para Aristóteles, mesmo os prazeres mais puros e naturais não são imunes à ação incontinente.

O que nos ressaltam, do abordado nos capítulos 1 a 10, são duas coisas: 1) a virtude como posição ideal para o temperante, porquanto ela se caracteriza pelo meio-termo, não por uma colocação de extremos, quer em relação à felicidade, como aprofundaremos, quer em relação também ao prazer; 2) a indicação de que o fracasso moral do homem parece decorrer da sua dificuldade de controle diante dos prazeres irracionais, tanto quando excessivos como quando em falta. Isso faz soar bastante natural a avaliação do prazer e da dor logo a seguir no capítulo 11, cujo estudo, para Aristóteles, “pertence ao campo do filósofo político, pois ele (o filósofo político) é o arquiteto do fim com vistas no qual dizemos que uma coisa é má e outra é boa em absoluto”.<sup>12</sup> Ou seja, particularmente quanto ao prazer, Aristóteles busca saber o que ele seja de fato e até que ponto ele pode ser considerado um bem, para, logo a seguir, colocar um dos pontos que vai nortear a discussão sobre sua ética, ao dizer que “a maioria pensa que a felicidade envolve prazer”.<sup>13</sup>

Mas, como veremos, parece-nos que Aristóteles coloca neste *Livro VII* a sua concepção de prazer e felicidade de forma não muito clara, o que somente vai acontecer no *Livro X*.

No capítulo 11 do *Livro VII*, a sua preocupação é expor as três distintas opiniões e os respectivos argumentos de terceiros acerca do prazer:<sup>14</sup>

Opinião 1: para algumas pessoas nenhum prazer é um bem, quer em si mesmo, quer acidentalmente, visto que o bem e o prazer não são a mesma coisa.

Argumento: (a) todo prazer é um processo perceptível a uma disposição natural, e nenhum processo é da mesma espécie que o seu fim; (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

---

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, 1984, 1152b 1-3.

<sup>13</sup> Ibid., 1152b 5-6.

<sup>14</sup> Ibid., 1152b 7-24.

pensamento; (e) todo bem é produto de alguma arte; e (f) as crianças e os brutos buscam os prazeres.

Opinião 2: outros pensam que alguns prazeres são bons, mas a maioria deles são maus.

Argumento: (a) existem prazeres que são realmente vis e objetos de censura; e (b) existem prazeres nocivos, pois algumas coisas agradáveis são malsãs.

Opinião 3: há ainda uma terceira opinião, segundo a qual, mesmo que todos os prazeres sejam bons, a melhor coisa do mundo [o bem supremo] não pode ser o prazer.

Argumento: o prazer não é um fim, mas um processo.

Para Ross (e grande parte dos estudiosos), a primeira opinião é atribuída a Espeusipo (*EN*, 1152b 1-24) e as outras duas a Platão no diálogo *Filebo* (parágrafo 48 a seguintes e 53 c, 66 e-fim).<sup>15</sup>

Aristóteles, em seguida, utiliza-se de diversos argumentos para refutar essas três opiniões, entretanto, antes mesmo de contra-argumentar, já deixa claro seu posicionamento inicial: “Estas são mais ou menos as coisas que se costuma dizer. De tais premissas não se segue que o prazer não seja um bem, ou mesmo o maior dos bens”.<sup>16</sup>

Aqui, podemos até certo ponto entender a posição de alguns autores que veem alguma tendência hedonista em Aristóteles. Mas, em nossa visão, essa passagem nada tem de conclusiva, sendo apenas um artifício de Aristóteles para conduzir seu raciocínio seguinte sobre prazer e felicidade.

Na parte final, Aristóteles passa da análise mais ampla do prazer, em que buscou provar que sua natureza é boa, para uma de cunho particular sobre o prazer corporal, agora ampliando seu raciocínio já expresso antes:

Com respeito aos prazeres corporais, os que dizem que alguns prazeres são muito dignos de escolha, a saber, os nobres, porém não os corporais, isto é, aqueles a que se dedica o homem intemperante, devem examinar por que, nesse caso, as dores contrárias são más. Porquanto o contrário do mau é bom. Serão bons os prazeres necessários no sentido em que mesmo aquilo que não é mau é bom? Ou serão bons até certo ponto? Dar-se-á o caso que, se de alguns estados e processos não pode haver demasia, tampouco a pode haver do prazer correspondente, e quando aqueles comportam excesso, também o comportam estes?<sup>17</sup>

<sup>15</sup> ROSS, *op. cit.*, p. 231.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, 1984, 1152b 25-26.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1154a 7-15.

Da mesma forma com que Aristóteles chegou a conduzir o raciocínio no sentido de que certos prazeres poderiam ser um bem ou mesmo o bem supremo, igualmente o fez quanto aos prazeres corporais, ou seja, quando não excessivos, podem ser considerados bons, não sendo, portanto, ruins por natureza.

As opiniões acerca do conteúdo deste *Livro VII* tendem a gravitar, por exemplo, ora no sentido de que Aristóteles procurou “defender-se contra os excessivos ataques [...] e que no Livro X o prazer é tratado de ponto de vista diferente, mais equilibrado”, segundo Ross<sup>18</sup>; ora de que “ele parece ser antes mais refutativo do que propositivo [...] preocupado em mostrar o quanto inconsistentes são as opiniões [...] de Espeusipo e de Platão, que pouco se coloca afirmativamente no intuito de definir a natureza e a função moral do prazer”, como diz Aggio<sup>19</sup>. Mas Owen afirma que “desde os comentadores antigos, a tendência tem sido de diminuir a discrepância na esperança de encontrar em Aristóteles uma tese unificada”.<sup>20</sup>

Todavia, em nossa opinião, Aristóteles avança de forma paulatina e consistente para rebater, até aqui, as teses apresentadas em relação ao prazer.

### **c. *Livro X – Ainda sobre o prazer***

Depois de concluir o *Livro VII* afirmando ter mostrado como, em determinadas situações, alguns prazeres são bons e outros maus, Aristóteles, após mencionar que passaria a tratar da amizade, o que faz nos *Livros VIII e IX*, retorna ao tema prazer logo no início do *Livro X*.

Nos quatro primeiros capítulos do *Livro X*, o autor desenvolve seu raciocínio para chegar até às “variedades de prazer” no capítulo 5, para depois passar mais especificamente à felicidade. O que Aristóteles faz é dar mais clareza e direcionamento ao seu pensamento sobre prazer.

Resumidamente, o primeiro capítulo é utilizado para ambientar os outros quatro; o segundo, para expor, o que não havia feito no *Livro VII*, ou seja, analisar e se contrapor à tese de Eudoxo de que o prazer é o bem supremo; o terceiro, para detalhar sua posição contra aqueles que acreditam não ser o prazer um ou o bem como Platão e Espeusipo, cujos argumentos apenas expusera no *Livro VII*; o quarto,

---

<sup>18</sup> ROSS, *op. cit.*, p. 232.

<sup>19</sup> AGGIO, *op. cit.*, p. 68-69.

<sup>20</sup> OWEN, *op. cit.*, p.85.

para ampliar o conceito do *Livro VII* de que o prazer é simplesmente uma atividade para aquela em que enfatiza ser ele uma atividade que acompanha ou completa outra atividade; e o quinto, aí sim, para apresentar sua concepção sobre as diferentes espécies de prazer.

No capítulo 1, após reenfatar os motivos que entende para se estudar o prazer (a educação dos jovens, já constante do *Livro I*, com o que são conduzidos “com os lemes do prazer e da dor”)<sup>21</sup>, ele comenta rapidamente a posição tanto dos que acreditam ser ele o bem supremo quanto os contrários. Entre estes, estão os que não creem veementemente e os que, mesmo não acreditando, julgam “que terá melhor efeito em nossa vida denunciar o prazer como coisa má, ainda que ele não o seja”.<sup>22</sup> Aristóteles, assim, dá o norte para defender os argumentos que utilizará para mostrar sua posição baseada nos fatos perceptivos, não em sentimentos, pois estes merecem menos confiança e são desprezados após entrarem em conflitos com aqueles.<sup>23</sup>

Os dois capítulos seguintes possuem uma relação bem direta, pois, enquanto no capítulo 2 Aristóteles parece utilizar argumentos de Platão para se contrapor a Eudoxo, numa forma aparentemente contraditória, no capítulo 3, ele ataca diretamente as teses de Platão e de Espeusipo, que, respectivamente, negavam em parte ser o prazer um bem e, veementemente, que era o bem supremo.

Aristóteles inicia o capítulo 2 de forma direta e nominalmente acerca daquele que ele exemplifica como o defensor principal da tese de que o prazer é o bem supremo, ignorando totalmente Aristipo, que já a expusera antes:

Eudoxo pensava que o prazer é o bem porque via todos os seres, tanto racionais como irracionais, tender para ele, e porque em todas as coisas aquilo para que se dirige a escolha é excelente, e o mais visado pela escolha é o maior dos bens [...] Além disso, Eudoxo argumentava que o prazer, quando acrescentado a um bem qualquer, como, por exemplo, à ação justa ou temperante, o torna mais digno de escolha, e que o bem só pode ser acrescido por si mesmo.<sup>24</sup>

Aristóteles, que já afirmara que os argumentos de Eudoxo são “aceitos não tanto por si mesmos como pela excelência do seu caráter”<sup>25</sup>, extrai deles - pelo que considera inconsistência argumentativa e até pela existência de prazeres excessivos

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, 1984, 1172a 21.

