

DEFINIÇÃO DAS VIRTUDES E DESCRIÇÃO DOS CARACTERES NO PRIMEIRO PERÍPATO

Marco Zingano

Universidade de São Paulo

Resumo: Neste artigo, busco mostrar que a psicologia moral de Teofrasto, apresentada sob a forma de uma descrição de caracteres, procede diretamente da teoria aristotélica da ação, na medida em que exemplifica por meio de descrições as disposições morais nas quais os caracteres morais se fixam. A caracterologia cumpre assim a função de descrever os tipos morais, um lugar previsto pela doutrina aristotélica, mas que sua estrutura definicional não permite ocupar. Adicionalmente, é mostrado como esta relação entre teoria da ação e psicologia moral permite detectar a natureza apócrifa de uma série de escritos que foram atribuídos à escola peripatética, mas que certamente não pertencem a ela.

Palavras-chave: Teoria aristotélica da ação moral, psicologia moral, disposição, Teofrasto, Caracteres.

Abstract: This paper argues for an intrinsic relationship between Theophrast's Characters and the Aristotelian theory of moral behaviour. Theophrast's work features through the description of characters the moral dispositions the Aristotelian theory of action establishes as the inevitable outcome of actions done in the same direction to the exclusion of its opposite. In so doing, Theophrast expands the Aristotelian remit of definitional analyses of moral dispositions towards a descriptive characterisation of their main traits. As a bonus, it is shown that such intrinsic relationship is one more reason to declare as apocryphal a series of texts that were transmitted as belonging to the Peripatetic school.

Keywords: Aristotelian theory of moral action, moral psychology, disposition, Theophrast, Characters.

Gostaria de mostrar que há uma conexão muito estreita entre a descrição dos tipos morais como Teofrasto desenvolve em seus *Caracteres* (e que ficou célebre em nossa cultura mormente pela versão que La Bruyère produziu no final do século XVII)¹ e a filosofia moral aristotélica. Em sua teoria da ação, Aristóteles mostra como se forma, pela contínua prática de ações em uma certa direção, uma disposição que como que fixa o modo como o agente se exprime em um certo âmbito. Para dar um exemplo, no âmbito das ações que concernem

¹ Todas as nove edições da obra de Jean de la Bruyère publicadas durante sua vida (as três primeiras em 1688 e a nona em 1696) pelo editor Michallet em Paris começam com a tradução do texto de Teofrasto, seguida do texto do próprio La Bruyère, mas nenhuma porta o nome dele como autor. A partir da sexta edição, a única diferença é que, por causa da dimensão que a segunda parte adquirira, o texto de Teofrasto foi impresso em letras menores (ver, a este respeito, a introdução de A. Chassang às *Œuvres Complètes*, Garnier Frères, 1876, tome 1).

à justiça, pela prática de ações justas o agente adquire a disposição de agir com justiça, ou, inversamente, pela prática de ações injustas o agente não pode senão adquirir a disposição de agir com injustiça. As disposições fixam a direção das ações de um modo em detrimento de seu oposto, isto é, as disposições culminam no caráter moral do agente: uma gera o caráter justo; a outra, o caráter injusto. A teoria aristotélica da ação articula-se assim em torno das noções de ação (*πραξις*), disposição (*ἔξις*) e caráter (*ἦθος*), e, nesta medida, se abre a uma psicologia moral, em que os modos de agir podem ser retratados sob a forma de tipos de agência que adquirimos e passamos a exemplificar. O que Teofrasto faz, ao descrever estes tipos, é, na esteira do aristotelismo, estampar os caracteres (*χαρακτῆρες*) no interior de uma psicologia moral que reivindica como base teórica a teoria aristotélica da ação.

