Segunda parte: O desejo segundo Aristóteles

Capítulo 2: Os desejos nas virtudes particulares

Juliana Ortegosa Aggio

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

AGGIO, J.O. Os desejos nas virtudes particulares. In: *Prazer e desejo em Aristóteles* [online]. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 251-273. ISBN 978-85-232-2010-5.
<https://doi.org/10.7476/9788523220105.0008>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

CAPÍTULO 2

Os desejos nas virtudes particulares

Introdução

Este capítulo visa iluminar o capítulo anterior – A educação do desejo, pois, tendo dissertado sobre a condição de possibilidade de o desejo ser educado e passar a estar em harmonia com a razão, veremos como tal educação concretamente se realiza nas virtudes particulares. No que se segue, examinaremos como os desejos devem funcionar na constituição das virtudes morais particulares, sobretudo nas virtudes fundamentais da parte não racional: a coragem e a temperança. As outras virtudes particulares serão analisadas de modo breve e tendo em vista apenas o nosso atual propósito investigativo; com exceção da justiça e da amizade, para as quais o filósofo reservou livros inteiros: o quinto para a justiça e o oitavo e novo para a amizade. A análise de como o desejo está presente nestas duas virtudes mereceria um capítulo à parte, visto a sua complexidade. O nosso intuito, no presente momento, é apenas ilustrar a educação dos desejos na constituição de algumas virtudes morais particulares e, para tanto, bastou-nos abordar brevemente o que o próprio filósofo denominou de quadro ou diagrama (*diagraphê*) das virtudes particulares¹, estas mesmas examinadas em detalhe do livro III, capítulo 6, até o final do livro IV. Sendo assim, parece ser oportuno que nós analisemos brevemente os tipos de desejos presentes nas

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

virtudes morais, visto que a análise de cada virtude e o modo como o desejo se manifesta em cada uma nos dará maior conhecimento sobre o caráter (*êthos*) e o desejo (*orexis*) em geral. Nas palavras do filósofo: “nós conheceremos melhor a respeito do caráter ao examinarmos cada um de seus detalhes; desse modo, acreditaremos que as virtudes são mediedades se assim constataremos em cada caso” (*EN* IV 7: 1127a15-18). Outra justificativa para o exame das virtudes particulares, desta vez de cunho metodológico, é fornecida em II 7, a saber: as virtudes particulares são apresentadas com vistas a mostrar que cada uma é uma mediedade entre dois extremos, pois:

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

Entendemos por *isso* (*toûto*), da citação acima, a definição de virtude moral fornecida no capítulo anterior. Quanto ao gênero da virtude, sabemos que todas são disposições. Quanto à diferença específica, que são disposições medianas. Por fim, a definição propriamente de virtude moral é a seguinte: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, mediedade delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente” (*EN* II 6: 1106b36-1107a2)². Como vemos, além de ser uma disposição mediana, a virtude é uma disposição em agir bem, portanto, em agir conformemente à escolha deliberada (*hexis prohairetikê*), pois ela foi engendrada primeiramente pelo hábito de ações que não propriamente virtuosas e, posteriormente, aprimorada e mantida por ações propriamente virtuosas, isto é, ações oriundas da boa escolha deliberada. Isso pressupõe que a

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

aquisição plena da virtude moral implica a atuação da reta razão própria do prudente, conjuntamente com a prática de bons hábitos, pois apenas a retitude na razão pode determinar corretamente o bom fim e os bons meios e, consequentemente, a boa escolha.³

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

Contudo, é preciso esclarecer que nós não trataremos de todos os seus elementos, mas apenas daquele que caracteriza a sua quididade, a saber, o seu atributo de mediedade, pois o exame das virtudes particulares parece explicar bem em que sentido a virtude pode ser definida como uma mediedade.⁴ Com efeito, as virtudes “dizem respeito ao intercurso com as palavras e as ações (1108a10)”, e, também “dizem respeito a emoções” (1109b30), pois “a virtude moral é uma mediedade no sentido de ser um meio termo entre dois vícios: um por excesso e outro pela falta; e é tal mediedade por mirar o meio termo nas emoções e ações” (1109a20-2). Isso significa que a virtude é uma disposição mediana com relação às palavras, ações e emoções, ou seja, que a mediedade se aplica a esta matéria (as palavras, ações e emoções).