<sup>22</sup> Ibid., 1172a 28-30.

<sup>23</sup> Ibid., 1172 a 33-35.

<sup>24</sup> Ibid., 1172b 10-12 e 24-26.

<sup>25</sup> Ibid., 1172 b16.

e reprováveis - apenas a tese de que o prazer pode ser no máximo um bem, jamais o bem supremo. Isso porque o bem, para Aristóteles, em hipótese alguma pode ser acrescido de algo para ser mais desejado, utilizando-se do mesmo argumento de Platão para demonstrar que o prazer não é o bem supremo:

Diz ele (Platão) que a vida aprazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, e que, se a mistura é melhor, o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja.<sup>26</sup>

A refutação, agora enfática, a Eudoxo parece suficiente para rechaçar qualquer insinuação que porventura possa ocorrer com base numa interpretação de que, ao expor, ainda que de forma preliminar no *Livro VII*, sua posição contrária às teses de quem não via o prazer como um bem, quanto mais como o bem, Aristóteles estaria se aproximando da concepção de prazer eudoxiana e, portanto, hedonista. Assim, após admitir que o prazer pode ser no máximo um bem, ele finaliza o capítulo 2 sinalizando como vai criticar, também, de forma mais veemente, aqueles que são, de alguma forma, contra o prazer:

Tampouco parece correto o argumento sobre o contrário do prazer. Dizem que, se a dor é um mal, não se segue daí que o prazer seja um bem: porque um mal se opõe a outro e ambos ao mesmo tempo se opõem ao estado neutro. Ora, isto é bastante certo, mas não se aplica às coisas de que estamos tratando. Porque, se tanto o prazer 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 o seriam em igual grau. Mas a verdade evidente é que os homens evitam uma (a dor) como um mal e escolhem o outro (o prazer) como um bem. Essa deve ser, portanto, a natureza da oposição entre os dois.<sup>27</sup>

Adiante, Aristóteles retorna ao ponto que já defendera, de que o prazer pode ser um bem, mas agora agregando outras ideias, contra os que consideram, como Espeusipo e Platão, que o prazer não pode ser nem um bem nem o bem. Em síntese, alegam o seguinte: 1) o prazer não é uma qualidade; 2) o bem é determinado, enquanto o prazer é indeterminado, visto admitir graus; 3) o bem é perfeito, ao passo que o movimento e as gerações são imperfeitos; 4) o prazer não é o bem por que existem prazeres vergonhosos.

---

<sup>26</sup> Ibid., 1172 b 29-32.

<sup>27</sup> Ibid., 1173a 5-13.

Quanto ao primeiro ponto, Aristóteles afirma, taxativamente, que, “se o prazer não é uma qualidade, também não se conclui daí que ele não seja um bem; porque tampouco são qualidades a atividade virtuosa, nem a felicidade”.<sup>28</sup> Ou seja, pode ser um bem, mesmo não sendo qualidade.

Para o segundo ponto, utiliza-se do exemplo da saúde - cuja natureza é determinada, mas varia conforme cada pessoa. Acrescenta que nem só os prazeres indeterminados admitem graus de variação e defende que “o caso do prazer também pode ser dessa espécie”.<sup>29</sup>

No terceiro, Aristóteles reforça tanto sua negativa ao argumento de que o prazer não é o bem por ser um movimento e uma geração, o que o tornaria imperfeito e inacabado, como a defesa do fato de o prazer ser, antes, uma atividade perfeita e completa em si.

Em relação ao quarto ponto, que Aristóteles designa de “prazeres vergonhosos”<sup>30</sup>, ele parece estabelecer, de acordo com as “fontes nobres ou vis”<sup>31</sup>, critérios que podemos entender serem dotados de certos aspectos morais, tanto em relação ao agente quanto ao objeto, para a classificação de prazer. Ele não nega aquele tipo de prazer, mas os entende como não agradáveis e, portanto, indejáveis. Por outro lado, alguns são não vergonhosos, agradáveis e desejados naturalmente, “ainda que não nos tragam nenhum prazer, como a vista, a memória, a ciência, a posse das virtudes”<sup>32</sup>. Assim, após exemplificar e justificar seu ponto de vista, em que não rebate em absoluto esse aspecto acerca dos prazeres vergonhosos - que talvez nem considere realmente prazer, mas estabelece critérios -, ele clarifica ainda mais sua posição, mas agora agregando mais um fator a ser considerado - prevalência da análise da tipologia do prazer com base em suas fontes: “Parece claro, portanto, que nem o prazer é o bem, nem todo prazer é desejável, e que alguns prazeres são realmente desejáveis por si mesmos, diferindo eles dos outros em espécie ou quanto às suas fontes”.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> Ibid., 1173a 14–15.

<sup>29</sup> Ibid., 1173a 28.

<sup>30</sup> Ibid., 1173b 20.

<sup>31</sup> Ibid., 1173b 28-29.

<sup>32</sup> Ibid., 1174a 5–7.

<sup>33</sup> Ibid., 1174a 8–11.

Dito isso, Aristóteles se propõe a convergir para pontos que realmente venham deixar patente e propositiva sua tese acerca do prazer, ou seja, a definição de prazer e as suas diferentes espécies: “Ver-se-á com mais clareza o que seja o prazer, ou que espécie de coisa seja [...]”.<sup>34</sup>

Ele procura encaminhar a definição de prazer, mas agora não defendendo somente o prazer como atividade completa a cada momento, como o ato de “ver”, mas procurando provar como o prazer passa dessa condição para a de uma atividade que completa outra atividade, mostrando a relação distinta entre a sensação de ver alguma coisa e a de sentir prazer no que vê, mas que ocorrem ao mesmo tempo. Senão vejamos:

O prazer completa a atividade, não como o faz o estado permanente que lhe corresponde, pela imanência, mas como um fim que sobrevém como o viço da juventude para os que se encontram na flor da idade. [...] os homens desejam o prazer porque todos aspiram à vida. A vida é uma atividade [...] Ora, o prazer completa as atividades, e portanto a vida que eles desejam. [...] Com efeito, os dois parecem estar intimamente ligados entre si e não admitir separação, já que sem atividade não surge o prazer, e cada atividade é completada pelo prazer que a acompanha.<sup>35</sup>

Para chegar a esta última passagem, Aristóteles utiliza-se de raciocínio sobre a relação entre prazer e o ato de ver. Para ele, ao contrário do ato de andar e da construção de uma casa, cujas completudes somente ocorrem após movimentos sequenciais, “a sensação visual parece ser completa em todos os momentos, pois não lhe falta nada que, surgindo posteriormente, venha completar-lhe a forma; e o prazer também parece ser dessa natureza”.<sup>36</sup>

Entendemos que somente assim o prazer pode ser considerado uma atividade completa. Nesse mesmo sentido:

[...] essa atividade será a mais completa e a mais aprazível, porque, existindo embora prazer para cada sentido, e não menos para o pensamento e a contemplação, o mais completo é o mais aprazível, e o de um órgão em boas condições com relação aos mais nobres de seus objetos é o mais completo; e o prazer completa a atividade.<sup>37</sup>

Com relação ao aspecto de o prazer ser uma atividade que completa outra, Kenny, em cristalina passagem, assim exemplifica:

---

<sup>34</sup> Ibid., 1174a 12-14.

<sup>35</sup> Ibid., 1174b 31-34 - 1175a 10-21.

<sup>36</sup> Ibid., 1174a 15-17.

<sup>37</sup> Ibid., 1174b 20-23.

Para perceber o que Aristóteles tinha em mente, considere os prazeres estéticos do gosto. Você está em um evento de degustação de vinhos envelhecidos, não está resfriado e não tem a atenção distraída por música ambiente; neste caso, se você não aprecia o vinho, ou possui o palato ruim ('o órgão não está em boa condição') ou o vinho não presta ('não está direcionado ao mais excelente de seus objetos'). Não há uma terceira opção. O prazer 'aperfeiçoa' a atividade no sentido de que é causa de a atividade – neste caso, uma degustação – ser um bom exemplo de sua espécie. O órgão e o objeto – neste caso, o palato e o vinho – são a causa eficiente da atividade. Se ambos forem bons, serão a causa eficiente de uma boa atividade, logo, também eles irão 'aperfeiçoar' a atividade, isto é, torná-la um bom exemplo de tal atividade. Mas o prazer é causa da atividade não como uma causa eficiente, mas como uma causa final: a exemplo da saúde e não do médico.<sup>38</sup>

A nosso ver, a posição de Aristóteles não significa que a sensação e o sentir prazer ocorrem em dois momentos distintos. Os atos continuam a ocorrer simultaneamente, mas, para que a perfeição ocorra, a atividade completada pelo prazer deve ter uma base saudável e prazerosa. Como o prazer age completando atividade, desde que esta seja agradável, não vergonhosa, isto faz melhorar nosso próprio modo de vida e nos estimula sempre a desejá-lo.

