
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Kalón, virtude e eudaimonía em Aristóteles

Kalón, virtue and eudaimonía in Aristotle

Francisco José Dias de Moraes*

<https://orcid.org/0000-0002-2166-8048>

Resumo: Meu objetivo principal, no presente artigo, é o de colocar em suspeição a leitura tradicional, segundo a qual haveria, para Aristóteles, uma via privilegiada para a *eudaimonía*, que dispensaria inteiramente a honra e as virtudes éticas: a chamada vida contemplativa. Não se trata de defender uma visão inclusiva da *eudaimonía* em contraste com uma visão dominante ou seletiva, pois não há incongruência ou incompatibilidade entre os livros I e X da *Ética Nicomachea*, se considerarmos o que é dito por Aristóteles na *Política*. A chave para essa leitura é o *kalón*. Como alvo das virtudes éticas e da própria prudência, o *kalón* seria a instância decisiva que viabilizaria a própria *eudaimonía*.

Palavras-chave: Aristóteles, *kalón*, virtude, *eudaimonía*.

Abstract: My main goal, in this article, is to put into question the traditional reading, according to which, for Aristotle, there was a privileged path to eudaimonia, which would entirely dispense with honor and ethical virtues: the so-called contemplative life. This is not about defending an inclusive view of eudaimonia in contrast to a dominant or selective view, as there is no incongruity or incompatibility between books I and X of the Nicomachean Ethics, if we consider what is said by Aristotle in Politics. The key to this reading is the *kalón*. As the target of ethical virtues and prudence itself, the *kalón* would be the decisive instance that would make eudaimonia itself viable.

Keywords: Aristotle, *kalón*, virtue, eudaimonia.

*Francisco José Dias de Moraes é professor do Departamento de Filosofia da UFRRJ. Email: fjdmoares@gmail.com

“Viver é muito perigoso”.
Guimarães Rosa

Palavras iniciais

Ninguém discute o fato de que existe uma relação estreita entre nossos esforços conscientes, nosso modo de viver, e a felicidade. Não é razoável atribuir a felicidade, pura e simplesmente, à sorte, por mais que a chamada boa ou má fortuna interfiram poderosamente em nossas vidas. No entanto, pode ser que, pensando apenas desse modo, estejamos avaliando superficialmente o que significa ser feliz. Se considerarmos que a felicidade consiste em algo como bem-estar e prosperidade, a própria infelicidade soa por demais circunstancial e reversível. É que o sucesso na vida também pode alimentar-se dos insucessos, de modo que, aparentemente, a felicidade estaria sempre ao nosso alcance, bastando considerar as coisas de maneira positiva. Nesse sentido, felicidade seria o mesmo que positividade. Para quem enxerga a vida humana segundo esse prisma voluntarista ou intelectualista, a infelicidade parece algo cada vez mais absurdo, incompreensível. Vivemos o tempo da felicidade como regra de vida e imperativo moral. Assim, as pessoas exigem de si mesmas a felicidade e se culpam por toda eventual infelicidade. Na prática, sem que haja clareza quanto à diferença entre felicidade e infelicidade, é impossível qualquer esforço consequente de formação, que ultrapasse a mera capacitação. Falta o para quê último em vista do qual se deve educar, falta o *télos*. Foi, sem dúvida, a radical despolitização do problema da felicidade que nos levou à situação crítica em que nos encontramos hoje. Por isso, é urgente recuperar para este problema da finalidade última da vida humana a sua dimensão política essencial. Nenhum outro filósofo é mais relevante para esse propósito do que Aristóteles. De fato, em seus tratados éticos e políticos, Aristóteles investiga a *eudaimonía*¹ considerando-a inseparável das virtudes, as quais são estimuladas pelas leis. Ocorre, porém, que mesmo Aristóteles também tem sido lido, ao longo de séculos, de modo a favorecer a despolitização do problema da felicidade, o que foi acentuado por toda uma tradição de comentadores.

¹Optei por não traduzir a palavra *eudaimonía* por felicidade, quando me refiro a Aristóteles, para manter a indicação de uma diferença essencial entre boa vida e bem-estar.

Meu objetivo principal, no presente artigo, é o de colocar em suspeição essa leitura tradicional, segundo a qual haveria, para o Estagirita, uma via privilegiada para a *eudaimonía*, que dispensaria inteiramente a honra e as virtudes éticas: a chamada vida contemplativa. Não se trata de defender uma visão inclusiva da *eudaimonía* em contraste com uma visão dominante ou seletiva, pois não há incongruência ou incompatibilidade entre os livros I e X da *Ética Nicomaquéia*, se considerarmos o que é dito por Aristóteles na *Política*. A chave para essa leitura é o *kalón*. Como alvo das virtudes morais e da própria prudência, o *kalón* é a instância decisiva que viabiliza a *eudaimonía*. Alcançamos primeiramente o *télos* da vida humana na ação não quando fazemos o que é justo, mas quando fazemos o que é justo à maneira dos justos, o que só é possível graças a uma forma de reflexão na qual reconhecemos o nosso *eîdos* ou forma essencial. Afinal, ver o que há de atrativo na ação em si mesma é obra de uma percepção intelectual, mesmo que esta não seja a percepção intelectual característica da vida filosófica. Sem o caráter, temperado pelo *kalón*, sem as virtudes morais como a coragem, seria impraticável conceber uma vida dedicada à contemplação filosófica como uma vida imune à desonra. Se não tememos a infelicidade perene, traduzida em termos de desonra, tampouco somos capazes de orientar nossa vida para a felicidade. Este representa a horizonte político em que o problema da felicidade se coloca para Aristóteles.²

²Não por acaso Aristóteles menciona Sólon, quem considerava ser preciso “ver o fim” para saber se alguém pode ser dito feliz, na parte final do livro I da *Ética Nicomaquéia*. A esse respeito, sempre me comoveu a história de Aristodamos, narrada por Heródoto. Este foi o único sobrevivente dos trezentos de Esparta, que sucumbiram na famosa batalha das Termópilas. Aristodamos e Euritos haviam contraído oftalmia e, por esse motivo, Leônidas, rei de Esparta e comandante do destacamento, os havia dispensado. Euritos, apesar disso, com a ajuda de um hilita, precipita-se no meio da refrega e é morto, enquanto Aristodamos, por fraqueza de alma, sobrevive. Tendo regressado à Esparta, Aristodamos colheu a indignação dos lacedemônios, e foi recebido com o opróbrio e a desonra. Diz Heródoto: “nenhum espartano queria ajudá-lo a acender o fogo de sua casa, nenhum lhe dirigia a palavra, e ele passava pela vergonha de ser chamado “Aristodamos, o covarde”.” (História, VII, 229-231) Mais tarde, na batalha de Platéia, este mesmo Aristodamos mostrou toda a sua bravura, tendo combatido como nenhum outro e morrido no campo de batalha. Mesmo assim, os espartanos lhe recusaram as honras, pois teria procurado a morte tão somente para redimir-se, a fim de livrar-se de um mal irreparável. (História, IX, 71) A história de Aristodamos, tal como narrada por Heródoto, pode ser comparada à covardia de um personagem do filme argentino “Sin retorno”, dirigido por Miguel Cohan (2010), que, amparado pelos pais, e com um futuro inteiro pela frente, como se diz, esconde a sua culpa e deixa que outro seja condenado em seu lugar. Assim como para o espartano, sua desonra é perene e irreversível. Sim, viver é muito perigoso.

O que significa agir com vistas ao belo?