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

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

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

mal com relação às emoções. Por isso, não somos elogiados por sentirmos ou desejarmos de certo modo, mas por agirmos de certo modo diante de nossas emoções e desejos.⁵

Sendo assim, a característica essencial da virtude é a sua mediedade, pois ela é uma disposição em agir na justa medida com relação às emoções. Podem ser elogiadas como virtuosas, portanto, nossas ações e palavras, mas não as nossas emoções, senão indiretamente. De todo modo, não podemos negar que o objetivo é encontrar a justa medida nas emoções e desejos. Ora, podemos dizer “que há também mediedade nas afecções e no que é acerca das emoções, pois o pudor não é uma virtude, mas o pudico é louvado” (1108a31). Sabemos que o pudor ou a vergonha (*aidos*) não é uma disposição virtuosa, mas sim uma emoção mediana entre o despudorado, aquele que em geral não tem pudor, e o acanhado, aquele que tem pudor em relação a tudo. Porém, por que seria o pudor uma emoção e não uma virtude? Podemos supor que o filósofo acredite que nós não podemos constituir uma disposição em agir bem com relação ao pudor. Trata-se de ter ou não pudor e não de se portar bem ou mal com relação ao pudor. Em suma, o pudor é uma emoção a partir da qual não se constitui uma disposição, seja virtuosa ou viciosa, porque não podemos desejar e praticar ações para sermos pudicos⁶, assim como podemos fazer em relação a outras emoções ou afecções, como a cólera, o medo e o apetite. Como veremos na análise do livro IV, capítulo 9, o pudor se engendra a partir do medo de ser censurado ou desonrado. Ele é uma emoção antes necessária à educação do jovem, que por pudor evita praticar atos vis, do que para um adulto; a não ser que este adulto seja um controlado (*enkratês*) que, por pudor, se controle para não agir erradamente. No mais, o virtuoso, supostamente, não sente pudor, pois não há do que se envergonhar de suas belas ações.

Do mesmo modo, a indignação (*nemesis*)⁷ é dita uma emoção e não uma virtude. Certamente uma emoção mediana, portanto elogiável, pois se encontra

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

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

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

no meio termo entre a inveja (*phthonos*) e a malevolência (*epichairekakia*). Trata-se de uma emoção, pois somos afetados sentindo prazer ou dor diante do êxito ou fracasso de pessoas próximas. Não nos esforçamos para nos tornarmos indignados por prática de ações, como ocorre com a constituição de qualquer virtude; ou sentimos indignação ou não sentimos. Sentir apenas prazer ou dor, sem promover ações ou discursos, não provoca nenhum dano ou benefício ao outro; logo, não se trata de se comportar bem ou mal, mas de ter ou não certa emoção, de indignar-se ou não corretamente. Como nos diz o filósofo:

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

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

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

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

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

A partir da leitura do capítulo 9 do livro II, bem como dos últimos capítulos do livro III e de todo o IV livro da *Ética Nicomaqueia*, podemos notar que as virtudes se distinguem pelos seus objetos. Podemos dizer que todas dizem respeito ao se dispor e se portar bem com relação ao prazer e a dor, portanto, com

relação, sobretudo, ao impulso e ao apetite. As disposições corajosa e tolerante são a expressão, por excelência, da ação virtuosa referente à dor, pois que o seu objeto é o enfrentamento correto da dor⁸. Também podemos afirmar que é a disposição temperante que mais diz respeito à ação virtuosa referente aos prazeres do tato e do paladar, pois que o seu objeto são os prazeres que pertencem às atividades como comer, beber e fazer sexo.

As outras virtudes também concernem ao prazer e à dor, ou seja, às emoções e ações acompanhadas de prazer ou dor, mas se referem, por sua vez, a outros objetos que não o próprio prazer e a própria dor. Assim, três virtudes - a temperança, por um lado, e a coragem e a tolerância, por outro - dizem respeito respectivamente ao prazer e à dor ou cólera. Além do prazer, outros dois objetos são essencialmente objetos de busca para os homens: a riqueza e a honra. Assim, duas virtudes concernem aos bens materiais: como a generosidade e a magnificência. Ainda outras duas dizem respeito às honras: como a magnanimidade e a ambição adequada. Por fim, seguindo a classificação de Ross,⁹ três outras virtudes dizem respeito ao convívio com os outros, às relações sociais, a saber: a sinceridade, o bom-humor e a amabilidade.¹⁰ Quando o objeto é a verdade, a disposição é a da sinceridade ou veracidade. Quando se trata do agradável no que diz respeito à diversão, a disposição mediana é aquela que pode ser denominada de bom-humor; e aquela que diz respeito ao que é agradável na vida em geral pode ser compreendida como amabilidade. Quanto ao que é justo, a disposição correspondente é a justiça.