Aristóteles busca relacionar esse pensamento a uma questão, cuja resposta deixa no ar, mas que não é difícil subentendê-la, qual seja, como saber se “escolhemos a vida com vistas no prazer ou o prazer com vistas na vida”.<sup>39</sup> Pelo que expõe, esta última parece ser a sua opção, porquanto, como a vida também é desejável e o prazer a completa, entendemos que ela (a vida) tem um sentido mais amplo e geral, enquanto ter prazer é um fato que ocorre de forma particular ou mesmo não prioritária para Aristóteles. Daí, ter uma vida boa já é prazeroso em si, não havendo necessidade de ter prazer para ter uma boa vida, o que parece evidenciar a concepção anti-hedonista de Aristóteles.

Nesse sentido, Ross, tomando por base *EN, Livro X, 1175b 10*, chama atenção para o fato de o prazer não constituir uma condição precedente à boa atividade, mas apenas que possa ocorrer melhor, a qual, de naturalmente desejável, passa a ser mais desejável. Para ele, o prazer é dependente da atividade e a realizamos melhor se sentimos prazer nesse ato, como o público que tende a se interessar mais ou menos por uma peça teatral em função do desempenho dos atores.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Vol. 1. Trad. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Loyola, 2011, p. 318.

<sup>39</sup> ARISTÓTELES, 1984, 1175a 17-18.

<sup>40</sup> ROSS, *op.cit.*, p. 234.

No tocante às espécies de prazer, Aristóteles afirma:

Por esta razão, também os prazeres parecem diferir em espécie. Porquanto as coisas que diferem em espécie são, pensamos nós, completadas por coisas diferentes (vemos que isto é verdadeiro tanto dos objetos naturais como das coisas criadas pela arte: animais, árvores, uma pintura, uma estátua, uma casa, um utensílio); e pensamos, da mesma forma, que atividades diferentes em espécie são completadas por coisas diferentes em espécie.<sup>41</sup>

Aristóteles, desse modo, deixa as considerações quanto à definição de prazer e passa a avaliá-lo, de forma mais clara e detalhada, quanto às diferenças que envolvem suas condições morais, quer no tocante a cada tipo de espécie, quer de atividade.

Quanto às espécies, extraímos o que consideramos os pontos de vista básicos dele sobre a questão: 1) cada prazer é próprio em si, pois sempre completará a atividade a ele correlata; 2) os prazeres serão diferentes para cada atividade que completem; 3) para completar uma atividade, o prazer deve pertencer a ela.

Aristóteles sustenta sua posição ainda nestas e noutras passagens:

Ora, as atividades do pensamento diferem em espécie das dos sentidos, e dentro de cada uma dessas classes existem, por sua vez, diferenças específicas; logo, os prazeres que as completam também diferem do mesmo modo entre si.<sup>42</sup>

[...]

Mais evidente se torna isto quando consideramos que as atividades são impedidas pelos prazeres provenientes de outras fontes. Com efeito, as pessoas que gostam de tocar flauta são incapazes de acompanhar um argumento quando ouvem um flautista, porquanto o som desse instrumento lhes dá mais prazer do que a outra atividade; e assim, o prazer que acompanha a música anula a atividade raciocinativa.<sup>43</sup>

Ele passa, então, à distinção de prazer segundo cada modalidade de atividade, ao afirmar que, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou 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 prazer

---

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, 1984, 1175a 22–27.

<sup>42</sup> Ibid., 1175a 27-29.

<sup>43</sup> Ibid., 1175b 1-5.

próprio. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau.<sup>44</sup>

Sobre isso, Kenny informa:

[...] Aristóteles encontra-se em posição de considerar a relação entre prazer e bondade. A questão 'É o prazer bom ou mal?' é bem simples, e pode ser respondida apenas depois de os prazeres terem sido distinguidos e classificados. O prazer não deve ser pensado como uma coisa boa ou má em si mesma: o prazer próprio às boas atividades é bom, o prazer próprio às más atividades é mau (*EN 10, 5, 1157b 27*).<sup>45</sup>

Continua Aristóteles:

Assim pois, como diferem entre si as atividades, também diferem os prazeres correspondentes. Ora, a vista é superior ao tato em pureza, e o ouvido e o olfato ao gosto; portanto, os prazeres correspondentes também são superiores, e os do pensamento estão acima de todos estes. E dentro de cada uma das duas espécies, alguns são superiores a outros.<sup>46</sup>

A seguir, complementa mostrando a diferença entre os prazeres dos animais e dos homens:

Pensa-se que cada animal tem um prazer próprio, assim como tem uma função própria, a saber, o que corresponde à sua atividade. [...] Destarte, os prazeres dos animais diferentes em espécie também diferem especificamente, e é de supor que os de uma determinada espécie não difiram entre si. Mas variam em não pequeno grau, 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.<sup>47</sup>

Aristóteles, mais uma vez, evidencia a distinção que faz entre prazer e a atividade que ele corresponde, embora sejam naturalmente interligados, dentro das mesmas características genuínas conforme cada percepção. Destaque também fazemos quanto aos prazeres dos animais e do ser humano, porquanto ele procura mostrar que, entre aqueles, os prazeres são uniformes entre cada espécie, o mesmo não ocorrendo entre os seres humanos.

---

<sup>44</sup> Ibid., 1175b 24-27.

<sup>45</sup> KENNY, *op.cit.*, p. 318.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, 1984, 1175b 37–1176a 3.

<sup>47</sup> Ibid., 1176a 4-12.

Mas vemos que essas distinções apontadas por Aristóteles direcionam para a sua preocupação com qualificações, graduações e rótulos para o prazer, de valores puramente de ordem moral. Isso nos leva a avaliar que o prazer genuíno do ser humano, respaldado pela sua natureza bondosa, encontra-se naquilo que já mostramos, qual seja, no homem virtuoso e temperante - o que aprofundará nos capítulos seguintes -, que não busca qualquer prazer, mas aqueles bons, agradáveis, qualitativos, desejáveis.

Até agora, nos ativemos a discorrer sobre a concepção aristotélica do prazer, que parte da exposição e refutação de argumentos - contra ou a favor do prazer como não apenas um, mas como o próprio bem - até chegar às suas contra-argumentações, à sua definição de prazer e caracterização dos seus diferentes tipos, preparando o campo para a abordagem da felicidade.

#### **d. A felicidade para Aristóteles**

Aristóteles desenvolve sua concepção de felicidade até o final do *Livro X*. Inicialmente, entendemos que o raciocínio dele segue critério semelhante ao desenvolvido para o prazer, todavia com certas nuances. Isso porque, embora até aqui ele viesse tangenciando a sua distinção entre prazer e felicidade, ressalta-se que, no início do *Livro I*, onde tratara especificamente do tema, ele já não o colocara como uma dúvida a ser esclarecida, mas como uma taxativa afirmação, se não vejamos: “toda investigação, toda ação e toda escolha têm em mira um bem qualquer, que é aquilo para que todas as coisas tendem”.<sup>48</sup> E isso, como esclarece adiante, é a própria felicidade, o verdadeiro bem supremo. E é com base nessa afirmação que ele desenvolve seu raciocínio para amparar sua concepção.

Assim como ele utiliza o *Livro VII*, onde trata dos vícios como preparação para definir o seu conceito de prazer e suas diferentes espécies no *Livro X*, entendemos que, em relação à felicidade, ele usa o mesmo artifício, mas agora como continuidade com importantes acréscimos. Isso porque se utiliza do *Livro I* para levantar pontos de vista para fundamentar e consolidar sua concepção de felicidade apenas no final do *Livro X*, quando trata da vida contemplativa. E essa concepção é fundamentada, também, após desenvolver outros aspectos importantes, como, por exemplo, o das virtudes morais no *Livro II* e o da amizade nos *Livros VIII e IX*.

---

<sup>48</sup> Ibid., 1094a 1-3.