Em diversas ocasiões, especialmente quando trata de caracterizar as virtudes morais particulares, Aristóteles lança mão da expressão “*toû kaloû héneka*” (com vistas ao belo) para determinar um rasgo essencial do agir virtuoso e da própria virtude moral. O corajoso, por exemplo, segundo Aristóteles, suporta e pratica as coisas relacionadas à coragem com vistas ao belo (EN, III, 10, 1115 b 24). Por mais que essa expressão só apareça, diretamente, nesse contexto, há na obra passagens anteriores, que já prenunciam a sua importância decisiva. É o que acontece, por exemplo, logo no livro I, quando Aristóteles trata de estabelecer a *eudaimonía* como o que há de mais final (*teleiότερον*), na medida em que sempre é buscada por si mesma e nunca em vista de algo mais. Por esse motivo, cabe determiná-la como *télos* ou função (*érgon*) do homem: o bem humano propriamente dito. É que, nesta perspectiva, caso buscássemos tudo em vista de outra coisa, a própria busca seria vazia e vã. No entanto, na mesma passagem, Aristóteles menciona também outras coisas que são buscadas por si mesmas e que não coincidem sem mais com a *eudaimonía*. Coisas como honra (*timé*), prazer (*hedoné*), inteligência (*noûs*) e a virtude como um todo (*pasan aretén*), diz ele, também são buscadas por si mesmas (*di’ autá*), pois as buscaríamos mesmo que nada resultasse delas. No entanto, a despeito de serem buscadas por si mesmas, tais coisas também seriam buscadas em favor da *eudaimonía* (*tês eudaimonías chárin*), pois por meio delas supomos que seremos felizes. (EN, I, 7, 1097 b 1-6) É muito significativo que Aristóteles empregue a palavra *chárin* (em favor de), com função preposicional, e não a preposição “*diá*” (por causa de). Isso sugere que a *eudaimonía* não está sendo vista como o resultado de nossos esforços diretos, em chave meritocrática, como um prêmio ansiado, mas antes como um estado com que somos agraciados³: “ninguém louva a *eudaimonía* como louva a justiça, mas antes a “enaltece” (*makarízei*) como algo divino e melhor” (EN, I, 12, 1101 b 25-27). Haveria, assim, certos bens que não podem ser buscados como meios e sim como fins, por mais que estes não coincidam com o mais final dos bens. Não faz sentido, por exemplo, abdicar da honra em prol da riqueza, mas faz sentido abdicar da riqueza em prol da honra. Da mesma forma, ninguém escolheria viver sofrendo ou em estado demencial, mesmo que pudesse dispor dos maiores tesouros do mundo. Por fim,

³A palavra *charín* significa, literalmente, favor, graça.

também a vida virtuosa, a vida na qual viceja a forma mais perfeita e durável de amizade⁴, não pode ser um simples meio para a *eudaimonía*, o que a torna, neste sentido, inegociável. Neste último caso, o que não é negociável manifesta o *kalón*, o belo, numa certa diferença e tensionamento com o bem, uma vez que este tende a ser tomado como útil e vantajoso⁵. A preocupação com a saúde, por exemplo, pode ser nuançada e até relativizada, tendo em vista outros objetivos mais prementes, mas o *kalón*, que se manifesta em determinada situação, em forma de ação ou omissão, não admite nenhum tipo de relativização. Por isso, o homem digno de louvor não é dito simplesmente “bom”, mas “belo e bom” (*kalós k’agathós*), no sentido preciso de que ele não cuida apenas e tão somente do que é verdadeiramente útil e vantajoso para si. Não por acaso, logo depois de definir a virtude moral, no capítulo 6 do livro II da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles afirma que a virtude, “pela fórmula que exprime a quiddidade, é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice.” (EN, II, 6, 1107 a 5) Ou seja, a definição da virtude moral não leva em conta apenas o distanciamento do que é nocivo e prejudicial, como se o bem significasse sobretudo o útil, um manter-se equilibrado e distante dos extremos indesejáveis para mais ou para menos, mas também e sobretudo o “inútil”, no sentido do que é buscado ou rejeitado por si mesmo e enquanto tal. Daí que repudiar certas ações e certas emoções em si mesmas, tais como a inveja, o roubo e o assassinato, seja próprio do virtuoso, já que tais ações e emoções são todas elas vinculadas ao que é vil (*phaûlos*), não admitindo meio-termo. (EN, II, 6, 1107 a 5-26) Ora, o vil é o contrário do belo (*kalón*), mas não necessariamente o contrário do vantajoso, e o virtuoso, como diz Aristóteles em outra passagem, escolhe por deliberação as coisas “por si mesmas” (*di’ autá*), o que lhe confere uma inteireza no rejeitar e no buscar. (EN, II, 3, 1105 a 33). Nesse sentido, Aristóteles abandona o esforço socrático de estabelecer que sempre e inequivocamente agir virtuosamente equivale a buscar o que é vantajoso para si mesmo, como se só pudéssemos praticar o mal por ignorância, e rejeita, ao mesmo tempo, a tese de que a virtude seja ciência. A esse respeito, é digno de nota que no livro VI da *Ética Nicomaquéia*, livro reservado às virtudes dianoéticas ou intelectuais, Aristóteles releve certa capacidade

⁴Refiro-me, evidentemente, à amizade por virtude, trabalhada por Aristóteles no livro VIII da *Ética Nicomaquéia*, no início do qual podemos ler: “De fato, ninguém deseja viver sem amigos, mesmo dispondo de todos os outros bens.” (EN, VIII, 1, 1155 a 5)

⁵Ética Eudêmia, 1249 a-b.

intelectual, inteiramente distinta da ciência (*epistéme*), que consiste em ser capaz de executar e de atingir tudo quanto diga respeito a um certo objetivo suposto. Se o objetivo é vil, a capacidade é ardil, se é belo, ela é louvável. No primeiro caso, temos o ardiloso (*panourgós*), no segundo caso, o prudente (*phrónimos*).⁶ Por se assemelharem, relativamente à eficácia no executar e atingir os meios adequados aos objetivos visados, é comum dizer-se que os prudentes são hábeis e ardilosos. (EN, VI, 12, 1144 a 27-28) Porém, o traço comum da eficácia, que poderia sugerir proximidade ou mesmo identidade entre o prudente e o ardiloso, revela, na verdade, uma distância de essência entre essas duas habilidades, entre esses dois tipos ou caracteres humanos, da mesma forma que são inteiramente distintos o soldado cidadão e o mercenário, caracterizados por Aristóteles no contexto de discussão sobre a virtude da coragem. De fato, se a coragem consiste em ser corajoso diante da morte: o pior dos males, o mercenário simula o corajoso, mas foge do perigo tão logo este se avizinha, enquanto o soldado cidadão prefere a morte à desonra, sendo capaz de morrer sustentando o seu posto. Essa diferença, contudo, não impede Aristóteles de afirmar que talvez o mercenário, que “troca a vida por pequenos ganhos”(EN, III, 12, 1117 b 20), seja melhor soldado, em termos de vantagem na guerra, do que o soldado cidadão. Ou seja, o vantajoso não coincide, de forma alguma, com o belo, embora não seja correto afirmar, em contrapartida, que buscar o belo seja necessariamente desvantajoso. Mais adiante analisaremos a virtude da coragem e o que significa, concretamente, neste caso, agir com vistas ao belo.