A temperança e a coragem

Sabemos que a temperança (*sôphrosunê*) e a coragem (*andreia*) são fundamentalmente virtudes da parte não racional da alma,¹¹ sendo a segunda, uma disposição mediana entre a covardia (*deilos*) e a temeridade (*thrasus*) e, a primeira,

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

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

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

11 Cf. EN III 10: 1117b23-25.

uma disposição mediana entre a intemperança (*akolasia*) e o vício pela falta que não possui nome, embora o filósofo nos diga que tal disposição em deficiência é rara e que esta pessoa que não sente prazer algum sofre uma espécie de anestesia ou insensibilidade (*anaisthêsia*), podendo ser denominada insensível (*anaisthêtos*).¹² Também sabemos que os desejos são da parte não racional da alma e que dois deles, o apetite e o impulso, são mais avessos à razão do que o querer. O impulso e o apetite se distinguem um do outro por várias características, mas sobretudo por seus objetos. O objeto do impulso é a dor e o do apetite, o prazer. Por isso, como veremos, a temperança se constitui a partir da educação do apetite; enquanto a coragem, a partir da educação do impulso, do desejo de aversão ou de enfrentamento da dor, sendo a mediania entre o medo (*phoberon*) e confiança (*tharrê*). Isso porque o excesso de medo, a fuga da dor que deve ser enfrentada, constitui a falta de coragem, isto é, a covardia. Já o excesso de confiança, o enfrentamento da dor que não deve ser enfrentada, constitui o excesso de coragem, isto é, a temeridade. Em nossa análise, não tomaremos apenas o sentido estrito de coragem, cujo objeto se restringe ao enfrentamento da dor da morte e em que ser corajoso propriamente significa não temer uma morte gloriosa em batalha; também aceitaremos o sentido largo do corajoso, cujo objeto inclui enfrentar corretamente certos perigos, pobreza, ações vis, doenças, mesmo que estas ações não coloquem em risco a vida (1115a25-b5). Os corajosos por homonímia, cujo fim da ação não é o próprio ato corajoso, descritos em *EN* III 8 (1116a16-1117a28), foram excluídos da análise, pois o nosso intuito é empreender uma análise mais abrangente da natureza e da atuação do impulso. Veremos, assim, que o impulso educado pode ser entendido enquanto um ímpeto para enfrentar corretamente a dor atual ou a do perigo iminente, como faz o corajoso, mas também para o encolerizar-se encolerizá-lo na justa medida diante de uma dor sofrida por um desprezo ou ultraje desmerecido, como faz o ponderado ou tolerante.

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

Há também excesso, falta e mediedade, mas como praticamente eles não têm nome, chamemos quem está no meio termo de ponderado (*praos*) e

12 Cf. *EN* II 7: 1107b8.

a mediedade de ponderação; dos extremos, seja quem excede irascível (*orgilos*) e o vício, irascibilidade; quem está em falta, apático (*aorgêtos*); a falta, apatia (EN II 7: 1108a5-9).

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

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

A coragem por impulso parece ser mais natural, e, quando acrescida de escolha deliberada e finalidade, ela é de fato coragem. Os homens, portanto, como os animais, também sofrem quando estão coléricos, e sentem prazer quando se vingam. Aqueles, porém, que lutam por causa dessas coisas, embora valentes, não são corajosos, pois não lutam pelo que é belo (*kalos*), nem como dita a razão, mas por emoção (*pathos*) (EN III 8: 1117a2-9).

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

Uma vez tendo excluído a coragem por impulso da definição própria de coragem, o filósofo passa a criticar aquela assim referida por temperamento ou tipo sanguíneo (*euepides*): ambas devem ser consideradas casos de coragem por homonímia. O texto segue, assim, criticando justamente a insuficiência da explicação naturalista, mas agora se referindo ao fisiologismo de se atribuir

coragem ao homem de tipo sanguíneo. O homem de tipo sanguíneo acredita ser mais forte do que os demais, e age não pelas boas razões e nem tendo em vista o bem, mas sendo orientado por, digamos, um excesso de autoconfiança. E se, por acaso, as coisas não vão bem, ele rapidamente se esquia (1117a9-22).