Em função do fato de termos avançado até aqui na discussão sobre o prazer, como base para entender a distinção que Aristóteles faz em relação à felicidade na continuidade do *Livro X*, quanto ao *Livro I* iremos apenas destacar alguns pontos que julgamos que devem sustentar sua tese:<sup>49</sup> 1) a grande influência do estudo na vida, pois a aprendizagem é uma atividade virtuosa da alma que deve necessariamente estar presente, desde os jovens, como uma das condições prévias à felicidade; outras são naturalmente cooperantes e úteis como instrumentos; 2) a política determina quais ciências devem ser estudadas no Estado, que deve ter prevalência sobre o cidadão isolado; 3) o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral; 4) a felicidade não deve ser confundida com outras coisas, como honra e riqueza, que são prioridades e óbvias apenas para o homem comum (o povo em geral), não para o sábio, que possui hábitos dignos; 5) a maioria dos homens em geral e o povo em particular identificam o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos, bestial, dos prazeres, que junto à vida política e à vida contemplativa formam os três tipos de vida; 6) a felicidade é uma coisa absoluta e incondicional, pois é sempre desejável em si mesma e nunca no interesse de outra coisa; 7) os verdadeiros bens são os que se relacionam com a alma, e como tais são classificadas as ações e as atividades psíquicas, assim como as que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular. Isso porque à virtude pertence a atividade virtuosa, e como tal são aprazíveis em si mesmas, embora alguns a identifiquem com a fortuna. Porém, a fortuna é apenas um meio para alcançar a felicidade, mas não necessário nem suficiente; 8) a virtude é a maior das excelências, até mesmo que a honra, sendo, pois, a finalidade da vida política; 9) as atividades virtuosas são as mais perenes e valiosas entre as funções humanas, e serão parte do homem feliz, que, assim, sempre estará empenhado na ação ou na contemplação virtuosa; e 10) a virtude se divide em intelectuais e morais.

Aristóteles encerra o *Livro I* afirmando que, quando se fala de caráter de um homem, não significa que ele é sábio ou possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louva-se também os sábios quanto aos seus hábitos dignos de louvor, que são as virtudes.

---

<sup>49</sup> Ibid., 1094a 18–1103a 11.

Acerca do terceiro tipo de vida, a contemplativa (item 5 do resumo anterior do *Livro I*), Aristóteles trata praticamente só no final do *Livro X*, após concluir sua avaliação sobre as espécies de prazer, quando a aborda como uma das condições indispensáveis (se não a condição) para coroamento de sua concepção de felicidade.

Vemos, pois, que, ao longo do *Livro I*, que foi aberto, como dissemos, com a afirmação de que o bem é aquilo a que todas as coisas visam, ele aparentemente desenvolve um raciocínio metodológico finalístico, salvo melhor juízo, dedutivo, ao partir de uma afirmação geral para só depois justificá-la em suas particularidades.

Porém, fixando-se apenas em sua tese, verificamos que Aristóteles dedica-se à defesa de sua concepção de felicidade, sendo os aspectos morais do ser humano colocados como uma das condicionantes para sua consecução.

Para Aristóteles, somente assim os homens serão preparados para a prática das atividades virtuosas, aquelas do meio-termo, do equilíbrio, próprias dos sábios, que caracterizam a felicidade, o bem supremo (como abordaremos a seguir ao falar do *Livro II*).

Todavia, isso deve ocorrer em nome do todo, do Estado, da política, situação, entre outras, que distingue tais atividades virtuosas daquelas do prazer singular e da satisfação particular próprios dos vulgos (povo em geral) e até dos hedonistas.

Tratemos, pois, das virtudes, da amizade e da vida contemplativa como pontos para encerrar nossa explanação sobre felicidade em Aristóteles. Aqui, também, nos ateremos mais à interpretação que à opinião sobre a obra do autor, e não nos alongaremos, porquanto entendemos serem essas partes, embora fundamentais, como complementares ao raciocínio aristotélico da felicidade até aqui exposto com vistas ao nosso trabalho.

Começemos pelas virtudes no *Livro II*, também um dos pontos referenciais de sua tese tratados no *Livro I*:

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito [...] Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Ibid., 1103a 14-19.

Para Aristóteles, ambas as espécies de virtude decorrem de práticas individuais e são importantes para a formação do ser humano. Entretanto, somente a moral possibilita que, ao longo da vida, o homem, pelos seus hábitos, consolide suas ações para expulsar os extremos, tanto por falta quanto por excesso, pois podem lhes ser prejudiciais. E, como decorrência, passem a adotar a posição intermediária que se aproxima da conduta própria do sábio, o justo meio.

Ele desenvolve critérios de classificação das virtudes ou excelências morais ao longo de praticamente todo o *Livro II*, sendo que, para cada virtude, que se coloca na posição intermediária (meio termo, justo meio, mediania), ele indica as posições de excesso e de falta que devem ser evitadas, o que é de suma importância para a compreensão do conceito aristotélico de felicidade.

Copleston assim sintetiza essa ideia de Aristóteles:

Quando Aristóteles fala da virtude como um meio-termo, não pensa em um meio-termo que tenha de ser calculado aritmeticamente: é por isso que ele diz em sua definição, “relativo a nós”. Não podemos determinar o que é excesso, meio-termo e carência através de regras matemáticas prontas: muito depende do caráter do sentimento ou ação em questão [...].<sup>51</sup>

Aqui, cabem algumas considerações: conforme Kury (ARISTÓTELES, 1985), as designações de cada termo em geral, e das “virtudes” em particular, são variadas dentro de um mesmo (ou próximo) entendimento, conforme a edição traduzida.

Nesse sentido, na edição de *EN* que utilizamos como base para este trabalho (Vallandro e Gerd Bornheim), destacaremos, a título exemplificativo, algumas virtudes indicadas por Aristóteles, seu meio-termo e seus extremos.

Virtude: liberalidade. Extremos: prodigalidade e avareza;

Virtude: temperança. Extremos: intemperança e insensível;<sup>52</sup>

Virtude: coragem. Extremos: temerário e covarde.

No tocante à amizade, nos *Livros VIII e IX* Aristóteles a aborda em termos gerais e políticos, respectivamente, e dá a ela um lugar também importante na felicidade. Em especial no *IX*, após afirmar que a proporção é que iguala as partes e preserva a amizade entre dessemelhantes, assim se expressa:

<sup>51</sup> COPLESTON, Frederick, *Uma História da Filosofia*, vol. 1. Tradução Carlos Guilherme. Campinas/SP: Ed. Vide Editorial, 2021, p. 329.

<sup>52</sup> Na tradução de Kury: virtude: moderação. Extremos: concupiscência e insensível.

Também se discute sobre se o homem feliz necessita ou não de amigos [...] Mas parece estranho, quando se atribui tudo o que é bom ao homem feliz, recusar-lhe amigos, que são considerados os maiores bens exteriores [...] Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político (da Polis, da cidade) e está em sua natureza o viver em sociedade. [...] Logo, o homem feliz necessita de amigos [...] Em companhia de outras pessoas, por conseguinte, sua atividade será mais contínua e aprazível em si mesma, como deve ser para o homem sumamente feliz; e se a felicidade consiste em viver e em ser ativo, [...] o homem sumamente feliz necessitará de amigos dessa espécie, já que o seu propósito é contemplar ações dignas e ações que sejam suas, e as de um homem bom que seja seu amigo possuem ambas essas qualidades.<sup>53</sup>

Por fim, chegamos ao final do *Livro X*, que literalmente encerra a *EN*. E julgamos importante transcrever parte do longo texto onde Aristóteles resume sua concepção de felicidade, fazendo a relação entre a atividade contemplativa e a baseada na sabedoria prática, além de tecer considerações sobre aspectos que devem ser excluídos das atividades virtuosas:

A felicidade não reside, por conseguinte, na recreação [...] Pensa-se que a vida feliz é virtuosa. Ora, uma vida virtuosa exige esforço e não consiste em divertimento [...] e a felicidade não reside em tais ocupações, mas, como já dissemos, nas atividades virtuosas [...] Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente. [...] E pensemos que a felicidade tem uma mistura de prazer, mas a atividade da sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais aprazível das atividades virtuosas; pelo menos, julga-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e pela durabilidade, e é de supor que os que sabem passem o seu tempo de maneira mais aprazível do que os que indagam. Além disso, a autossuficiência [...] deve pertencer principalmente à atividade contemplativa. [...] E essa atividade parece ser a única que é amada por si mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito, à parte da ação [...] A sabedoria prática também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, já que os princípios de tal sabedoria concordam com as virtudes morais e a retidão moral concorda com ela. [...] Mas que a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa, confirma-o também a seguinte consideração. Admitimos que os deuses sejam, acima de todos os outros seres, bem-aventurados e felizes: mas que espécie de ações lhes atribuiremos? [...] a atividade de Deus, que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e das atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade [...] E assim, a felicidade deve ser alguma forma de contemplação.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> ARISTÓTELES, 1984, 1169b 2 - 1170a 3.

<sup>54</sup> Ibid., 1176b 28 – 1178b 32.