O *kalón* e o *eîdos* humano

Segundo o caminho que estamos percorrendo, nossa hipótese fundamental para tentar elucidar o significado da expressão “com vistas ao belo”, assumida como a marca da virtude enquanto tal, é a de que, por seu intermédio, Aristóteles pretende enfatizar que o nexos entre virtude e *eudaimonía* só se efetiva e se torna relevante quando a ação praticada deixa de visar pura e simplesmente ao útil e vantajoso e passa a ser buscada por uma qualidade inerente à própria ação. A *eudaimonía* reside na autossuficiência da ação buscada

⁶Em *Ética Eudêmia*, II, 3, 1221 a 12 e 36-37, a prudência figura como virtude, cujos vícios extremos para mais e para menos seriam, respectivamente, o ardil e a estultícia. O ardiloso equivale à injustiça inteira, à medida que busca de todos os modos ter mais do que merece em todas as circunstâncias. Cf. Bodéüs, R. “Virtude acabada e vício acabado”, *Analytica*, v.8, n.2, 2004, p. 77-91.

por si mesma, independentemente daquilo que venha a resultar dela. Não se trata de adornar, artificialmente, certas ações com uma qualidade estética, para assim melhor recomendá-las e propagandear-las, sedimentando uma forma de dominação velada, subreptícia. Não se trata de produzir corpos dóceis, domesticando os indivíduos, ideologicamente, para melhor servirem às finalidades do Estado. Trata-se antes de reconhecer e de favorecer um modo de vida que não floresce naturalmente, o único capaz de alcançar plena autossuficiência. Trata-se, pura e simplesmente, de alcançar, na ação, o *eîdos* humano, já que este não está dado de antemão, a não ser de modo potencial. (EN, II, 1, 1103 17) É evidente, para Aristóteles, que essa plena autossuficiência e a própria *eudaimonía* dependem, em primeiro lugar, de os homens que se dedicam à vida ativa se encontrarem livres da necessidade. Daí o reconhecimento da importância dos bens exteriores e mesmo de certa colaboração da fortuna. (EN, I, 8, 1099 a 31) No entanto, todas essas condições assumem, para Aristóteles, um caráter meramente instrumental. São condições necessárias, mas nunca suficientes para a *eudaimonía*, que está longe de poder ser equiparada ao bem-estar. A *eudaimonía* reside antes no ócio (EN, X, 7, 1177 b 4) e na vida que a pessoa leva, melhor dizendo, numa forma de vida “ociosa”, “contemplativa”⁷, entenda-se, numa forma de vida ativa não condicionada pela necessidade e pela utilidade, que alcança estabilidade e acabamento na virtude. Algumas passagens da *Política* são esclarecedoras a esse respeito:

A vida política e a vida filosófica: eis as duas formas de vida humana que parecem preferir os homens mais zelosamente voltados para a virtude, tanto no passado quanto no presente. (Política, VII, 2, 1324 a 29-32. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, ligeiramente modificada)

Tampouco está de acordo com a verdade que se tenha de louvar mais a inatividade do que a atividade, porque a felicidade implica ação, e é no agir justo e prudente que se consuma o fim de muitos atos nobres (*kalôn*). (Política, VII, 3, 1325 a 31-33.)

A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático unicamente o pensamento que visa o resultado obtido pela ação. São muito mais práticos a contemplação e o pensamento, pois têm o fim em si próprios e exercitam-se por si próprios. O bem agir (*eupraxia*) é um fim, e por isso mesmo é atividade. Daí o dizer-se que agem em sentido pleno os

⁷“A *eudaimonía*”, diz expressamente Aristóteles, “é uma certa forma de contemplação (*theoreîn*)”. EN, X, 8, 1178 b 32.

indivíduos que dirigem as atividades, ainda que exteriores, pela inteligência. (Política, VII, 2, 1325 b 17-23.)

Nas passagens acima citadas, política e filosofia correspondem a formas de vida distintas, que, não obstante, possuem em comum o aspecto relevante de se oferecerem como formas de vida privilegiadas aos homens mais apegados à virtude. Salta aos olhos a conexão dessas formas de vida com o *kalón*, pois nelas a vida ativa alcança seu pleno florescimento, sendo desejada por algo intrínseco a ela própria, e não em decorrência dos seus resultados proveitosos.⁸ Também no livro I da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles reconhece que há apenas dois modos de vida condizentes com o *eîdos* humano: o modo de vida político (*bíos politikós*) e o modo de vida teórico ou filosófico (*bíos theoretikós*), uma vez que o chamado modo de vida apazível (*bíos apolaustikós*), embora seja aquele preferido pela multidão, nada possui que torne os homens diferentes dos animais irracionais, que vivem pastando, seja no cocho seja no campo, ao ar livre. (EN, I, 5, 1095 b 16) A rejeição unilateral do modo de vida apazível, que identifica a *eudaimonía* com o prazer (*hedoné*), não implica, de forma alguma, em desconsiderar ou banir o prazer, como se se tratasse de um mal. O que Aristóteles busca evidenciar é que esse modo de vida é incapaz de alcançar o *eîdos* humano, tornando os indivíduos que se entregam a ele, sejam de condição escrava, sejam homens ricos e poderosos, indiscerníveis dos animais. No fundo, buscar incondicionalmente o prazer torna os homens essencialmente escravos, pouco importando, desde essa perspectiva, as condições materiais de vida. Ora, por mais que um escravo viva longamente uma vida de prazeres, nem por isso sua vida seria desejável em si mesma. No caso, seria justamente o *kalón* e apenas ele o que torna a vida humana desejável em si mesma, ainda que esta vida seja atravessada por circunstâncias adversas. Aristóteles chega a sustentar, a esse respeito, que jamais o humano feliz (que no caso é manifestamente o virtuoso) pode tornar-se desgraçado, desonrado (*áthlios*), embora não possa ser dito bem-aventurado (*makários*) alguém que tenha sofrido as vicissitudes de um Príamo. (EN, I, 10, 1101 a 7) Em uma só frase, é realçada a autossuficiência da existência virtuosa, que, enquanto tal e em si mesma, não pode ser alcançada por nenhuma desonra, sem que isso implique em ignorar a precariedade da condição humana, que não consegue manter a sua

⁸Aristóteles chega a dizer que a *sophía* e a *phrónesis* são dignas de escolhas por si mesmas, por serem as virtudes, respectivamente, das partes científica e calculativa da alma. EN, VI, 12, 1144 a 1.

bem-aventurança em determinadas circunstâncias de extrema adversidade. É exatamente porque não podemos ter ao nosso dispor as circunstâncias contingentes e acidentadas, que a virtude, orientada pelo *kalón*, representa a firmeza sustentadora da boa vida, tal como aquele mastro ao qual voluntariamente Ulisses pede para ser amarrado, a fim de que ele e seus companheiros não sejam arrastados para a ruína⁹.