– I –

Que a *Ética Nicomaqueia* esteja organizada como uma busca de definições fica claro a quem se detiver em sua estrutura básica. Como procurei mostrar em outros estudos², a *EN* está nitidamente dividida em unidades temáticas gerais, que constituem, por assim dizer, sua ossatura argumentativa.³ Na primeira destas unidades (I 1-12), é buscada a definição de felicidade (*εὐδαιμονία*). Nesta primeira seção, a felicidade é definida como *atividade da alma segundo virtude* (I 6 1098a16-17: *ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν*), definição em que a preposição *κατά* adota um valor forte, pois a felicidade não ocorre somente em conformidade com a virtude, mas ocorre com base nela por estar fundada na virtude como sua causa principal. Ao mesmo tempo, esta definição se mostra aberta a diferentes virtudes (1096a17-18: *εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀριστήν καὶ τελειοτάτην, se houver várias virtudes, segundo a melhor e mais perfeita*) e, em consequência, se completa com a investigação suplementar, levada a cabo em X 6-9, em que é determinada a virtude melhor e mais perfeita que gera a felicidade primeira, em contraste com a virtude que gera a felicidade

² Tomo a liberdade de remeter o leitor à *Introdução* de minha tradução comentada *Aristóteles: Ética Nicomaqueia I 13 – III 8 Tratado da Virtude Moral* (Odysseus Editora 2008), pp. 9-36, que retomo em parte aqui. No presente trabalho, utilizo também partes da *Introdução* de minha tradução comentada *Aristóteles: Ética Nicomaqueia III 9 – IV 15 As Virtudes Morais* (Odysseus Editora 2020), na qual estudo com mais detalhes a passagem de uma teoria da ação fundada em definições a uma psicologia moral descritiva (ver especialmente pp. 17-64).

³ O mesmo pode ser mostrado para a estrutura da *Ética Eudêmia* e, com menos clareza, da *Magna Moralía*, o que não pode ser simples coincidência, mas é indicativo de um plano bem estabelecido de análise. Neste trabalho, vou concentrar-me na estrutura da *Ética Nicomaqueia*, mas o que vale para ela vale, *mutatis mutandis*, para as outras duas *Éticas*.

em sentido secundário.⁴ Esta primeira unidade temática se realiza, assim, em I 1-12 e em X 6-9, dando à *EN* uma estrutura tipicamente anelar, como é costumeiro na tradição antiga.⁵

A segunda unidade temática, que vai de I 13 a III 8, aborda a natureza da virtude moral, visando a obter sua definição. Novamente, como marca d'água, Aristóteles inicia esta segunda unidade temática lembrando logo no início de I 13 a definição obtida em I 6 de felicidade (I 13 1102a5-6: ἐπεὶ δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν). Dado que a felicidade é *uma atividade da alma segundo perfeita virtude*, seu estudo requer um exame da natureza da virtude moral, que é o termo que comparece nesta definição sem ter sido previamente elucidado.⁶ O estudo da virtude moral é feito nesta segunda unidade temática, que vai de I 13 a III 8. Quando é obtida a definição da virtude moral em II 6, vê-se então que ela é *a disposição de escolher por deliberação* (II 6 1106b36: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικῆ). Ora, nesta definição, a noção de disposição foi elucidada anteriormente, mas nada foi dito a respeito da escolha deliberada (προαιρέσις), que comparece no corpo mesmo da definição de virtude moral sob a forma do adjetivo cognato. Por isso Aristóteles dedica III 1-8 ao exame do ato voluntário, da deliberação e da escolha, visto que toda escolha é um ato deliberado e a escolha em pauta aqui é a que é feita por meio de deliberações. Finalmente, para se compreender toda a

⁴ Como marcas d'água desta estrutura, não somente X 6 inicia lembrando que, após terem sido examinados a virtude, a amizade e o prazer, "resta investigar em grandes linhas a felicidade" (X 6 1175a31: λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπου διελεθῆναι), como também X 7 inicia retomando expressamente a definição de felicidade (1177a12: εἰ δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια) para então introduzir, com um argumento suplementar, uma hierarquia entre a vida contemplativa e a vida política. Sobre τύπω em τύπω διελεθῆναι, ver a última seção deste trabalho.

⁵ Sobre a estrutura anelar na tradição antiga, ver, em geral, M. Douglas (2007), *Thinking in Circles – an essay on ring composition* (Yale: New Haven) e, para uma exemplificação em Platão, R. Barney (2010), *Platonic ring-composition and Republic 10* (in M. McPherran, *Plato's Republic – a critical guide*, Cambridge UP: 2010: 32-51). O tratado das *Categorias* é exemplar quanto à estrutura anelar em Aristóteles.