Com relação à identificação da atividade contemplativa com a felicidade na *EN*, comparando com uma outra *Ética* de Aristóteles, *Ética a Eudemo*, Kenny faz as seguintes observações:

Embora a *Ética a Eudemo* não identifique a felicidade com a contemplação filosófica, ela lhe concede, como faz a *Ética a Nicômaco*, uma posição dominante na vida da pessoa feliz. A prática das virtudes morais, assim como a das intelectuais, é incluída na *Ética a Eudemo* como parte da felicidade [...] O homem feliz irá prezar a contemplação acima de tudo, mas parte de sua vida feliz será a prática das virtudes políticas e o desfrute moderado dos prazeres humanos naturais, tanto do corpo como da alma.<sup>55</sup>

Chauí, salientando o caráter prático da ética em Aristóteles:

Como toda ciência prática, a ética deve determinar a essência do fim a ser alcançado, a essência do agente e das ações e os meios para realizá-las, [...] deve definir a felicidade [...] e as virtudes, ou como diz Aristóteles, um tratado de filosofia prática não pretende apenas conhecer o bem, mas visa sobretudo saber como nos tornarmos bons.<sup>56</sup>

Todo o exposto evidencia que, para Aristóteles, a atividade contemplativa e a sabedoria prática se relacionam ao caráter virtuoso, sendo indispensáveis à felicidade. Assim, o homem pode realizar somente o que lhe seja necessário, bom e aprazível, não o que lhe traga recompensas. Mas isso somente é possível, no caso da ação moral, se almejar e praticar atos racionais sob a ótica do meio-termo, moralmente adquiridos pelo hábito de boas ações e que afastem as faltas, os excessos, enfim, os vícios.

#### e. Discussões sobre a *Ética a Nicômaco*

Sobre *Ética a Nicômaco*, existem certas controvérsias e discussões, em especial em termos de incompletude, de certa confusão de fundamentação ou mesmo de abrangência.

Owen, por exemplo, afirma que o problema residual permanece sem solução, justificando qual é a natureza em geral desse problema:

<sup>55</sup> KENNY, *op.cit.*, p. 319-320.

<sup>56</sup> CHAUI. Marilena. *Introdução à História da Filosofia, Dos Pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2002, p. 441.

Não é suficiente dizer que Aristóteles desloca seu interesse, de modo que o que ele diz em *A (Livro VII)* é em geral compatível com o que ele diz em *B (Livro X)*. A dificuldade é que ele usa as mesmas expressões para identificar as teorias que ele rejeita em *A* e em *B*, e essas são teorias de tipo bem distintos. Em ambos os contextos ele afirma estar explicando o que é o prazer.<sup>57</sup>

Já Ross, se referindo ao capítulo 5 do *Livro X*, dá a entender que Aristóteles não é claro quando analisa as diversas espécies de prazer no *Livro X*, porquanto “existe uma tendência para se confundir a legítima questão – quais são os prazeres válidos? – com uma ilegítima – quais os prazeres que o são realmente? Todos os prazeres o são realmente.<sup>58</sup>

Por sua vez, Ackrill, também parte para questionar Aristóteles, porém de forma atenuativa, quando afirma:

Como a maioria das grandes obras filosóficas, a *Ética Nicomachea* de Aristóteles suscita mais questões do que responde. Dois problemas centrais a respeito dos quais não é completamente evidente qual a concepção de Aristóteles: primeiro, qual é o critério da ação correta e da virtude moral e, segundo, qual a melhor vida para o homem.<sup>59</sup>

Como já dissemos, nosso propósito não é discutir a obra de Aristóteles em torno de cada ponto de vista eventualmente polêmico, que por si já deve ser por demais exaustivo, mas avaliá-la num contexto geral em termos comparativos entre sua concepção e a de Epicuro.

Isso posto, poderíamos concluir afirmando que Aristóteles distingue bem o prazer da felicidade, embora os prazeres agradáveis possam estar presentes na composição da felicidade, que deve ter por base uma vida virtuosa que fuja dos extremos e valorize o meio-termo.

Ainda que remanesçam questionamentos acerca de algumas situações carentes de melhor posição de Aristóteles, como as apontadas por Ross, Owen e Ackrill relacionadas aos *Livros VII* e *X* - que temos certeza são meramente residuais, como afirma Owen -, para efeito de nosso propósito o exposto é bastante claro. Entendemos serem ambos os Livros coerentes, consistentes e complementares, mas

---

<sup>57</sup> OWEN, *op. cit.*, p.102.

<sup>58</sup> ROSS, *op. cit.*, p. 234-235.

<sup>59</sup> ACKRILL, John. *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles*, in: ZINGANO. M. *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*, textos selecionados, Traduzido por Márcio Paixão e Renata Silvestrini. São Paulo: Editora Odysseus, 2010, p. 103.

principalmente conclusivos quanto ao prazer e à felicidade. Sobre as lacunas apontadas, não se sabe se foram propositais, por entender Aristóteles que complementos seriam desnecessários por julgar sua teoria autoexplicativa, ou se ocorreram por alguma falta não proposital. Mas, sem tais lacunas, talvez a obra nem pudesse se enquadrar, pelo menos para alguns positivamente muito exigentes, dentro das “grandes obras filosóficas”, como ressaltou Ackrill.

### III. HEDONISMO: EPICURO – ATARAXIA E APONIA

#### a. Conceitos básicos

O hedonismo tem como base a obtenção de prazer, conforme estabelecido inicialmente, como vimos, por Aristipo de Cirene. A partir daí, podemos fixar algumas conceituações gerais sobre “prazer”, que podem ser vistas sob diferentes óticas – física, sensorial, psicológica.

Para Durozoi e Roussel:

Prazer é um estado afetivo agradável de ordem física no sentido estrito e, nesse sentido, sinônimo de gozo ou de volúpia. Por extensão, satisfação moral em que predominam elementos de ordem intelectual ou espiritual sobre os elementos sensíveis ou fisiológicos.<sup>60</sup>

Já Abbagnano, afirma que:

Prazer (em geral) e dor constituem os tons fundamentais de qualquer tipo ou forma de ‘emoção’ e que a determinação de suas características depende da função que se atribui às emoções, e por isso está relacionada com a teoria geral das emoções (*πάθος, páthos*).<sup>61</sup>

É importante, ainda, usarmos outra conceituação de Abbagnano, agora sobre hedonismo:

Termo que indica tanto a procura indiscriminada do prazer, quanto a doutrina filosófica que considera o prazer como o único bem possível e que foi sustentada por uma das escolas socráticas, a cirenaica, fundada por Aristipo; foi retomada por Epicuro, segundo o qual o prazer é o princípio e o fim da vida feliz”.<sup>62</sup>

#### b. Hedonismo epicurista

Epicuro nasceu e passou sua juventude em Samos, tendo se interessado por filosofia ainda na adolescência. Mais tarde, criou e liderou uma escola no seu próprio *Jardim*, cuja base consistia em ensinamentos para um viver bem, com prazeres moderados, prudência e serenidade do espírito, ou seja, uma vida sem perturbações.

<sup>60</sup> DUROZOI, Gerard e ROUSSEL, André. *Dicionário de Filosofia*, 3ª EDIÇÃO. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas/ SP: Papyrus EDITORA, 1999, p. 377-378.

<sup>61</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, 5ª edição. Tradução Alfredo Bosi e Ivone Benedetti. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007, p. 786.

<sup>62</sup> Ibid., p. 497.

A biografia dele e algumas de suas publicações receberam bastante destaque em *Vidas e Doutrinas* de Diógenes Laércio, ao ser, além de Platão (*Livro III*), o único dos filósofos retratados com um Livro inteiro, o X, com 154 capítulos.

Essa importância e esse destaque são ressaltados pelos escritos de Epicuro sobre Filosofia, que fundamentam suas concepções práticas e racionais, dividindo-se em três segmentos: *ética*, com vinculação da felicidade ao prazer; *física*, com rejeição de justificativas do mundo em bases não naturais; e *canônica*, com teses sobre lógica e teoria do conhecimento. As duas últimas partes, contudo, com relações com a primeira, embora sem o mesmo destaque na biografia dele.

E entre esses escritos sobre ética, está aquela que é considerada a sua principal obra, *Carta a Meneceu (Sobre a Felicidade)*<sup>63</sup>, doravante *Carta*, bem como suas *Máximas Principais*.

Outra obra bem conhecida de Epicuro são as *Sentenças Vaticanas*, as quais, conforme Moraes<sup>64</sup>, formam uma coleção de 81 aforismos em que várias de suas passagens são comuns às três publicações. Entre os exemplos dados, consta que 15 aforismos das *Sentenças* coincidem, às vezes *ipsis litteris*, com outras tantas *Máximas* (conjunto de 41 aforismos sobre a ética em geral de Epicuro), e ainda que várias destas correspondem literalmente à *Carta*. Entre essas coincidências, algumas se referem à doutrina epicurista sobre a amizade na felicidade, embora esta esteja quase que predominantemente presente nas *Sentenças*.

Sobre o tema amizade, cabe destacar como Epicuro trata do assunto nas *Sentenças*, de onde destacamos dois aforismos (52 e 78) que parecem sintetizar seu pensamento: “A amizade conduz sua dança pelo mundo inteiro, convidando todos nós a despertar para a celebração da felicidade”; “A grandeza de caráter torna-se plena através da sabedoria e da amizade; estas são bens intelectuais e imortais”.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> EPICURO. *Carta a Meneceu*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. Baseada na edição de Arrighetti. *Epicuro*. OPERE. Torino, 1973: São Paulo: Fundação Editora Universidade Estadual Paulista - UNESP, Edição Bilingue grego-português, 2002.

<sup>64</sup> EPICURO - *Máximas Principais - Sentenças Vaticanas*. Tradução João Quartim de Moraes, São Paulo: Folha de São Paulo, 2015, p. 63-67.