Não sendo ciência a virtude e sendo o saber, isoladamente, incapaz de comandar os desejos e as emoções, resta a Aristóteles destacar o papel do hábito para o desenvolvimento das virtudes morais. De fato, enquanto as virtudes morais se originam do hábito, as virtudes intelectuais, como a arte e a prudência, a ciência e a sabedoria filosófica, têm origem no ensino e na experiência. É que não basta ter consciência de que determinada coisa é boa para que a busquemos diligentemente. Pode até ser, como prova o fenômeno da incontidência, que os desejos intensos e as emoções suspendam, momentaneamente, a nossa capacidade de deliberar prudentemente, como mostra o exemplo dos companheiros de Ulisses na ilha de Hélio¹⁰. Por isso, diz Aristóteles, cabe aos governantes “tornar bons os cidadãos, inculcando-lhes hábitos, e este é o intento de todo legislador; malogram os que não o fazem bem, e nisto difere a constituição boa da má.” (EN, II, 1, 1103 b 4-6) A finalidade da lei, segundo nos diz Aristóteles, não consiste, precipuamente, em evitar que crimes sejam praticados e que os cidadãos, espicaçados pela cobiça incontida de obter mais do que lhes é devido, ou seja, pela *pleonexía*, entredevorem-se mutuamente. Fosse assim e não haveria necessidade alguma dos hábitos e da virtude, bastando o rigor da lei e um forte aparato policial, amparado por um sistema eficaz de vigilância permanente. A finalidade da lei consiste antes na promoção das ações virtuosas. A lei promove a virtude e interdita os vícios.

A lei ordena fazer os feitos do homem corajoso (como não abandonar o posto nem fugir do inimigo, nem jogar fora as armas), assim como os feitos do temperante (como não cometer adultério nem usar de violência), e os feitos do homem tolerante (como não esbofetear nem insultar); e, similarmente, a lei ordena fazer os feitos também segundo as outras virtudes e proíbe os vícios, procedendo corretamente a que

⁹Que o herói tape com cera os ouvidos de seus comandados, mas deixe os seus próprios destampados, é um detalhe revelador. No fundo, por não serem capazes de comandar a si mesmos, por não se orientarem pelo *kalón*, os companheiros de Ulisses só conseguem ser salvos deixando-se comandar por ele. O episódio do canto das sereias encontra-se no canto XII da Odisseia.

¹⁰Episódio que se segue ao anteriormente mencionado no canto XII da Odisseia, que demonstra a imprudência dos companheiros de Ulisses, os quais se fazem valer da força numérica para cometerem indignidades a fim de saciarem seus apetites. O episódio prenuncia claramente as críticas de Platão à democracia.

é estabelecida corretamente, mas de modo pior a que é improvisada. (EN, V, 3, 1129 b 20)

Não é o temor de termos a nossa própria vida destruída de forma violenta e a nossa propriedade violada, tal como pensava Hobbes, o que faz com que os cidadãos se mantenham unidos em torno da legalidade, mas a possibilidade de realizarem belas ações, que ultrapassem a mediocridade de uma vida entregue à mera sobrevivência.¹¹ Apostar na violência estatal e no incremento do medo como as únicas formas de evitar a barbárie é algo tão irracional quanto tentar impedir que crimes sejam cometidos autorizando que se cometam crimes e tentar assegurar a justiça por meio do atropelo da lei. Nesse sentido, o belo constitui o verdadeiro espírito da lei, o que não impede que, circunstancialmente, ela, a lei, se revele incapaz de promovê-lo. A crítica de Aristóteles à *República* de Platão, no livro II da *Política*, reflete a total impossibilidade de garantir a paz e a coesão social por meio de uma casta supostamente “bem treinada e bem disciplinada” de governantes armados, mesmo que estes sejam proibidos de possuírem propriedade e de constituírem família, recebendo, ainda por cima, educação filosófica. É que tais governantes, vivendo de forma tão destacada dos demais, não deixariam de ser percebidos, na prática, como uma verdadeira “tropa de ocupação” (*phrouroi*). (*Política*, II, 2 1264 a 26)

A insuficiência da honra como *télos* da vida política

A autossuficiência que constitui a marca essencial da *eudaimonía* parece, no entanto, não encontrar sua plena expressão na vida política, ao menos tal como esta é ordinariamente vivenciada. Ao mesmo tempo em que reconhece a honra (*timé*) como o *télos* da vida política, Aristóteles considera que isto seria por demais superficial para ser o que cabe entender como a meta ou o alvo preferencial da existência humana. É que a honra depende mais de quem a concede do que de quem a recebe, não sendo, por isso, inerente à ação em si mesma, mas antes uma espécie de prêmio ou de resultado exterior. A honra é uma forma de reconhecimento, que corresponde, em contexto político, à glória alcançada pelo herói graças a seus feitos em batalha, assim como também pelo atleta nos jogos

¹¹“Uma cidade é uma comunidade de famílias e de vilas reunidas em torno de uma forma de vida perfeita e autárquica, isto é, para nós, de uma forma de vida bela e feliz (*eudaimónos kai kalôs*). Por conseguinte, a comunidade política existe em favor do praticar belas ações (*tôn kalôn praxeon chárin*), e não em favor da mera vida em sociedade, do mero conviver (*suzên*).” (*Política*, III, 1280 b 39- 1281 a 2)

olímpicos. Trata-se, precipuamente, do “renome”, vulgarmente entendido como “fama”, que se traduz em honrarias concedidas, por vezes, na forma de cargos públicos, prêmios ou mesmo de recompensa pecuniária. Os altíssimos salários pagos hoje em dia a jogadores de futebol e a atletas de outros esportes, bem como a celebridades em geral, demonstra o quanto esse tipo de honra é extremamente barata. A própria riqueza é vista como uma forma de honra, já que as pessoas ricas pretendem ser honradas com base na riqueza, o que costuma ser causa de sedições. (*Política*, V, 3, 1304 a 34) É muito evidente, em contrapartida, a presença do ideal guerreiro e do atleta como paradigmas da reflexão filosófica aristotélica sobre a virtude¹². Estas formas de vida, de fato, prezam, acima de tudo, a atividade, a ação, por sua qualidade intrínseca, por sua grandeza, buscando ativamente a honra e evitando a desonra¹³. Haveria, assim, um tipo de honra equiparável ao *kalón*, e que encontra a sua mais característica expressão na coroa de louros concedida aos vencedores dos jogos olímpicos. Por isso, já que a honra entendida como recompensa pecuniária e como prêmio é algo por demais superficial e vulgar, cabe identificar um tipo de honra mais condizente com a autossuficiência da *eudaimonía*. Como demonstra o exemplo do magnânimo, mencionado por Aristóteles, é perfeitamente possível desdenhar a honra em sentido vulgar e não admitir a desonra, por mais poderosas que sejam a calúnia e a difamação. Segundo Aristóteles, são tipos magnânimos Sócrates, Aquiles e Antifonte¹⁴. Quem age assim busca a fama duradoura, a glória sempre renovada dos mortais (*kléosaénaonthnetôn*), nas palavras de Heráclito¹⁵. Por fim, Aristóteles nega que as honrarias sejam, verdadeiramente, o *télos* perseguido pelo *bíos politikós*, já que aqueles que se dedicam a esse modo de vida parecem buscar a honra a fim de persuadirem a si mesmos

¹²Para mencionar duas apenas duas passagens eloquentes: EN, I, 8, 1099 a 4-7; EN, III, 12, 1117 a 35 – 1117 b 6.

¹³Sinal do vínculo estreito entre esporte e honra, que permanece vigente, é o descrédito em que caíram recentemente alguns jogadores de futebol flagrados em situações de manipulação de situações de jogo combinados com sites de aposta, bem como no uso de substâncias proibidas e que aumentam seu desempenho.

¹⁴ Cf. Segundos Analíticos, II, 13 e Ética Eudêmia, III, 5.