⁶ Nem tudo é céu de brigadeiro, porém. Na retomada da definição de felicidade em I 13, é dito que ela é gerada κατ' ἀρετὴν τελείαν. Uma das dificuldades de interpretação da ética aristotélica reside justamente no esclarecimento do sentido de τέλειον em pauta. Na *Metafísica*, em Δ 16 1021b12-22a3, Aristóteles lista três sentidos para τέλειον: (a) completo; (b) perfeito como superlativo absoluto e (c) perfeito como superlativo relativo. Na definição desdobrada de felicidade, quando se diz que a felicidade deve ocorrer ἐν βίῳ τελείῳ (I 6 1098a18), τέλειον tem o sentido (a) de completude (*em uma vida completa*), mas não é claro qual sentido τέλειον possui na locução κατ' ἀρετὴν τελείαν. Este ponto foge ao tema deste trabalho; limito-me a assinalar que, em minha opinião, é o sentido de *perfeito*, valendo como (b) superlativo absoluto quando a referência é a felicidade, mas como (c) superlativo relativo quando a referência é a vida contemplativa como felicidade primeira. O argumento aristotélico em prol da vida de contemplação como felicidade primeira passa (b) a (c) sem maiores advertências. Em 1096a17-18 εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, o sentido de τελειοτάτη é o que designei por (c) superlativo relativo.

dimensão da virtude moral enquanto aberta a razões, é preciso estudar a virtude intelectual que opera no âmbito prático, isto é, a prudência (*φρόνησις*). A prudência ganha, então, um livro inteiro, o livro VI, no qual seu modo de operar é estudado; sua definição é apresentada em VI 5 (por duas vezes: VI 5 1140b4-6 e 20-21). Como X 10 faz a transição para o estudo da *Política* no interior da “filosofia dos fatos humanos” (X 10 1181b15), temos a seguinte estrutura para a *Ética Nicomaqueia*:

- I A felicidade e os modos de vida (I 1 – 12; X 6-9)
- II A virtude moral (I 13 – III 8)
- III A virtude intelectual no domínio prático (VI 1-13)
- <X 10: transição para a *Política*>

Obviamente, há muito mais na *EN*. Com efeito, este núcleo argumentativo é estofado com uma série de investigações que, tomando apoio nele, desenvolvem temas conexos:

- IV As virtudes morais (III 9 – V)
- V O fracasso moral (VII 1 – 11)
- VI A amizade (VIII – IX)
- VII O prazer (VII 12 – 15; X 1 – 5)

Estes últimos tópicos giram em torno daquela estrutura, fornecendo-lhe um material de análise que a complementa. O próprio Aristóteles adverte em II 7 1107a28-32 que não se deve somente mostrar em geral o que é a virtude moral e quais são suas espécies, mas também desenvolver a análise de cada uma em particular, o que é realizado na unidade temática IV. Deve-se, ademais, observar que o tópico IV engloba o tratamento da justiça enquanto virtude particular (segundo suas duas espécies: a justiça distributiva e a justiça corretiva), o que é realizado no livro V, que é integralmente dedicado ao exame desta que é central para as virtudes ditas cooperativas.

É menos claro explicitar o motivo pelo qual Aristóteles examina em VII 1-11 o fenômeno da falta de controle (*ἀκρασία*), nossa unidade V. Por um lado, pode-se sustentar que a falta de controle, bem como seu oposto, o domínio de si (*ἐγκράτεια*) são aparentados ao vício e à virtude, respectivamente, pertencendo a um mesmo gênero, mas não podendo ser assimilados ao par de contrários virtude – vício. Como a unidade temática II examina a natureza da virtude moral, é conveniente examinar, na unidade V, a falta de controle e o domínio de si, dada a sua proximidade com a virtude e o vício, sobretudo porque são frequentemente confundidas com estas últimas,