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

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

Em suma, como foi dito acima, o apetite educado é aquele que deseja o que é prazeroso segundo o que ordena a razão (*logos*) que, neste caso, deve ser entendida como reta razão (*orthos logos*), isto é, aquela que apreende verdadeiramente o bem. O apetite educado, próprio do temperante, é aquele que tem prazer com o que se deve, como e quando se deve. Similarmente, o impulso educado, como vimos, é aquele que enfrenta a dor que se deve, como e quando se deve.

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

Primeiramente, sabemos que o corajoso não deve ter como fim o prazer da honraria subsequente ao seu ato ou o que quer que seja extrínseco ao fim virtuoso; ao contrário, ele deve desejar exclusivamente o bem e a beleza de se agir corajosamente (1117a35 e ss).¹³ Isso significa que o seu apetite deve ser

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

minimamente educado para que ele tome como prazeroso o fim corajoso e não a honra consequente.

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

Para finalizar a nossa análise da operação do apetite e do impulso na coragem e na temperança, é importante termos claro o grau de voluntariedade ao compararmos desejo, ação e disposição. Sabemos que os homens não são censurados por sentirem simplesmente certa afecção, desejo ou emoção; quanto às disposições, porém, diríamos que somos em parte censurados pelo modo como costumamos agir, isto é, pelo que somos ou não somos; quanto à ação, podemos ser completamente censurados, pois somos inteiramente responsáveis pela ação que esteja sob o nosso poder. Isso significa que a voluntariedade e, portanto, a responsabilidade sobre a disposição em desejar é parcial, mas quanto à ação, ela é integral. Ou seja, não somos diretamente responsáveis pela disposição adquirida, pois que ela é a adquirida pela regularidade de certas ações sobre as quais somos direta e inteiramente responsáveis. Isso significa que, como somos indireta ou parcialmente responsáveis pela disposição, e como é a disposição que põe o desejo, logo, somos indireta e parcialmente responsáveis por certas regularidades no nosso modo de desejar. O desejar, todavia, não se reduz a certas regularidades, não se constitui única e exclusivamente a partir de nossas propensões ou disposições. Há, certamente, além do caráter determinante das disposições, cuja fixidez não parece ser intransponível, muitas variáveis em jogo que são contingentes, circunstanciais e eventuais, como os estados passionais em que possamos nos encontrar – uma paixão cega, uma raiva desmedida, um amor excessivo, um ciúme doentio etc.

Porém, ao comparar duas disposições, o que levaria o filósofo a dizer que “a intemperança parece ser mais voluntária do que a covardia” (*EN* III 12: 1119a22-3)? Ora, ninguém, de bom grado, gostaria de ser um intemperante; ninguém se esforçaria para se tornar escravo de seus próprios caprichos. Como

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

Por fim, concluímos que a ação por apetite é mais voluntária do que a ação por impulso, pois a dor possui, em alguma medida, uma força compulsória que nos impele seja a evitá-la, seja a reagir vingativamente, como já foi dito; ao contrário do prazer, cuja natureza em nada nos repele, mas antes nos atrai naturalmente. Ora, a dor é para ser, por natureza, evitada (*pheukton*); enquanto o prazer, buscado (*haireton*). Isso é evidente se considerarmos que a dor extrema pode nos destruir e o prazer não. Todavia, sabemos que é mais difícil combater o prazer do que o impulso, mesmo que a ação por apetite seja mais voluntária do que a por impulso. Isso significa que, embora a ação por apetite esteja mais sob o nosso poder, de modo que possamos igualmente dizer sim ou não à satisfação de um prazer, ainda assim, não é por este motivo que se torna mais fácil governar os prazeres do que enfrentar e conviver com a dor. E isso por uma única razão: o apetite é menos capaz de ouvir a reta razão do que o impulso. Ou seja, paradoxalmente, a ação por impulso é menos voluntária, mas o impulso é mais educável; enquanto a ação por apetite é mais voluntária, mas o apetite é menos educável. Isso significa que a educação de certo desejo não pressupõe que a ação motivada por ele seja mais ou menos voluntária, mas que a sua natureza seja mais ou menos capaz de ouvir a razão. De qualquer forma, sabemos que a educação de tais desejos não apenas é possível, como é igualmente necessária, pois a disciplina com relação aos prazeres é fundamental para que fruamos daqueles que são naturalmente bons prazeres na boa medida. Ao mesmo tempo, o enfrentamento adequado das dores é imprescindível para que não deixemos de realizar belas e boas ações por medo e possamos nos encolerizar na boa medida e na hora certa.