¹⁵ “Uma coisa a todas as outras preferem os melhores: a glória sempre brilhante dos mortais; a multidão está saturada como o gado.” DK 29, trad. Emmanuel Carneiro Leão. Vale lembrar também, a esse respeito, as palavras daquele solitário, discípulo de Heráclito, que viveu na Alemanha do século XIX: “E todo aquele que deseja a glória tem que despedir-se a tempo da honra e exercer a difícil arte de, no tempo certo, - ir-se embora. É preciso cessar de deixar-se comer quando se é mais saboroso: isto sabem aqueles que desejam ser longamente amados.” NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 70.

de que são bons¹⁶. Buscam, de fato, ser honrados pelos prudentes e por aqueles que os conhecem, o que evidencia que desejam ser honrados com base na própria virtude. (EN, I, 5, 1095 b 27)

De modo geral, Aristóteles admite que a ação virtuosa é prazerosa, ao menos para o virtuoso. Mais ainda, reconhece que o prazer ele próprio opera como uma espécie de marca ou sinal distintivo dos indivíduos virtuosos, já que estes - diferentemente dos continentais, que praticam belas ações ouvindo a razão, mas não se alegram com as ações praticadas - sentem prazer justamente ao praticarem as ações justas e virtuosas. Podemos reconhecer, perfeitamente, que o esforço, de início penoso, possa tornar-se algo doce e desejável, por intermédio do hábito, aos que se aplicam em exercitar-se. Uma vez mais, o exemplo do atleta é bastante elucidativo. Da mesma forma, diz Aristóteles, a prática reiterada de ações virtuosas gera, no agente, uma disposição correspondente, uma *héxis*, que torna prazerosa a sua prática. Quem tem o hábito de exercitar-se sente genuíno prazer em fazer exercícios físicos, o mesmo podendo ser dito de quem tem o costume de fazer jejum. Já a falta de hábito, em contrapartida, torna uma simples caminhada algo extremamente penoso e sacrificante, assim como um jejum prescrito para um exame de sangue. Por conseguinte, pelo nexo entre prazer e virtude, favorecido pelo hábito, torna-se perfeitamente plausível supor que a *eudaimonía* seja ela própria a atividade da alma segundo a virtude, o que não seria o caso se o agir em conformidade com a virtude fosse algo intrinsecamente penoso. Daí que Aristóteles não tenha nenhuma dificuldade em tomar como indício de nossas disposições, sejam elas virtudes ou vícios, o prazer ou a dor que sobrevém às nossas ações. Nesse sentido, quem sofre ao praticar uma determinada ação justa ou quem só cede determinado bem à contragosto não pode ser dito nem justo e nem generoso, embora pratique, ao fim e ao cabo, um ato de justiça ou de generosidade. Sobre prazer e dor como indícios de vício ou de virtude Aristóteles diz expressamente que:

Deve-se tomar como indício das disposições o prazer ou dor que sobrevém às nossas obras: é temperante quem se abstém dos prazeres corporais e se alegra disso mesmo, ao passo que quem se apoquentava com isso é intemperante; quem suporta as coisas

¹⁶ Buscar a honra não seria assim ambicionar, de maneira vaidosa, colecionar honrarias, muito menos teria algo a ver com o desejo mesquinho de enriquecer “com base nos próprios méritos”, o que hoje representa o ideal de vida para os que não conseguem imaginar nada mais excelente para si mesmos do que bem-estar e segurança.

temíveis e se alegra, ou pelo menos não se aflige, é corajoso, ao passo que quem se aflige é covarde. Com efeito, a virtude moral diz respeito a prazeres e dores – por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abtemos das ações belas. (EN, II, 2, 1104 b 4-11. Trad. Marco Zingano)

É importante notar que são mencionadas duas espécies de prazer e duas espécies de dor: o prazer e a dor sobrevenientes, por assim dizer, e o prazer e a dor que operam como causas das ações e das omissões. Para ficarmos no prazer, há o prazer que sobrevém a uma ação temperante de abster-se de determinados prazeres e há o prazer que estimula um agente, seja ele intemperante ou incontinente, a praticar uma ação vil. Pode ser prazeroso renunciar a um prazer, caso semelhante renúncia seja acompanhada de uma reflexão sobre o caráter nocivo, inconveniente, grosseiro ou mesmo vil da ação a qual se vincula o prazer. O incontinente, por exemplo, não reflete sobre a ação que está prestes a realizar, já que sua capacidade avaliativa é suspensa pela expectativa do prazer imediato. Ocorre, porém, que, em seguida, muito frequentemente, se arrepende, tão logo tenha condições de refletir a respeito. Por isso, Aristóteles diz que nós elogiamos, no homem que se controla e no incontinente, a razão e a parte racional da alma, “pois ela exorta corretamente às melhores ações.” (EN, I, 13, 1102 b 16) Por sua vez, o intemperante julga que está em seu direito ao buscar sempre e em toda a parte o prazer, sendo irrelevante se tal prazer se revela indissociável da vileza ou do que é nocivo. Em ambos os casos, o prazer atua como causa da ação¹⁷ e a razão ou capacidade reflexiva ora é suspensa momentaneamente, como no caso do incontinente, ora se encontra irremediavelmente corrompida e segue a reboque, tratando de justificar “cinicamente” a ação. Assim como o prazer gera ações vis, depreende-se também que a dor cause omissões igualmente reprováveis, quando a ação recomendada está associada à dor. Crianças e avarentos são incapazes de renunciar ao que estão apegados e assim perdem a oportunidade de compartilhar os bens que possuem.

O *kalón* e a virtude da coragem

O exemplo do temperante se coaduna perfeitamente com a visão geral, assumida por Aristóteles, de que as ações virtuosas, assim como a própria virtude, por serem prazerosas,

¹⁷Aristóteles trata mais detidamente do fenômeno da incontinência no livro VII da *Ética Nicomaquéia*. A passagem na qual admite que tanto o incontinente quanto o intemperante são movidos pelo prazer, embora de maneiras distintas, encontra-se em EN, VII, 8, 1150 b 29 ss.

estão em relação direta com a *eudaimonía*. Para o virtuoso, a ação é em si mesma prazerosa. O virtuoso experimenta viva alegria ao perceber-se em sintonia com o *kalón*, mesmo que tenha que suportar adversidades. Renunciar a certos prazeres não implica em sofrimento para o temperante, já que os próprios prazeres do corpo, nele, não colidem com o *kalón*. No entanto, será que o mesmo pode ser dito da coragem e do corajoso? Se a coragem se relaciona necessariamente com o temível, haveria uma forma de assimilá-lo por completo, para que este não venha a constituir um óbice incontornável ao prazer? Na passagem acima citada, o próprio Aristóteles reconhece que o corajoso, ao suportar as coisas temíveis, pode não se alegrar. Que o corajoso não se aflija diante do temível não significa que ele se regozije. Afinal, suportar o que é temível sem se afligir não equivale, de forma alguma, a experimentar prazer com aquilo que nos ameaça. Nada na concepção de virtude aristotélica recomendaria a máxima: “viva perigosamente!”, que, decerto, soaria “bárbara” a seus ouvidos. Por outro lado, tampouco cabe atribuir a Aristóteles a pretensão de uma indiferença ou insensibilidade à dor e ao prazer como estado de alma correspondente à virtude, preconizado pelo ideal da *apátheia*.¹⁸ Se a coragem é coragem diante do verdadeiramente temível, cabe ao corajoso sentir efetivamente medo, o que sempre representa algo penoso. O corajoso está, em certa medida, impossibilitado de sentir prazer. Desse modo, a virtude da coragem parece contradizer o esquema geral de Aristóteles segundo o qual o ser virtuoso deixa-se reconhecer no prazer com a ação. (EE, II, 10 1227 b 5) É o que o próprio Aristóteles admite ao afirmar que “não é em toda virtude que subsiste o atuar prazerosamente, já que (no que diz respeito à coragem) este só comparece quando a atividade alcança o seu fim.” (EN, III, 12, 1117 b 15) Nesta última parte do artigo, examinaremos o belo na virtude da coragem e confrontaremos algumas soluções apresentadas, recentemente, por alguns comentadores, que nos parecem insatisfatórias, seja por acabarem dissolvendo a ética aristotélica na ética estoica e, finalmente, numa espécie de deontologia kantiana suavizada, seja por reconduzirem o *kalón* à ideia do bem platônica.