não só na fala popular, como também na exegese filosófica (na perspectiva de Xenofonte, por exemplo, a principal *virtude* de Sócrates é justamente o domínio de si, a *ἐγκράτεια*). Nesta perspectiva, porém, é difícil explicar por que a *ἀκρασία* ocupa a maior parte do que é examinado em VII 1-11, ao passo que a *ἐγκράτεια* é aí apenas lateralmente mencionada. Um segundo modo de entender o exame levado a cabo em VII 1-11 consiste em observar que, como a análise aristotélica integra sempre os opostos e como nos livros VIII e IX, Aristóteles examina a amizade como o momento privilegiado da adoção do ponto de vista moral, o livro VII 1-11 faria antecipadamente o exame da situação em que há um fracasso no interior da adoção do ponto de vista moral (o acrático sabe o que deve fazer, mas, mesmo assim, faz o contrário). Esta segunda possibilidade pode ser fortalecida do seguinte modo. A noção de *conflito moral*, exemplificado por excelência pela *ἀκρασία*, é central na filosofia platônica para que, em *República* IV, se possa fazer a tripartição da alma e, com base nesta tripartição e sua consequente noção de justiça como uma harmonia psíquica do agente em relação a estas três partes, se possa dar uma resposta cabal ao problema que Glauco e Adimanto repõem em discussão a partir do livro II, a saber, se sempre vale a pena ser justo. Aristóteles teria assim herdado de Platão uma noção chave na filosofia moral e se vê, agora, na situação de ter de aportar algumas correções ao modo como Platão a analisa (por exemplo, Platão expande a *ἀκρασία* para vários conflitos, como o que ocorre entre o ardor ou o desejo de lucro e a razão, ao passo que Aristóteles a limita ao estrito âmbito da temperança, isto é, o domínio de certos prazeres ligados ao tato e ao gosto, como o prazer do sexo, da comida e da bebida), bem como em mostrar como tal noção se insere na sua análise da virtude moral. Nesta segunda perspectiva, entende-se melhor por que o enfoque recai na *ἀκρασία* e não na *ἐγκράτεια*.

Resta que a unidade temática V lida com a figura do fracasso moral. Ora, Aristóteles é um arguto observador do fenômeno em que por excelência emerge a atitude moral, a saber, a amizade, que ele examina em dois livros (VIII e IX). A importância da amizade como cimento de nossas relações pessoais é inegável em Aristóteles e, assim, é de se esperar que ganhe um tratamento separado nos seus estudos de filosofia moral, como ocorre na unidade temática VI. Pode-se, ademais, mostrar que o estudo da amizade é o lugar privilegiado em que Aristóteles se dá conta de que precisa de uma doutrina de unidades conceituais bem-formadas que escapem à estrutura genérica e sua consequente apresentação sob a forma de universais. Podemos assistir a um Aristóteles que, do tratamento eudêmico ao nicomaqueio dos três diferentes tipos de amizade, oscila sobre o modo como se deve pensar estes três tipos, que são distintos uns dos outros e irredutíveis entre si ou a algo

exterior a eles, mas que são todos eles casos genuínos de amizade, sem serem espécies de um mesmo gênero ou se reduzirem a um somente dentre eles.⁷

O caso mais problemático é representado pela unidade temática VII sobre o prazer. De início, há o fato de Aristóteles produzir dois tratados sobre o prazer, sem que um faça qualquer referência ao outro e, ademais, em que a definição do prazer obtida no primeiro tratado do prazer, que está editado em *EN* VII 12 – 15 (a saber, que o prazer é um atividade não impedida: VII 13 1153a12-14), não parece ser compatível com a definição do prazer que é oferecida no segundo tratado, que está editado em X 1 – 5 (a saber, que o prazer é o que coroa ou completa a atividade a título de um fim que se acrescenta a ela: X 4 1174b31-33). A esta dificuldade sobre como pensar a natureza do prazer acrescenta-se uma outra, não menos importante, que diz respeito ao papel que a doutrina do prazer cumpre na estrutura argumentativa da ética aristotélica. Contrariamente a Platão, que dedicou pelo menos dois diálogos ao estudo do prazer (o *Górgias* e o *Filebo*), um dos quais (o *Filebo*) é um estudo extremamente detalhado da natureza do prazer, Aristóteles não parece lidar com a questão do prazer a não ser na medida em que o prazer ocupa uma das posições possíveis de bem último com vistas aos quais fazemos tudo o mais, ao lado da honra pública e do conhecimento, e isto sempre no intuito de rejeitar que o prazer seja um candidato viável a bem último no domínio moral das ações. Uma primeira exclusão é obtida em I 3 de modo sumário (e insuficiente) ao se alegar que o prazer é o fim buscado pela choldra e leva a uma vida bestial e servil (I 3 1095b17-22). Uma exclusão do prazer dos fins últimos com valor moral é obtido somente no segundo tratado, quando é mostrado que não é uma atividade (como ainda era visto no primeiro tratado, com a condição de não ser impedida), mas antes um fim que sobrevém à atividade e que ganha, destarte, seu valor moral em função do tipo de atividade a que sobrevém. Estes problemas fogem da alçada deste trabalho. Seja suficiente aqui dizer que, a despeito destas dificuldades, em ambos os tratados Aristóteles está à busca de uma definição do prazer, e o faz porque, em franca oposição a Espeusipo, que queria entender as virtudes como “certas impassibilidades e quietudes” (II 2 1104b24-25) de modo a excluir o prazer (visto por ele como um processo) do mundo moral, Aristóteles apresenta uma série de argumentos para mostrar que o prazer está intrinsecamente ligado ao agir e ao bem agir, ainda que não possa servir de princípio para este último.