As *Sentenças* formam uma coleção de aforismos extraída, em 1880, por C. Wotke, de um manuscrito do Século XIV (*Codex Vaticanus* gr. N° 1950), que continha vários outros textos gregos. Ele publicou-a pela primeira vez sob o título *Epikureische Spruchsammlung* em *Wiener Studien*, 1888. Mas Wotke não foi exatamente o ‘descobridor’ da coletânea epicurista. Quatro anos antes, K. Schenkl tinha descrito [...] o conteúdo geral do manuscrito. p. 7.

Quanto às *Máximas*, afirma Moraes que não se pode excluir que a obra seja do próprio Epicuro [...], mas predomina hoje a opinião [...] de que ela foi composta por algum discípulo. p. 63.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 40 e 57.

Pela etimologia de palavra Filosofia - *philo* (amizade, amor fraterno) e *sophia* (sabedoria), portanto, amizade pela sabedoria -, não resta dúvida que a visão de Epicuro exclui qualquer interesse pessoal na amizade que não seja aquele inerente ao processo de busca da felicidade.

*Carta* é um texto relativamente curto. Epicuro inicia alertando seu discípulo Meneceu sobre a importância do estudo da Filosofia e conclui aconselhando-o para as práticas indispensáveis para nunca ser perturbado, passando por temas que ligam coerentemente essas partes inicial e final, tais como: deuses; morte; bem viver; tranquilidade de alma; prazer; simplicidade; temperança; prudência; sabedoria; e meditação.

Isso já possibilita vislumbrar alguma consideração sobre o pensamento ético de Epicuro, não parecendo, portanto, despropositado que, para a defesa de sua ética sobre prazer e felicidade, ele já na abertura tenha reservado aos ensinamentos filosóficos um papel de destaque, por serem elementos fundamentais para uma vida feliz.<sup>66</sup>

A seguir<sup>67</sup>, elenca (e justifica por que) as quatro condições apriorísticas com que o homem deve condicionar seu espírito para alcançar a felicidade, antes de outras decisões de sentido mais prático, conhecidas como quadrifármaco e o ideal do sábio, que Reale e Antisseri assim especificam: 1) que são vãos os temores em relação aos deuses e ao além; 2) que o pavor em relação à morte é absurdo, pois ela não é nada; 3) que o prazer, quando o entendemos corretamente, está à disposição de todos; e 4) finalmente, que o mal dura pouco ou é facilmente suportável.<sup>68</sup>

E Moraes reforça afirmando que tanto as *Sentenças* quanto as *Máximas* “se abrem com o enunciado do ‘quádruplo remédio’ (*tetrapharmakos*).<sup>69</sup>

Epicuro passa, então, na *Carta*, a discorrer sobre uma ideia base de sua doutrina, qual seja, a adequada seleção daqueles desejos que considera indispensáveis no processo de busca da felicidade:

---

<sup>66</sup> EPICURO, 2002, p. 21-23.

<sup>67</sup> Ibid., p. 23-33.

<sup>68</sup> REALE, Giovanni. e ANTISSERI, Dario. *História da Filosofia, Filosofia Pagã Antiga* Vol. 1, Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Ed. Paulus, 2003. p. 272.

<sup>69</sup> EPICURO, 2015, p. 9.

[...] há os (desejos) que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem-estar corporal, outros, ainda, para a própria vida. E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo.<sup>70</sup>

E, ao conciliar desejo e prazer, mesmo este sendo o bem primeiro por sua própria natureza, defende que há ocasiões em que se deve evitar aqueles geradores de efeitos desagradáveis; de modo análogo, ao defender que toda dor é um mal, mas nem todas devem ser evitadas, enfatiza, por outro lado, que a avaliação de prazer e dor deve levar em conta os benefícios e os danos, porquanto há ocasiões em que se utiliza um bem como se fosse um mal, bem como um mal como se fosse um bem.<sup>71</sup>

Todavia, Epicuro não se limita a destacar os prazeres naturais e necessários no processo de consecução da felicidade. Ele acrescenta que o homem deve habituar-se a uma vida simples, tal como a vivida no *jardim*, haja vista isso não apenas ser conveniente para a sua saúde, como por lhe proporcionar os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida.<sup>72</sup>

Mas é a seguir que Epicuro parece sintetizar sua concepção de prazer e felicidade:

[...] quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes [...], mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma, e que, de todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originaram todas as demais virtudes; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas.<sup>73</sup>

Epicuro finaliza a *Carta* com um alerta para meditação de Meneceu e “semelhantes” para nunca mais serem perturbados. Isso porque, após ter iniciado a *Carta* com a exaltação dos ensinamentos da Filosofia, a termina com o destaque, subentendido, de que apenas com ela se pode alcançar a sabedoria.

---

<sup>70</sup> EPICURO, 2002, p. 35-37.

<sup>71</sup> Ibid., p. 37-39.

<sup>72</sup> Ibid., p. 41-43.

<sup>73</sup> Ibid., p. 43-47.

Vale destacar que Reale e Antisseri fazem a defesa do que denominam de “Desvalorização epicurista da vida política”:

A vida política, para o fundador do ‘Jardim’, é substancialmente não-natural. Por conseguinte, ela comporta continuamente dores e perturbações, compromete a *aponia* e a *ataraxia* e, portanto, compromete a felicidade. Com efeito, os prazeres da vida política, a que muitos se propõem, são puras ilusões: da vida política os homens esperam poder, fama, riqueza, que são, como sabemos, desejos e prazeres não naturais nem necessários.<sup>74</sup>

Verifica-se que Epicuro prioriza os prazeres da alma por serem superiores aos do corpo, com a justificativa de que “a carne é transtornada pelo sofrimento apenas no presente, enquanto a alma, além de sofrer no presente, sofre ainda no passado e no futuro”.<sup>75</sup> E, para justificar o prazer desatrelado da carne como o “fim supremo”, Epicuro faz referência ao fato de que somente após o nascimento o ser vivo rebelase contra a dor por instinto natural, sem a intervenção da razão.

Quanto à qualidade dos prazeres baseada na opção do ser humano, segundo Epicuro, existem “formas de excelência que escolhemos, não por si mesmas, e sim pelo prazer, tal como escolhemos a medicina por causa da saúde”. E “a excelência é a única coisa inseparável do prazer; todas as outras coisas podem ser separadas dele, como por exemplo os alimentos”.<sup>76</sup> Mas o que seria essa “excelência” ou virtude? Vamos tentar encontrar uma resposta, ampliando a posição de Epicuro já exposta.

Um primeiro aspecto é a ligação que fazemos entre esse termo excelência ao que citamos como qualidade de prazeres, em que Epicuro distingue três tipos de prazeres na *Carta*: 1) os naturais e necessários; 2) os naturais e não necessários; e 3) os não naturais e não necessários, numa aparente crítica à tese cirenaica de que todo prazer deve ser buscado, pois todos são iguais e nenhum é mais agradável que outro. Para Epicuro, a excelência estaria quando centramos nossa atenção apenas nos prazeres do primeiro tipo - naturais e necessários -, pois são neles que todos os desejos são satisfeitos de maneira plena. Um exemplo dos prazeres naturais e necessários encontramos na alimentação e na água para satisfazer minimamente as necessidades biológicas e de saúde, como a fome e a sede, em que a plena natureza se revela. Nos segundo e terceiro tipos, citaríamos, respectivamente: alimentação e

<sup>74</sup> REALE, Giovanni. e ANTISSERI, Dario, *op.cit.*, p. 272.

<sup>75</sup> LAÉRCIO, Diógenes, *op.cit.*, p.314.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 315.

bebida em excesso, que podem resultar em sofrimento e arrependimento pela ilusão que podem causar; e poder e avareza, que devem ser evitados por serem inúteis e resultarem em dor.

Ainda segundo Epicuro, o prazer deve ser visto como o início e o fim de uma vida feliz, e a sua conquista deve ser a meta de vida de qualquer ser humano. Ele repudia os prazeres momentâneos, instáveis e imediatos, e valoriza o prazer perene, em que se ressalta a ausência ou absorção da dor que conduz à serenidade espiritual. Isso nada mais é do que a ataraxia buscada por ele, na qual o homem sábio, por meio de diferentes virtudes, incluindo a maior delas - a prudência -, trabalha os prazeres naturais e necessários de forma ideal e exemplar para a consecução do prazer supremo, a felicidade.