Sem o temível, diz Aristóteles, não haveria a virtude da coragem. A coragem supõe a existência de coisas verdadeiramente temíveis e a possibilidade de não se deixar dominar pelo medo. O arrojo e o medo, assim como o temível propriamente dito, constituem o

¹⁸Ética Eudêmia, 1228 b 27ss.

território e o país da coragem. Como diz Aristóteles: “A respeito de medos e arrojos, a mediedade é a coragem.” (EN, II, 7, 1107 b 1) O louvor atribuído ao corajoso diz respeito ao arrojo de enfrentar o verdadeiramente temível. Semelhante arrojo, no entanto, não se confunde com certa insensibilidade ao medo, a qual, no fim das contas, perderia qualquer critério no que diz respeito ao que realmente é o caso de enfrentar e o que não é o caso. Quem excede no arrojarse e está em falta no ter medo é temerário, quem excede no ter medo e está em falta no arrojarse é covarde. (EN, II, 7, 1107 b 3) O corajoso é alguém que sente medo adequadamente, o que não o impede de arrojarse. O medo possui certa precedência sobre o arrojarse, já que é graças a esta emoção (*páthos*) que nos é possível descobrir o temível e avaliá-lo. Sem sentir medo não podemos sequer estar diante do que nos ameaça. A partir do medo, o corajoso é aquele que reflete sobre o temível e age com vistas ao belo. As palavras de Péricles em louvor dos atenienses mortos em batalha, reportadas ou recriadas por Tucídides em sua famosa oração fúnebre, dão a medida do que se deve entender por coragem genuína. Arrojar-se ao temível sem refletir não é característico do corajoso.¹⁹ Porém, o que caberia propriamente temer? A respeito de que coisas o temor revelaria o corajoso? O que tememos, em geral, são os males. Há muitos males dignos de temor, mas também há os que não merecem ser temidos, embora, nem por isso, deixem de ser males. Pobreza e doença, por exemplo, são males, mas temê-los seria algo indigno. Quem teme a pobreza, podemos supor, tende a apegar-se em demasia aos próprios bens e a praticar coisas vis a fim de evitá-la; quem teme adoecer, por sua vez, se aflige frequentemente sem nenhuma razão, como se o simples ficar doente fosse motivo de vergonha. Por outro lado, ser destemido em relação a essas coisas não constitui o corajoso, assim como não é corajoso “quem se lança a bravatas quando está prestes a ser açoitado.” (EN, III, 9, 1115 a 23) Já a desonra, nossa e de nossos familiares e amigos, e a morte – não qualquer morte, mas a que nos ameaça com a forma definitiva de desonra - não somente é preciso como também é belo temê-las. No fundo, trata-se aqui tão somente da ameaça da

¹⁹Segundo Péricles/Tucídides, a coragem resulta antes da maneira de viver do que da compulsão das leis. Os atenienses não se perturbam antecipando desgraças ainda não existentes, vivendo “despreocupados”. Por outro lado, decidem por si mesmos as questões públicas, na crença de que não é o debate o empecilho para a ação, mas o fato de não estar esclarecido antes de chegar a hora da ação. São ousados para agir, mas gostam de refletir sobre os riscos que pretendem correr. Para os outros, porém, ousadia significa ignorância e reflexão traz hesitação. (HGP, II, 39-40)

desonra, já que, segundo Aristóteles, a morte por naufrágio ou por doença não ensejam ocasião para a coragem.

A respeito de que coisas temíveis, então, é-se corajoso? Não seria a respeito das que o são grandemente? Ninguém outro que o corajoso, afinal, suporta de modo mais firme as coisas terríveis. A morte é o que há de mais temível, pois é um limite e nada mais parece ser bom ou mau para quem está morto. Contudo, parece que o corajoso tampouco diz respeito à morte em qualquer situação, como a morte no mar ou por doenças. Em que situações de morte, então, se dá a coragem? Não seria naquelas em que morrer é o mais belo? São mortes deste tipo as que ocorrem na guerra, pois nelas se dá o perigo maior e mais belo. As honras cívicas e as oferecidas pelos monarcas são concordes a estas opiniões. Dir-se-ia propriamente corajoso, então, o homem sem temor quanto à bela morte e a tudo o que torna iminente a morte; são sobejamente deste tipo as situações de guerra. (EN III, 9 1115 a 25-35. Trad. Marco Zingano)

Seria uma leitura apressada supor que, para Aristóteles, a coragem como virtude só seria possível do campo de batalha.²⁰ Mesmo não sendo um pacifista, nos moldes atuais, Aristóteles tampouco pode ser dito um entusiasta da guerra.²¹ A passagem acima citada se refere a uma possibilidade extrema que torna possível a emergência da verdadeira coragem. Trata-se da morte compreendida, ao mesmo tempo, como o pior dos males e como o mais belo perigo. A morte não é aqui nenhuma libertação, como o era para Platão, já que, para quem está morto, não há mais nada que seja bom ou mau. A *apátheia* não seria nem factível e nem desejável. Aristóteles claramente dispensa qualquer veleidade de uma vida melhor após a morte para o sábio que, em vida, exercitou continuamente o morrer.²² No entanto, a morte pode cumular de vergonha, de maneira definitiva, o morto, e assim trazer desonra para os seus, o que implica também as gerações futuras, por debilitar os compromissos mais poderosos celebrados entre os vivos.²³ Toda promessa, em sentido forte, compromete para além da própria vida o promitente. No fundo, trata-se de saber se cada um está disposto a colocar a sua vida em jogo para salvar o que é mais caro à vida em comum, algo que a filósofa Hannah Arendt chamou de amor e responsabilidade pelo

²⁰No chamado tratado da amizade, por exemplo, em EN IX 4 1166 b 10, Aristóteles afirma que certas pessoas, por covardia e preguiça (*dià deilian kai argían*), deixam de praticar o que parece ser o melhor para eles.

²¹São frequentes as passagens nas quais o Estagirita sustenta que a guerra é feita com vistas à paz. Por exemplo, em sua análise crítica do modo de vida espartano, em Política VII 1334 b 5 ss, Aristóteles sublinha com clareza o erro gigantesco de reduzir a cidadania ao esforço de conquista e aos preparativos para a guerra.

²²PLATÃO. Fédon, 67 e.