⁷ Para maiores detalhes sobre este ponto, remeto o leitor aos meus estudos *The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemian and the Nicomachean Ethics* (Apeiron 48 2015: 195-219) e *Unidade do Gênero e Outras Unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia* (Analytica 17 2013: 395-432).

– II –

A *Ética Nicomaqueia* está, portanto, fortemente comprometida com a busca de definições. O que não surpreende de modo algum. De um lado, a filosofia aristotélica inteira está fortemente imbuída na busca de definições, salvo as partes dedicadas propriamente à coleta de dados, como boa parte da *Historia Animalium*. De outro, a filosofia ateniense clássica, que começa com Sócrates e tem seu apogeu com Aristóteles, faz da busca de definições no campo ético uma de suas expressões por excelência. O próprio Aristóteles atribui a Sócrates duas tarefas centrais. A primeira é a busca de definições, secundada pela investigação sobre como propor corretamente uma definição (o que vemos Platão reproduzir com frequência em seus diálogos, quando a personagem Sócrates não somente requer definições de seus interlocutores, como também insistentemente os corrige quando não entendem o que deve ser satisfeito por uma boa definição). A segunda é a concentração destes esforços no campo moral, buscando prioritariamente definições de termos morais. Na biografia que Platão nos fornece, no *Fédon*, da carreira intelectual de Sócrates, ele o faz declarar que, tendo inicialmente se dedicado ao estudo da natureza e ter tido grande entusiasmo ao ler a obra de Anaxágoras, sentiu-se depois fortemente decepcionado por jamais encontrar nestes tratados um uso consistente de causas finais, de modo que embarcou no que Platão nomeia de *segunda navegação* (*Fédon* 99c9-d1: τὸν δεύτερον πλοῦν), na qual, deixando de lado o estudo imediato da natureza, passou a investigar seu reflexo na linguagem e no modo como falamos sobre o mundo, este modo mediado pelo qual as coisas aparecem a nós em suas nomeações e definições. Platão envereda então em uma defesa da Teoria das Ideias, atribuindo à personagem Sócrates a tese fundadora de sua própria doutrina (*cf.* 100c5-7: ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καὶ ἄλλο αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ ἄλλα πάντα, postulando haver algo que é belo em si e por si, e algo que é bem, grande e todos os outros). No entanto, nos diálogos ditos socráticos, assistimos a um Sócrates que dialoga com seus interlocutores em busca de definições morais e que está interessado mais em compreender a semântica destas noções do que em estabelecer uma doutrina sobre a natureza dos objetos que deveriam corresponder a estas definições – o que redundou, nas mãos de Platão, na Teoria das Ideias, mas que, ao que tudo indica, não gerou em Sócrates senão uma obsessão por definições. Nesta medida, Aristóteles é tipicamente um herdeiro de Sócrates no domínio moral, por mais que rejeite a redução que Sócrates faz da virtude a um tipo de saber.⁸

⁸ A este respeito, ver David Charles, *Definition in Greek Philosophy*, Oxford University Press 2010: 1-28.