Como afirma Copleston:

Quando Epicuro fala da escolha do prazer e rejeita alguns deles, tem em mente a permanência do prazer e a presença ou ausência de dor subsequente, pois não há mesmo nenhum espaço em sua ética para a discriminação de prazeres que seja baseada numa diferença de valor moral. [...] O sábio não multiplicará suas carências, já que isso é multiplicar as fontes de dor; ao contrário, reduzirá suas carências ao mínimo.<sup>77</sup>

Por sua vez, Silva assim se manifesta, ao enfatizar a importância dos conceitos de *phrónesis* e *logismós* na ética epicurista: o primeiro, entendido como prudência; e *logismós*, como cálculo, avaliação, raciocínio para o processo de tomada de decisão:

[...] o prazer [para Epicuro] é constitutivo, isto é, que se inicia como movimento, mas sua finalidade é tornar-se estável. Para tanto, ele estabelecerá os conceitos de *phrónesis* e *logismós* para o discernimento entre os prazeres, ou ainda como 'cálculo dos prazeres'.<sup>78</sup>

Dentre as características de sua teoria, citamos: a não perturbação da alma e sua valorização em relação ao corpo; o individualismo, mas não egoísta nem imediatista; a seleção dos prazeres com destaque para os naturais e necessários; a prudência como virtude intelectual e a lógica para a definição dos modos de agir; a exclusão da dor para avaliação de cada tipo de prazer, embora abra espaço para a

<sup>77</sup> COPLESTON, Frederick, *op.cit.*, p. 396-397.

<sup>78</sup> SILVA, Markus. *O hedonismo na Obra Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres de Diógenes Laércio: Os Cirenaicos e Epicuro*, Rio de Janeiro: Revista Phoênix - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017, p.89.

simples redução; a amizade; o papel da formação do ser humano, da Filosofia e dos sábios.

Essas características nos induzem a muitas considerações ao avaliarmos sua concepção como meramente hedonista epicurista, haja vista podermos até admitir que ela possa ir muito além de um simples aperfeiçoamento aos cirenaicos.

#### IV. COMPARAÇÃO ENTRE ARISTÓTELES E EPICURO

A nosso ver, a doutrina ética de Aristóteles é complexa, difusa e ampla, embora de caráter finalístico, enquanto a de Epicuro é mais direta e objetiva. Ainda que em relação a Aristóteles, em particular acerca de prazer e felicidade, seja possível um entendimento apenas com base nos *Livros VII e X*, conforme o objetivo de cada trabalho, a obtenção de maior convicção requer não apenas atenção aos demais livros de *EN*, como também consciência de que ele a trata em outras obras, como em *Ética a Eudemo*. Ademais, não se deve perder de vista conceitos que expõe também na *Metafísica* e na *Política*.

Já em relação a Epicuro, suas ideias são sucintas, em poucos de seus trabalhos que chegaram até nós, porém de uma clareza e objetividade ímpares, sem que, entretanto, isso prejudique suas mensagens, o que, aliás, também ocorre com Aristóteles, a despeito da maior robustez de sua *EN*.

Dito isso, partamos, agora, para outra indagação, agora mais direta: há alguma relação entre Aristóteles e Epicuro, ou mais especificamente, quais as reais aproximações e diferenças entre eles?

Para tentar responder, recorramos, de início, novamente a Abbagnano, com sua conceituação de eudemonismo, palavra formada pelo prefixo grego *eu*, que significa bem, e do substantivo *daimon* (*espírito, gênio, viver*), entendido, entre diferentes designações, como espírito do bem, viver bem, felicidade: “Qualquer doutrina que assuma a felicidade como princípio e fundamento moral. São eudemonistas, nesse sentido, a ética de Aristóteles, dos estoicos e dos neoplatônicos”.<sup>79</sup>

Abbagnano é econômico na sua dissertação sobre eudemonismo, daí chegar a sugerir consulta ao termo felicidade, do qual se ocupa em três páginas e não fixa conceitos pré-estabelecidos, mas recorre a visões de diferentes filósofos, o que revela a complexidade do tema.

Entretanto, nos ligaremos apenas no que consideramos mais concernente a este trabalho. Ele começa por dizer que, em geral, felicidade é estado de satisfação devido à situação no mundo; que existe uma conexão entre ela e o prazer e que essa

---

<sup>79</sup> ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 391.

tese foi expressa com toda clareza por Aristipo, que fez junção entre os dois, pois, para ele, somente o prazer é o bem por ser desejado por si e é o próprio fim.

Após passar por Platão, que negava que a felicidade consistisse no prazer, mas sim na virtude, chega a Aristóteles, que defende o caráter contemplativo da felicidade em conformidade com a virtude. E mais: para Aristóteles, as pessoas felizes devem possuir três espécies de bem – os exteriores, os do corpo e os da alma -, embora a preferência deva recair sobre estes, por serem mais abundantes e mais acessíveis ao sábio, e, portanto, devem ser disponíveis a todos e a todas as cidades.<sup>80</sup>

Saindo um pouco da visão puramente filosófica, temos Houaiss, para quem eudemonismo:

É a doutrina que considera a busca de uma vida feliz, seja em âmbito individual, seja coletivo, o princípio e fundamento dos valores morais, julgando eticamente positivas todas as ações que conduzam o homem à felicidade.<sup>81</sup>

Olhando apenas o exposto até agora sobre hedonismo e eudaimonismo, teríamos uma visão um pouco restrita quanto à existência ou não de relações entre o hedonismo epicurista e o eudaimonismo aristotélico. Assim, entendemos que a retomada de textos de cada um nos daria elementos mais efetivos para avaliação.

Começemos por algumas passagens onde entendemos que Aristóteles coloca de forma direta a distinção que faz entre prazer e felicidade: a maioria pensa que a felicidade envolve prazer; o prazer é um bem que deve ser buscado em vista dele mesmo e também em vista do bem último, a felicidade, a finalidade da vida, o bem viver (eudaimonia); devemos buscar o prazer para viver melhor e não para ter prazer simplesmente; a fortuna é apenas um meio para alcançar a felicidade; a felicidade não deve ser confundida com outras coisas, como honra, riqueza e prazer; a felicidade não reside, por conseguinte, na recreação, é uma coisa absoluta e incondicional, pois é sempre desejável em si mesma e nunca no interesse de outra coisa; a felicidade é identificada com a virtude em geral ou com alguma virtude particular; a virtude é a maior das excelências, até mesmo que a honra, sendo, pois, a finalidade da vida política; as atividades virtuosas são as mais perenes, valiosas e parte do homem feliz, que sempre estará empenhado na ação ou na contemplação virtuosa.

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 434 – 436.

<sup>81</sup> HOUAISS, Antônio. *Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001, p. 1273.

Epicuro, por sua vez, não separa, como faz Aristóteles, prazer de felicidade em sua concepção, mas estabelece critérios eletivos para o prazer alcançar aquela condição. Em síntese, Epicuro afirma que o prazer, para ser considerado o fim último, não é o dos intemperantes, mas o marcado pela ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma, com a prudência, da qual se originam as demais virtudes, sendo o princípio e o supremo bem. As virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas.

Dito isso, precisamos complementar com os pontos que, de alguma forma, julgamos que diferenciam ou aproximam as duas concepções, incluindo os que são comuns ou próprios de cada uma.

Começemos por Epicuro. Não resta dúvida de que ele implementou uma nova visão do hedonismo sobre a concepção cirenaica, principalmente naquilo em que era objeto de mais crítica, ou seja, a excessiva valorização do prazer físico e conseqüentemente do corpo sobre a alma, como o fim a ser seguido pelo homem.

Entre os traços próprios da doutrina epicurista, em relação a Aristóteles, identificamos: a serenidade de espírito e a não perturbação da alma; a exclusão ou domínio da dor; o não temor aos deuses e à morte, integrantes do quadrifármaco ideal do sábio; a valorização do prazer individual sobre o coletivo e a conseqüente desconsideração das vidas pública e política.

Ressalte-se que o prazer individual para Epicuro não se refere ao isolamento total do indivíduo, mas a paz e serenidade das pequenas comunidades, como em seu *jardim*. Para Epicuro, o sábio deveria evitar a vida política, por ser empecilho à ataraxia pelo fato de poder causar perturbação à alma.

Quanto a Aristóteles, como aspectos próprios de sua doutrina, identificamos: a valorização da política; o prazer como atividade importante, mas não indispensável à consecução da felicidade como fim supremo; hábitos virtuosos baseados no meio-termo e na contemplação, embora não possamos descartar que, de alguma forma, essa característica da ética de Aristóteles também não esteja, implicitamente, presente em Epicuro.

Já os traços de maior identidade entre ambos, a nosso juízo, seriam: a valorização do ensinamento da filosofia e da sabedoria; a importância e supremacia do prazer da alma sobre o físico; o uso da razão como condutor das ações humanas; a prudência; a amizade; a qualificação dos bens e prazeres a serem escolhidos e a exclusão dos desnecessários ou não agradáveis; a perenidade nos sentimentos.

Com base no exposto, e sem precisar nos deter a mais detalhes de cada aspecto para ficar evidente a existência de relações entre as duas concepções, entendemos que o foco não deve recair nem sobre os pontos comuns nem sobre os próprios de cada uma. Isso porque, nem os primeiros são suficientes para definir identidade irrestrita, nem os segundos, salvo certo detalhe, são de todo suficientes para afastá-las.

O “detalhe” diferenciador que marca, a nosso ver, a efetiva distinção entre o hedonismo de Epicuro e o eudaimonismo de Aristóteles é o papel do prazer na felicidade. Embora possa até ser considerado residual quantitativamente, aproveitando termo aqui já exposto por Owen, é a qualidade desse detalhe que distingue as duas doutrinas.