²³Mesmo a existência dos antepassados, diz Aristóteles, ao que tudo indica, seria afetada: “A crença de que a felicidade dos mortos não é afetada de forma alguma pelas vicissitudes de seus descendentes e amigos em geral parece contrariar o espírito da amizade e as opiniões geralmente aceitas.” EN, I, 9, 1101 a 22-24.

mundo.(ARENDR, 2007, p.247) Quem sustenta o próprio posto, diante da possibilidade extrema da morte, mostra que preza acima de tudo os votos feitos entre os vivos, “para que uma imagem não permaneça apenas imagem.”²⁴ É por demais eloquente o comportamento de Sócrates diante do tribunal ateniense que o condenará à morte, tal como o descreve Platão. Ao sustentar seu posto de filósofo diante da ameaça de condenação à morte, Sócrates reconhece e acolhe o belo perigo, à medida que recusa qualquer saída para a sua situação que não seja a absolvição das acusações que lhe foram assacadas. Em sua defesa, Sócrates estava apenas assumindo a atitude esperada em relação a qualquer cidadão, qual seja, a de manter o seu posto e não fugir às carreiras diante do perigo de morte.²⁵ Assim, não é somente em situações de guerra, em batalha, que a coragem pode se manifestar, embora não seja menos verdadeiro dizer que a ausência de situações nas quais somos convocados a afirmar os votos feitos entre os vivos torne a essência da coragem difícil de ser reconhecida.²⁶ Parece, inclusive, que a atual civilização técnica encontra-se organizada, precisamente, para protelar, de maneira artificial, o mais possível, situações como essas, retirando daí a sua força. De fato, o consenso estabelecido pretende que prolongar a vida e afastar ao máximo a ameaça da morte constituem o bem supremo e a finalidade mais digna de ser perseguida. Todos são convocados, apenas, a explorarem ao máximo as suas potencialidades. Por isso, a improdutividade nos parece ainda mais ameaçadora do que a própria morte.

Crítica a algumas tentativas de despolitização do *kalón* em Aristóteles

O vínculo com o *kalón*, na coragem, faz recuar o temor da morte, sem tornar a ação corajosa em si mesma prazerosa. É preciso reconhecer que a coragem representa um caso limite que não se ajusta perfeitamente ao esquema geral das virtudes em Aristóteles. No entanto, esta virtude ímpar possibilita a plena entrega à ação e a satisfação com a vida em si

²⁴“Onde está a beleza? Onde tenho de querer com toda a vontade; onde quero amar e declinar, para que uma imagem não permaneça apenas imagem. Amar e declinar: há eternidades essas coisas combinam. Vontade de amor: isso é ter boa vontade também para com a morte. Assim falo eu convosco, ó covardes!” NIETZSCHE, 2011, 117.

²⁵“Todo homem que escolheu um posto, por considerá-lo o mais honroso, ou que nele tenha sido colocado por seus superiores, aí terá de permanecer, segundo penso, na hora do perigo, sem pensar mais na morte ou no que quer que seja do que na desonra.” PLATÃO, Apologia de Sócrates, 28 d. Trad. Carlos Alberto Nunes.

²⁶Durante a pandemia de Covid 19, um coveiro assumiu abertamente a atitude de Sócrates. Cf. <https://piaui.folha.uol.com.br/historia-do-coveiro-filosofa>

mesma. A *eudaimonía* somente é possível para quem não recua diante do pior dos males, ou seja, para quem acolhe o belo perigo. Pode ser que ao afastar a morte e ao inviabilizar a coragem, a atual civilização técnica esteja também inviabilizando a própria *eudaimonía*. Não por acaso o ócio torna-se também, a um só tempo, temido e odiado. Outra, porém, é a interpretação da comentadora Ursula Wolf do significado do *kalón* em Aristóteles, notadamente em sua análise da virtude da coragem. Segundo Wolf, Aristóteles compreende o *kalón* “em sentido estético-ontológico, sentido já intencionado por Platão na ideia do bem, ao caracterizá-lo na perspectiva de seu brilho, de sua atratividade.” (WOLF, 2010, p. 85) No fundo, essa interpretação pretende que o corajoso emula o sábio, ao agir segundo a razão em detrimento de seu apego natural à vida, aproximando-se, tanto quanto possível, da atividade racional constante do ente supremo. Graças a essa identificação, mesmo diante do pior dos males, o corajoso experimentaria prazer, já que desprezaria tudo quanto nele não fosse estritamente racional. Verdadeiramente corajoso, podemos concluir, seria o sábio, que, em sua vida, exercita asceticamente o morrer. Os demais casos de coragem seriam tão somente imitações imperfeitas deste último e, em última instância, de deus. Temos aqui algo perfeitamente assimilável ao ideal do sábio, que será assumido posteriormente, de maneira despolitizada, por estoicos e epicuristas.²⁷

Solução distinta daquela proposta por Wolf pode ser encontrada em Terence Irwin, que vislumbra na expressão “com vistas ao belo” a possibilidade de reconhecer a presença de uma forma qualificada de altruísmo numa ética fortemente centrada na felicidade do agente, como é a ética aristotélica. Para Irwin, quem age com vistas ao belo estaria a bem dizer sacrificando seus próprios interesses e, no limite, sua própria vida, em benefício de outros. Irwin dispensa a necessidade de uma atratividade estética e procura demonstrar que o *kalón* em Aristóteles alcança sua plena compreensibilidade na noção estoica de *honestum*, reforçando a ideia de que o agir segundo a reta razão torna o agente indiferente ao apreço e

²⁷Ursula Wolf admite o caráter problemático da sua interpretação, para o propósito de fazer a ética aristotélica dialogar com a filosofia moral atual, mas julga que esta é a única interpretação consistente do agir com vistas ao belo: “É bem verdade que essa interpretação metafísico-ontológica não se adapta muito bem aos nossos interesses de tornar a teoria aristotélica das virtudes fecunda para a nossa filosofia moral hodierna. Todavia, parece ser a única interpretação consistente da concepção pela qual aquele que é eticamente bom age por causa do *kalón*, e igualmente a única interpretação que esclarece o forte acento da atividade em face da *héxis*.” WOLF, 2010, p. 85.

mesmo ao desapareço público.²⁸ Em artigo publicado em revista brasileira, decorrente de um colóquio realizado em 2003²⁹, Irwin demonstra que Tomás de Aquino utiliza a palavra *honestum* em contextos significativos nos quais Aristóteles emprega a palavra *kalón*, que havia sido traduzida para o latim por *bonum*. O apagamento da palavra *kalón* em seu significado específico na tradução latina não teria impedido Tomás de Aquino de fazer a leitura correta da expressão “com vistas ao belo”, já que este se beneficia do comentário de Cícero e da ética estoica. Para Irwin, o agir com vistas ao belo nada mais significaria do que o ajuste irrestrito à correção do julgamento moral, prescrito pela razão. A virtude acaba assim sendo reduzida a um ordenamento racional desapaixonado, sendo praticamente eliminada a referência a prazer e dor, bem como ao componente da honra. É como se o virtuoso pudesse prescindir de tudo isso à medida que fundamenta todo o seu agir no comando da razão e no altruísmo.

Mesmo concordando, no essencial, com a interpretação de Irwin, especialmente no que diz respeito ao esforço de afastar o elemento estético contemplativo, que introduziria um interesse egoístico do agente pela ação corajosa, Marco Zingano, no comentário introdutório a sua recente tradução dos livros III e IV da *Ética Nicomaquéia*, trata de cunhar uma outra significação para a expressão “com vistas ao belo”, de modo a evitar uma assimilação anacrônica e problemática da ética aristotélica à ética estoica. Sua solução consiste em supor que Aristóteles estava a caminho de formular a noção de integridade moral, entendida como o traço característico e essencial da virtude como tal. Zingano acredita ter encontrado uma explicação satisfatória para o impasse envolvendo o comportamento do corajoso diante da ameaça da morte. O corajoso enfrentaria o pior dos males não exatamente em virtude de um rigorismo da razão, mas antes respondendo ao “rigor do caráter que se constrói por meio de razões”. Seria no fundo uma fidelidade a si mesmo o que levaria o corajoso a não fugir às carreiras. Em suas palavras:

A integridade moral se faz fora do domínio do prazer e da autossatisfação: ela responde antes ao rigor do caráter que se constrói por meio de razões. O agente virtuoso que, no campo de batalha, fugisse às carreiras não se reconhecera mais

²⁸“He (Aristotle) does not explicitly formulate the Stoic claim that the *honestum* is by nature praise worthy even if no one praises it, but the Stoic claim express his view about the *kalon*.” IRWIN, T. “Beauty and morality in Aristotle” in Jon Miller (Ed.). *Aristotle’s Nicomachean Ethics*. New York, Cambridge University Press, 2011, p. 249.