Quando estudamos a unidade temática IV sobre as virtudes morais, em especial a investigação que se estende de III 9 a IV 15, o panorama que se descortina é bastante diferente, contudo.⁹ Todas as virtudes são apresentadas em conformidade com a definição geral de virtude apresentada em II 6, bem como respondem ao plano geral de determinar “quais são elas, sobre o que incidem e como o fazem; há também de ficar claro, ao mesmo tempo, quantas são” (*EN* III 9 1115a4-5: *τινες εἰσὶ καὶ περὶ ποῖα καὶ πῶς ἅμα δ’ ἔσται δῆλον καὶ πόσαι εἰσὶν*). A tradução de *τινες εἰσὶν* por “quais são elas” pode ser entendida em uma chave denotativa – cuja resposta seria uma lista das virtudes – ou em uma chave conotativa – requerendo de cada uma a definição que exhibe sua quiddidade. O comentador anônimo do livro IV claramente entende que se trata de prover definições, ou, na sua expressão, “dizer a essência de cada uma que está sob análise” (160, 29: *τὸ τὴν ἐκάστης οὐσίαν ὑπασχνομένου εἰπεῖν*).¹⁰ De fato, não se pode negar que haja definições. Da coragem, por exemplo, que é a primeira virtude a ser examinada em particular, é dito que se trata de uma mediedade entre o arrojo e o medo (*EN* IV 9 1115a6-7), o que vale por uma definição da coragem. Porém, à medida que a análise avança de uma virtude a outra, Aristóteles passa sub-repticiamente de uma busca de definição a uma descrição do modo como agem as pessoas que têm a virtude em pauta (ou os vícios correspondentes). O que não surpreende nos marcos de um particularismo moral, para o qual o que deve ser feito só pode ser evidenciado à luz das circunstâncias nas quais o agente se encontra. De certo modo, mostrar quem é corajoso, quem é temperante, quem é generoso, e assim por diante, requer dar corpo às suas atitudes, o que não parece mais poder ser feito por meio de definições, mas requer que certos tipos de atitude sejam descritos para que possam dar maior visibilidade à virtude em pauta, haja vista ao fato de as ações serem sempre particulares. Assim, Aristóteles, ao examinar as virtudes em particular, vai lenta, mas decididamente abandonando a busca de definições em proveito de uma descrição dos tipos de agência

⁹ Deixo de lado aqui o livro V sobre a justiça, que está fortemente impregnado da busca de definições. Com efeito, é preciso primeiro distinguir a justiça em sentido geral da justiça em sentido particular e, a respeito desta última, dividi-la em suas duas espécies (justiça distributiva e corretiva), de modo a separá-las de noções conexas (a mais importante das quais sendo a de justiça reivindicada a título de reciprocidade imediata e simples). Para realizar estas tarefas, Aristóteles recorre ao seu procedimento costumeiro de estabelecer definições.

¹⁰ Trata-se de escólios anônimos que comentam os livros II a V da *EN* no comentário bizantino editado no volume 20 dos *Commentaria in Aristotelem Graeca*, sob o título de *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut 1892. Já foi sugerido que o autor dos escólios seja Adrasto de Afrodísia, mas uma menção a Ático nos escólios ao livro V (248, 26) milita contra tal sugestão. O comentário de Miguel de Éfeso ao livro V (editado no volume 22 da *CAG* por M. Hayduck em 1901) é bastante dependente dos escólios anônimos, que por vezes reproduz literalmente.

envolvidos nas virtudes e vícios sob exame, no intuito de fornecer um quadro mais acurado e preciso do comportamento e das atitudes que as virtudes e vícios engendram.

De fato, Aristóteles precisa recorrer ao procedimento das descrições dos tipos de agências se quiser não somente mostrar quem é corajoso, quem é temperante, quem é generoso, mas sobretudo quem é de fato corajoso, quem é de fato temperante, quem é de fato generoso, e assim por diante. Tomemos como exemplo, novamente, a coragem. Há cinco casos alegados de coragem, mas que não são, de fato, casos de coragem. Três destes casos são facilmente descartados como casos de coragem. Um deles é a suposta coragem advinda da experiência (IV 11 1116b3-23). É o que ocorre com os mercenários, que, à força de experiência, parecem corajosos, mas de fato não o são: fogem às carreiras quando se veem superados em número ou em armamento. Outro caso são os que agem com temeridade porque mantêm as mais altas esperanças de sucesso (1117a9-22). Entre eles encontram-se também os embriagados, pois estes nutrem igualmente alguma esperança fundada na embriaguez. Esmaecida a esperança, desaparece a coragem. Igualmente, parecem corajosos os que agem porque ignoram o real perigo (1117a22-27); não são, porém, de fato corajosos, pois fogem assim que se dão conta do que de fato estão enfrentando. Dois outros casos, porém, são mais difíceis de serem apartados da verdadeira coragem. Um deles é a coragem cívica (1116a17-b3), atitude que os hoplitas evidenciam ao guardar o posto em uma batalha. A coragem cívica é uma figura muito elogiada na cidade grega; apesar disso, Aristóteles argumenta que os hoplitas permanecem no posto porque estão sob as ordens de alguém ou por medo da infâmia que sofreriam na cidade caso recuassem, de modo que não são verdadeiramente corajosos, pois a coragem verdadeira requer que o agente exponha sua vida ao risco maior por suas próprias razões, em função de sua integridade moral.¹¹ O outro caso é a suposta coragem que advém dos