Em Epicuro, o detalhe que distingue seu hedonismo do eudaimonismo é que o prazer é o bem maior e a principal condição moral para o ser humano alcançar a felicidade.

O prazer epicurista deve ser refletido, seletivo e conduzido pela razão. Mas os prazeres corpóreos não são de todo descartados, sendo admitidos apenas de forma que não prevaleça sobre os da alma. E a felicidade é esse bem maior diretamente atrelado ao prazer. Ambas as condições não são dissociadas. A avaliação dos prazeres é uma forma de vida para Epicuro e fundamental para o alcance da ataraxia.

Já para Aristóteles, o prazer decorre de alguma atividade própria do ser humano, sendo tanto de natureza sensorial quanto da alma, um ato perfeito e acabado, resultado de uma atividade que pode ser boa ou má. Todavia, somente os prazeres bons - decorrentes de ações práticas virtuosas baseadas na justa medida, vindos da parte considerada superior da alma - podem se relacionar à felicidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante algum tempo das pesquisas bibliográficas que redundaram nas ideias iniciais deste trabalho, nossa linha de raciocínio chegou a ser influenciada, tanto por uma visão incompleta das obras referidas de Epicuro e Aristóteles, como por algumas opiniões - umas designando Epicuro como eudaimonista, outras, Aristóteles como hedonista.

Nesse sentido, Kenny informa:

Ao estabelecer uma identidade entre o bem supremo e o prazer supremo (esta afirmação decorrente da conclusão de o exercício da virtude constituir um prazer, então “felicidade e prazer são uma e a mesma coisa”), Aristóteles se candidata a ser chamado de hedonista. Mas ele é um hedonista de um tipo muito pouco usual e situa-se a uma grande distância do mais famoso hedonista da Grécia antiga, Epicuro.<sup>82</sup>

Ademais, Lebrun, em interessante ensaio em que contrapõe as éticas de Platão, Aristóteles e Epicuro em relação ao prazer e à felicidade a teses anti-hedonistas radicais, afirma que “nada confunde mais o sentido de conceitos como ‘hedonismo’ ou ‘eudemonismo’, quando os aplicamos aos autores do século IV a.C”.<sup>83</sup>

Isso nos levou a ter dúvidas se seria correta a designação de Aristóteles e Epicuro, de forma absoluta, como eudaimonista e hedonista, respectivamente.

Na realidade, no nosso caso, isso recaía mais sobre o enquadramento de Epicuro, diante do fato de vermos algumas aproximações nas ideias dele sobre prazer e felicidade com o que Aristóteles defende. Quanto a este, eventuais dúvidas decorrentes de interpretações apressadas sobre o que expõe sobre prazer no *Livro VII* de *EN*, quanto a uma tendência hedonista dele, ainda que moderada, foram dissipadas ainda no *Livro VII* e, principalmente, no *Livro X*.

Com efeito, para muitos, uma leitura mais cuidadosa sobre Epicuro deve revelar surpresas, como ocorreu conosco, a ponto de inicialmente levantarmos dúvida quanto à correção de sua designação como hedonista, o que somente é sanado, como mostramos, ao efetuarmos uma comparação mais detalhada sobre as ideias dele com

<sup>82</sup> KENNY, *op.cit.*, p. 318 e 320.

<sup>83</sup> LEBRUN, Gerard, *A Neutralização do Prazer, em A Filosofia e sua História, Arte pensamento*. Edições SESC, 1990, p.13. Tradução de Hélio Schwartzman. Disponível em <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-neutralizacao-do-prazer/> Acesso em 10/09/2022.

a de Aristóteles, principalmente acerca da imprescindibilidade ou não do papel do prazer na felicidade.

Essas dúvidas tiveram por base o fato de que nossa referência inicial era - e como afinal restou comprovada pelo parâmetro estabelecido - que a concepção epicurista era hedonista e a aristotélica, eudaimonista. E tal como ocorreu em relação a nós, entendemos que essas opiniões evidenciam também eventuais falhas na definição de critérios para fundamentação interpretativa sobre as teorias dos dois filósofos, que entendemos corrigidas de nossa parte, que levam a conclusões equivocadas de ordem semântica.

Um aspecto importante para a melhor compreensão da ética aristotélica, e sua distinção em relação a Epicuro, diz respeito à forma como o prazer nela se insere e qual o seu real papel no contexto da eudaimonia. E a resposta se encontra no próprio Aristóteles, conforme retrata Aggio baseada em *EN, 1174b 31-32*:

O prazer aperfeiçoa (a atividade) não como uma disposição inerente (*hêxis enuparchousa*) ao agente, mas como uma perfeição (telos) por acréscimo (*epigignomenon*) à boa realização da atividade. Por isso, o prazer pode ser compreendido como uma espécie de epifenômeno da atividade, isto é, um fenômeno que sobrevém ou que se segue como um efeito à realização da atividade.<sup>84</sup>

Em síntese, para Epicuro, o prazer é condição necessária, inerente e associada diretamente de forma irrestrita e imprescindível à consecução da felicidade pelo ser humano, sendo condicionado apenas pela sua qualidade. O prazer seletivo, obrigatoriamente, faz parte do processo de felicidade e, conseqüentemente, da ataraxia e da aponia; sem prazer não existe felicidade.

Já para Aristóteles, não há necessidade de se ter prazer para se ter felicidade. O prazer é uma espécie de epifenômeno na ética eudaimônica aristotélica. A felicidade depende do hábito do mundo sensível, de virtude ou excelência moral individual própria e não inata ao ser humano, sem conter vícios, baseados na prática da mediania ou justa proporcionalidade.

Esse é o ponto principal, a nosso ver, que distingue de forma clara a concepção hedonista de Epicuro da eudaimonista aristotélica (para Epicuro, o prazer desempenha papel principal; para Aristóteles, subsidiário, coadjuvante).

---

<sup>84</sup> AGGIO. *op. cit.*, p. 95.

Se olharmos pelo lado dos aspectos de aproximação entre as éticas de Epicuro e Aristóteles, poderíamos até dizer que são aproximadas, havendo fortes relações entre elas a ponto de poderem gerar interpretações iniciais distorcidas. Todavia, a despeito das possíveis interpretações nesse sentido, entendemos que Epicuro continua hedonista e Aristóteles, eudaimonista.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.
- AGGIO, Juliana. *Análise Conceitual do Prazer*. Salvador: Editora Universidade Federal da Bahia, 2017.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borrheim, da versão inglesa de David Ross. São Paulo: Victor Civita Editora, 1984.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Mário Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- ACKRILL. John. *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles* Tradução de Márcio Petrocelli Paixão e Renata Christina Ceroni Silvestrini, in. ZINGANO.M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, textos selecionados. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.
- BARROS, Raimundo. *A Felicidade em Aristóteles no Livro Ética a Nicômaco*. Anápolis: Faculdade Católica de Anápolis, Revista De Magistro de Filosofia, ano, X nº 22.
- CHAUÍ. Marilena. *Introdução à História da Filosofia 1, Dos Pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia 2, As Escolas Helenistas*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2002.
- COPLESTON. Frederick, *Uma História da Filosofia*, vol. 1. Tradução Carlos Guilherme. Campinas/SP: Ed. Víde Editorial, 2021.
- DUROZOI, Gerard e ROUSSEL, André. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Editora Papyrus, 1993.
- EPICURO. *Carta a Meneceu*, tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, UNESP, 2002.
- EPICURO - *Máximas Principais - Sentenças Vaticanas*, Tradução João Quartim de Moraes. São Paulo: Folha, 2015.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.
- KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Vol. 1. Trad. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Loyola, 2011.

LAÉRCIO. Diógenes. *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*, Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Col. Os Pensadores, 2ª edição, 2008.

LEBRUN, Gerard, *A Neutralização do Prazer, em A Filosofia e sua História, Arte pensamento*, Edições SESC, 1990. Tradução de Hélio Schwartzman. Disponível em <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-neutralizacao-do-prazer/>. Acesso em 10/09/2022.

OWEN, Gwilym. *Prazeres Aristotélicos*. Tradução de Juliana Ortegosa Aggio, in. ZINGANO.M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, textos selecionados. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

REALE. Giovanni e ANTISSEI. Dario. *História da Filosofia, Filosofia Pagã Antiga Vol. 1*, Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Editora Paulus, 2003.

ROSS, David. *Aristóteles*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SILVA, Markus. *O Hedonismo na Obra Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres de Diógenes Laércio: Os Cirenaicos e Epicuro*. Rio de Janeiro: Editora Phoênix, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

VERGNIÈRES, Solange. *Aristóteles: Prudência, Ação e Vida Feliz; Os Socráticos: Virtude e Prazer*, in. *História Argumentada, da Filosofia Moral e Política, a Felicidade e o Útil*, org. e apres. Caillé, Lazzeri e Senellart, São Leopoldo: Editora Universidade Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, 2006.