A generosidade

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

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

Segundo a análise desta virtude, parece plausível afirmar que o ávaro age por apetite, isto é, pelo prazer da avareza ou mesquinha, portanto, contrariamente à razão. E se ele agir contrariando o seu apetite pela ação mesquinha, dando e recebendo conforme o que é correto e belo (*to deon kai to kalôs*), ele sentirá dor acima do normal. Já o generoso, “se acontecer de ele gastar de uma maneira contrária ao devido e belo, ele sentirá dor na medida certa e como se deve; pois é próprio da virtude sentir prazer e dor com o que se deve e como se deve” (1121a2-4).

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

A magnificência

Quanto à magnificência (*megaloprepeias*), examinada no livro IV, capítulo 2 (1122a18-1123a33), não há muito que discorrer além do que já foi dito sobre a generosidade,¹⁴ uma vez que o homem magnífico é generoso, porém dele se diferencia pelo objeto: ele trata de grandes despesas para grandes obras. A grandeza não diz respeito somente à quantidade de dinheiro a ser empreendido, mas sobretudo à beleza da obra. Portanto, o homem magnífico não apenas necessita de uma grande quantia de dinheiro, mas também deve saber onde e como aplicá-la. Vale a pena enfatizar que, para tal virtude, principalmente o apetite deve ser educado e estar subordinado à beleza do fim (*tou kalou hēneka*), “pois isto é comum às virtudes” (1122b8), ou seja, toda virtude tem um belo fim em vista.

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

A grandeza de espírito

A *megalopsiquia*, examinada no livro IV, capítulo 3 (1123a34-1125a35), que pode ser traduzida por grandeza de espírito ou magnanimidade, explica-se pela figura do homem de altaestima.¹⁵ Aquele que honra o que faz ou que busca a

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

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

honra merecida pelo que faz na justa medida, pois se trata de uma mediedade na busca da honra. Enquanto o homem de grandeza de espírito valoriza o que faz e merece ser valorizado pelo que faz, o presunçoso (*chaunos*), em sua vaidade, valoriza excessivamente o que faz, exigindo mais honra do que mereceria. Já o humilde, que peca pela pequenez de espírito (*mikropsuchos*), valoriza o que faz menos do que merece. Enquanto o humilde não é vil por se diminuir, pois sua opinião apenas o torna pior do que o que ele é atualmente, o presunçoso é vil, pois a suposta falta de percepção de si é maliciosa. Ele é do tipo que vive querendo ostentar o que não é ou o que não tem, apenas para ser admirado ou bajulado. Assim sendo, o homem de grandeza de espírito tem a boa disposição quanto às honras e desonras; enquanto o presunçoso erra por excesso, o humilde, por falta.

Como a honra é o “prêmio” da virtude, ser honrado é como o coroamento de quem é virtuoso. Por isso, o homem de grandeza de espírito é honrado por ser virtuoso e, como diz Aristóteles, ele não pode ser senão um homem bom (1124a25). Ademais, como o homem magnânimo é completamente virtuoso, uma vez que a honra e a grandeza de espírito não existem sem a virtude completa (*aneu aretês pantelous*) (1124a29-30), ele terá a coragem, a temperança e todas as demais virtudes. Com relação ao exame do desejo, neste caso, basta dizer que o magnânimo consegue o perfeito equilíbrio entre a razão e o desejo. Como ele tem a boa disposição para a honra, ele sabe desejá-la como e quando convém. Portanto, ele não tem a honra como finalidade de suas ações, mas sim a própria virtude. Ou seja, ele jamais valorizará a honra acima da própria virtude, o que implica uma constante disciplina e governo sobre o prazer em receber honra. Sendo assim, é evidente que ele possui um prazer moderado em receber apenas aquilo que em verdade lhe pertence, a honra que de fato ele merece (1124a5-8). Por isso, com relação à boa e má fortuna, aos bens e males externos, sendo a honra o maior bem externo, ele não sente nem dor nem prazer excessivos (1124a12-20).