²⁹IRWIN, T. “O bom e o certo: Aristóteles e seus intérpretes sobre *kalon* e *honestum*”. *Analytica*, nº 2, vol. 8, 2004, p. 31-46.

como o agente que foi, ele se destruiria do ponto de vista prático e, para voltar a se referir a si próprio como o mesmo agente, teria de se refugiar nas múltiplas formas de autoilusão. (ZINGANO, 2020, p. 35)

Mais uma vez é mantida a direção segundo a qual o corajoso seria capaz de reagir ao perigo da morte graças ao rigor da razão, sem necessitar de qualquer amparo no contexto vital mais amplo no qual está inserido, desconsiderando prazer e autossatisfação. Basta que tenha forjado o seu caráter por meio de razões. A fidelidade do corajoso, sua resiliência ao manter o seu posto, mesmo em face do pior dos males que é a morte, seria, no fundo, uma fidelidade a si mesmo, e não uma fidelidade à pólis, à vida em comum. Seria o temor de ver violada, definitivamente, a sua “cidadela interior”, o que o faria não fugir às carreiras. Esta seria a motivação última do agir moral: a defesa incondicional de uma espécie de coerência de vida a partir do que prescreve a razão.

Palavras finais

Gostaria de concluir o presente artigo apresentando aquele que considero ser a fonte dos equívocos seja da interpretação estético-metafísica do *kalón* seja da vertente tomista, que o compreende segundo a noção estoica de *honestum*. Do mesmo equívoco padece, ao nosso ver, a solução da integridade moral apresentada por Marco Zingano. O equívoco consiste em tentar delimitar a motivação última do agir moral sem considerar a sua dimensão política essencial, ou seja, em separar ética e política, algo que Aristóteles ele mesmo nunca preconizou. A moralidade divorciada da política torna-se um país com legislação própria, que o sábio, graças a sua suposta integridade superior e ao seu ascetismo, governa como monarca absoluto. Durante séculos, a muralha entre moralidade e política conseguiu manter-se intocada, mas já há algum tempo forçoso é admitir que foi abalada e, com ela, a própria virtude parece ter se tornado obsoleta. No caso específico de Aristóteles, a muralha está alicerçada em duas passagens textuais presentes nos livros I e III da *Ética Nicomaquéia*. Na primeira, já mencionada anteriormente, vemos Aristóteles rejeitar a honra como a finalidade da vida política, por ser algo mais dependente de quem a concede do que de quem a recebe. Vimos, no entanto, que a honra pode ser buscada de diferentes maneiras e que em uma dessas maneiras ela é indissociável do *kalón*. Na segunda, Aristóteles distingue claramente a coragem cívica (*hepolitiké*) da coragem como

mediedade, tal como definida por ele: aquela que seria a coragem verdadeira. A coragem cívica é, a seus olhos, a que mais se parece com a coragem propriamente dita. (EN, III, 11 1116 a 17) Há ainda outros quatro tipos assemelhados à coragem: a experiência nas situações de perigo, o ardor, a confiança e, por fim, a ignorância. Nenhum desses tipos representa a coragem verdadeira, embora todos eles comportem maior ou menor semelhança. O fato é que Aristóteles não menciona nenhum tipo correspondente à coragem tal como ele a define, mas antes reconhece na coragem cívica todos os traços definidores do corajoso, chegando mesmo a recorrer a essa modalidade de coragem numa passagem capital, na qual rejeita que a experiência nas situações de perigo possa ser confundida com o ser corajoso, refutando, por seu intermédio, a tese socrática de que coragem é ciência. É que os soldados profissionais, experientes em combate, se tornam covardes e fogem quando o perigo se avizinha, quando estão em menor número ou quando dispõem de armamento inferior, enquanto os cidadãos permanecem e morrem, como teria ocorrido na batalha de campo de Hermes. (EN, III, 11, 1116 b 16) Se observarmos com cuidado, a coragem cívica não se distingue da coragem propriamente dita, já que se engendra por virtude, pelo desejo do belo (que é desejo da honra) e para escapar das reprimendas, que são vergonhosas. (EN, III, 11, 1116 a 28) No entanto, não é por ser soldado que o cidadão é corajoso, como se a essência da cidadania consistisse no serviço militar, mas antes é por ser cidadão que o soldado, em sua exposição ao belo perigo, pode revelar o ser corajoso. A coragem cívica (*politiké*) só não pode ser dita a coragem pura e simples porque, desse modo, a atividade do soldado acabaria encobrando a verdadeira essência da coragem. Finalmente, se é verdadeiro dizer que não há prazer em ser corajoso, somente a coragem é capaz de tornar a vida em si mesma prazerosa, o que torna dispensável qualquer idealização do sábio, assim como a necessidade de nos abrigarmos em uma cidadela interior ou na sisudez do rigorismo da razão.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. Translation by H.Rackham. Cambridge, Harvard University Press, 1999.

_____. *Ethica Nicomachea I 13- III 8. Tratado da virtude moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo, Odysseus, 2008.

_____. *Ethica Nicomachea III 9 – IV 15. As virtudes morais*. Trad. Marco Zingano. São Paulo, Odysseus, 2020.

_____. *Ethica Nicomachea V 1-15. Tratado da justiça*. Trad. Marco Zingano. São Paulo, Odysseus, 2017.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris, GF Flammarion, 2004.

_____. *Ética Eudemia*. Trad. Carlos Megino Rodríguez. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

_____. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, Vega, 1998.

_____. *Politics*. Translation by H. Rackham. Cambridge, Harvard University Press, 2005.

_____. *La Politique*. Trad. Pierre Louis. Paris, Hermann, 1996.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF/Quadriage, 2002.

BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.

BODÉÜS, R. “Virtude acabada e vício acabado”. Trad. Marco Zingano. *Analytica*, v. 8, nº 2, 2004, p. 77-90.

IRWIN, T. “Aristóteles e seus intérpretes sobre kalon e honestum”. Trad. Juliana Aggio. *Analytica*, v. 8, nº 2, 2004, p. 31-46.

_____. “Beauty and morality in Aristotle” in Jon Miller (Ed.). *Aristotle’s Nicomachean Ethics*. New York, Cambridge University Press, 2011, p. 239-253.

MORAES, F. “O belo e a virtude ética da coragem no livro III da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.” In BOCAYUVA, I. e ANACHORETA, M.I. (orgs.) *O belo na Antiguidade grega*. Rio de Janeiro, Nau, 2016, p. 163-176.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, ed.ufpa, 2011.

_____. *O banquete - Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, ed.ufpa, 2001.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, EdUnB, 2001.

WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo, Loyola, 2010.

Recebido em: outubro de 2022
Aprovado em: dezembro de 2022