Neste capítulo, Aristóteles surpreendentemente lista todas as qualidades morais do homem magnânimo, que são as mesmas do homem perfeitamente ou completamente virtuoso. Ele assim o faz com tal detalhamento, que não encontramos na descrição das outras virtudes morais; como que nos dando o

mise en scène of Aristotle's doctrine of the *autarkeia* of the *eudaimôn* in the Life of Reason, than a portrait-sketch after the manner of Theophrastus”.

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

A ambição

Quanto ao amor à honra (*philotimia*), examinada no livro IV, capítulo 4 (1125b1-26), não há muito que acrescentar além do que já foi dito sobre a grandeza de espírito, pois ela é como que uma espécie desta virtude; assim como a magnificência o é da generosidade.¹⁶ Enquanto a grandeza de espírito diz respeito a grandes honras, o amor à honra diz respeito a pequenas honras. Trata-se de ter uma boa disposição em relação ao desejo (*orexis*) pela honra, pois “é também possível desejar a honra mais ou menos do que se deve, de onde e como se deve” (1125b8-9). O problema é que os extremos possuem nomes: o amor excessivo à honra (*philotimia*) é chamado de ambição, ou, como costumamos dizer em português, ganância; já a ausência de tal amor denominamos de falta de ambição ou humildade (*aphilotimia*). O meio termo, por sua vez, encontra-se sem nome. Porém, como há extremos, diz o filósofo, deve haver um meio termo e nós elogiamos aquele que deseja a honra ou que tem ambição na medida certa e pelas fontes certas. Em suas palavras:

16 Cf. EN II 7: 1107b24-26.

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

Diante de tal ambiguidade referente à denominação do meio termo, poderíamos designar o meio termo de *ambição própria*.¹⁷ Já o extremo por excesso, que também pode ser chamado de ambição, seria, no caso, melhor designado por ambição imprópria, ou ganância. Com efeito, visto se tratar de uma virtude moral, é preciso haver a educação do desejo por honras. Este deve existir na justa medida, portanto, sempre subordinado ao desejo pelo belo, sendo o verdadeiro ambicioso aquele que ama o belo (*philokalos*), faz o belo e, por isso, é honrado.

A tolerância

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

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

A coragem diz respeito, principalmente, ao enfrentamento da dor na batalha, portanto, ela é uma disposição virtuosa própria ao guerreiro. Já a tolerância ou o bom temperamento diz respeito ao enfrentamento da dor em situações ordinárias relativas aos insultos e ofensas recebidos imerecidamente. Tendo em conta essas duas disposições, podemos inferir que, *grosso modo*, o enfrentamento da dor se refere às dores temíveis, que virão futuramente, ou às dores padecidas injustamente. Diante da dor futura ou iminente, é preciso coragem para enfrentá-la. Diante da dor passada, já sofrida, é preciso ter cólera na boa medida para enfrentá-la, pois é após ter sofrido com um “manifesto desprezo contra si mesmo ou contra alguém próximo, sem que o desprezo seja merecido” (*Ret.* II 2: 1378a32), que a cólera surge enquanto um desejo de vingança.

A pessoa tolerante é aquela que enfrenta a dor sofrida como é preciso, tendo cólera com o que se deve, como, quando, contra quem e por quanto tempo se deve segundo as circunstâncias envolvidas. Por isso, o impulso educado é aquele que é orientado conforme a reta razão. Neste sentido, o filósofo afirma que “a pessoa tolerante quer ser tranquila e não guiada pela emoção, mas pelo que ordena a razão (*hôs an ho logos tazêi*)” (1125b34-35).¹⁸ Trata-se antes de querer ser orientado pela razão e evitar ser guiado pela emoção do que simplesmente saber o que deve ser feito em uma dada situação. O desejo precisa desejar o que diz a razão, o que pressupõe um esforço contínuo para a obtenção e manutenção da disposição mediana (1126b9).

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

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

Quanto ao excesso de cólera, há três tipos de manifestações pelas quais o impulso encontra vazão contrariando a justa medida: o irascível ou colérico em excesso (*orgiloi*); o ressentido ou vingativo em excesso (*pikroi dusdialutoi*) e o de temperamento ruim (*chalepoi*). O irascível encoleriza-se por qualquer motivo, liberando de modo indiscriminado e desorientado o seu impulso, porém seu sentimento colérico extingue-se tão rapidamente quanto começou. O ressentido, por sua vez, retém sua cólera por muito tempo e, quando a libera, por ela ter sido demasiadamente contida, a sua força é tamanha que ela só diminuirá se houver vingança ou, passado certo tempo, se ela tiver sido bem digerida, esquecida, sublimada. Já a pessoa de temperamento ruim consegue ser pior do que o ressentido, pois ele só aplaca a sua cólera com o prazer da vingança ou da punição, ou seja, ele não é capaz de superar a dor sofrida sem que ele não provoque sofrimento em troca e ainda sinta prazer nisso. Por fim, a gravidade moral, como vimos, encontra-se antes no excesso do que na falta de cólera, sendo o acerto a mediedade.

A amabilidade

A disposição para se dedicar ao outro e causar-lhe prazer como convém, examinada no livro IV, capítulo 6 (1126b11-1127a11), por não ter um nome na língua grega, pensamos ser o caso de denominá-la com um termo em nossa língua que parece ser adequado ao caso: a amabilidade.¹⁹ Se as outras disposições eram tendências saudáveis na busca do prazer e no enfrentamento da dor com relação a si mesmo e ao outro, esta disposição, como veremos, tem como objeto exclusivamente o outro, ou seja, ela se refere ao que é agradável na vida em geral (*peri to hêdu en tôi biôi*) (1108a26) e não apenas em situações divertidas, como é o caso do bom-humor, mas, como veremos, no que diz respeito ao outro, portanto, em situações de sociabilidade.

Enquanto o obsequioso ou o excessivamente complacente (*areskos*) exagera em apenas querer dar prazer e jamais provocar dor, mesmo que seja simplesmente por ter prazer em dar prazer, sem ter em vista a obtenção de dinheiro, como faz o bajulador (*kolax*). O beligerante ou quereloso (*duseris*) e o grosso ou

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

intratável (*duskolos*) excedem por não se importarem em provocar dor ao outro ou, simplesmente, por não fazerem questão alguma de serem agradáveis. Como diz o filósofo: “quem excede, se não visa a nada, obsequioso, mas, se visa à sua própria vantagem, adulator; quem está em falta e é desagradável em tudo é um tipo quereloso e intratável” (1108a28-30). O amável ou afetuoso, por sua vez, sabe dar prazer e provocar dor ao outro na justa medida e pelas boas razões. Ele é como um “bom amigo”, diferenciando-se deste por se comportar com a mesma propriedade com os estranhos. Isso significa que esta virtude não pode ser um tipo de amizade, apesar de se aproximar dela no aspecto do zelo ao outro, de querer verdadeiramente o bem do outro.²⁰ Trata-se de “ter em mira o belo e o conveniente (*sumpheron*) para provocar a dor ou o prazer” (1126b29-31); por isso, os impulsos e os apetites direcionados ao outro devem se orientar pelo que é belo e conveniente e não pelo que é simplesmente prazeroso ou doloroso. Em suma, devemos agir e falar de modo agradável ou desagradável tendo em vista o que é belo ou conveniente e não o prazer ou a dor que será provocada no outro. Portanto, a pessoa amável jamais seria agradável por simplesmente agradar, e muito menos por interesse, como faz o bajulador. Quanto a si mesmo, a pessoa amável é capaz de recusar um prazer que seja desonesto, preferindo a dor; quanto ao outro, ela sempre terá em conta quem é ele, diferindo o seu tratamento conforme cada tipo de pessoa. Se causar alguma dor será em vista de um prazer futuro muito maior. Tampouco desejará dar prazer que cause injúria ou prejuízo a si mesmo, ainda que provoque alguma dor não excessiva; o que o distancia

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

da figura contemporânea do altruísta, pois ele não age apenas levando em conta o bem do outro, mesmo que para isso ele tenha que sofrer o que não deveria sofrer. Esta disposição não é senão ter os apetites e impulsos educados quando direcionados ao outro sem desconsiderar a si mesmo.

A sinceridade

Assim como a disposição em ser amável, esta disposição, examinada no livro IV, capítulo 7 (1127a12-b33), também não tem nome. O filósofo apenas nos diz que o seu objeto é a verdade (*peri talêthes*) no que diz respeito às palavras e ações nas relações sociais e que ela se localiza entre duas disposições extremadas, cuja característica é a mentira, a saber: uma em que a pessoa orgulhosamente atribui mais crédito a si mesmo do que deveria e outra que se autodeprecia indevidamente. Tendo em vista que aquele que encontra o meio termo é o homem sincero ou verdadeiro (*alêtheutikos*), sem hesitar, poderíamos denominar a disposição mediana de sinceridade. Mesmo porque, se no livro IV ele diz que ela é anônima, em II 7 é exatamente este nome que Aristóteles lhe atribui: “A respeito do que é verdadeiro, seja dito veraz quem está no meio termo e a mediedade, veracidade (*alêtheia*); a afetação para mais, presunção (*alazoneia*) e que a tem, presunçoso; a para menos, dissimulação (*eirôneia*) e quem a tem, dissimulado” (1108a20-22).

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

comportamentos. Por isso, Aristóteles diz explicitamente que esta virtude não concerne em ser verdadeiro em acordos feitos (*homologiais*), nem onde se exige ser justo, pois este será o objeto de outra virtude: a justiça (1127a33-b4).

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

O bom-humor

O relaxamento (*anapausis*) e a diversão (*paidia*) são necessários para a vida, afinal, não somos capazes de trabalhar sem intervalo. Em *EN* X 6, Aristóteles mostra que a diversão, que é um tipo de relaxamento, não deve ser concebida como o fim último da vida, mas não deixa ser necessária para a vida; mais precisamente, ela é um meio para a realização de uma atividade posterior e não um fim em si mesma (1176b30-1177a3). Por isso, nestes momentos de lazer, é preciso estar bem disposto para fruir de conversas e ações agradáveis, sabendo agradar e divertir na boa medida, sem ofender ou insultar. Esta disposição, examinada no livro IV, capítulo 8 (1127b34-1128b9), pode ser traduzida por bom-humor (*eutrapelos*),²¹ uma vez que o homem que assim se dispõe é bem-humorado na medida certa, ou seja, sabe ser sagaz, de bom tato (*epidexios*), pois tem tino para as boas piadas, sem perder a elegância própria ao homem gentil (*eleutheriôi*), nem a educação ao se divertir. Por outro lado, o excesso na diversão transforma-se em grosseria e ridicularização e é próprio ao tipo bufão (*bômoloxos*) e vulgar (*phortikos*), pois este tipo busca o riso a qualquer preço, mesmo que para tanto coloque a si mesmo em situações ridículas, ou seja ofensivo e constrangedor

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

com os outros. Já o extremo oposto caracteriza-se pelo mal-humorado (*sklêros*), que também pode ser considerado rude, mal-educado, antissocial (*agroikos*), enfim, este tipo é aquele sujeito intratável, incapaz de apreciar uma piada ou se deleitar com algo divertido. Enquanto o bufão busca, sem restrições, o prazer nas brincadeiras, o mal-humorado toma toda brincadeira como uma ofensa. Já o bem-humorado difere sobretudo do bufão ou do zombador por preferir a educação e a gentileza antes do que a piada, o que significa que ele não dirá palavras ofensivas ou fará brincadeiras abusivas para simplesmente se divertir. Como diz resumidamente Aristóteles: “Quanto ao agradável na diversão (*peri to hêdu to en paidiâi*), quem está no meio termo é bem-humorado e o estado, bom-humor; o excesso é a bufonaria e quem o tem, bufão; quem está em falta é um tipo rústico e a disposição, rusticidade” (*EN* II 7: 1108a24-26).

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

O pudor

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

e assim o apreço pela honra vai se instilando em seu caráter.²² Um adulto, por sua vez, que não seja virtuoso e que se controle por pudor será um adulto controlado (*enkratês*). Este certamente não é um bom exemplo, pois nenhum adulto deveria ter de se controlar para não agir erradamente. Ninguém poderia ser dito verdadeiramente corajoso se sua ação for corajosa por medo da desonra e não por amor ao belo. O pudor, portanto, deve existir apenas no momento de formação do caráter, em que o jovem tem de refrear as suas ações vis por medo da desonra. De certo, essa emoção tem um caráter positivo apenas do ponto de vista pedagógico, pois, por constrangimento, o jovem é forçado a enfrentar certos medos, como no caso do corajoso, e agir bem. Em suma, ele é apenas um sentimento provisório que deve ser superado com a aquisição da virtude.

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