¹¹ O ponto nevrálgico para Aristóteles distinguir a verdadeira coragem dos casos que reivindicam, erradamente, o estatuto de coragem consiste em mostrar que somente a primeira recorre ao belo, pois unicamente o verdadeiramente corajoso age τῷ καλοῦ ἕνεκα, *com vistas ao belo*. Não posso examinar aqui qual é o exato valor desta expressão na análise aristotélica das virtudes; para uma análise mais detalhada, remeto ao meu trabalho sobre *As Virtudes Morais*, 2020: 26-37. Aspásio, em seu comentário, considera que são casos legítimos de coragem porque ele aplica a estes casos a noção de homonímia atenuada por semelhança (83, 32-33); no entanto, embora haja casos genuínos de unidade conceitual fundada na semelhança (os três tipos nicomaqueios de amizade são um exemplo), nem tudo o que está sob uma relação de semelhança gera uma unidade conceitual bem-formada. Ao contrário, a maior parte dos casos não o faz, pois, em um sentido largo, tudo é semelhante a tudo. Aspásio está de certo modo consciente disso, pois aceita que um dos casos (a coragem baseada em um impulso natural, como o ardor ou o apetite) não é um caso legítimo de coragem (pois, se o fosse, isso faria inclusive do adúltero um homem corajoso: 85, 24-26). Na *Ética Eudêmia*, Aristóteles é taxativo, porém: lá ele diz que *nenhum* destes casos tipifica a verdadeira coragem, ainda que possam ser úteis, visto que exortam em situações

impulsos naturais (1116b23-1117a9), como o que ocorre quando animais defendem a prole por impulso ou ardor (no vocabulário antigo, διὰ θυμῶν: 1116b24). Este é o caso que Aristóteles considera “maximamente natural” (1117a4) para gerar coragem; porém, visto estar desprovido de razão, só devém verdadeira coragem quando ao ardor se acrescenta a escolha e sua apreensão de razões (1117a4-5: καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὐ̃ ἔνεκα ἀνδρεία εἶναι), não sendo ele próprio verdadeira coragem, pois está desconectado da razão.

Nenhum destes cinco casos tipifica, portanto, a verdadeira coragem. Como, porém, demarcá-los com clareza da verdadeira coragem? Os conhecidos procedimentos de definição não parecem surtir o efeito necessário, ou se o fazem, o fariam à custa de uma excessiva elaboração da definição de (verdadeira) coragem. O que parece resolver o problema é o que Aristóteles se põe naturalmente a fazer: descrever situações em que o que é alegado ser coragem se revela como não o sendo de fato. Assim, Aristóteles nos reporta o que ocorreu na batalha que teve lugar no Hermeion (1116b18-19): durante a Guerra Sacra (353 a.C.), Onomarchos de Foceia tomou a acrópole de Coroneia, mas os cidadãos desta cidade foram acudidos por mercenários da confederação beócia, os quais, porém, ao verem certos magistrados morrerem, fugiram do campo de batalha, enquanto os cidadãos, que permaneceram em suas posições, eram trucidados na batalha que se seguiu.¹² Este relato é mais do que suficiente para *mostrar* que a suposta coragem fundada na experiência que possuem os mercenários de modo algum é a verdadeira coragem. Aristóteles não mais recorre a definições, mas evidencia o ponto mediante relatos e, como veremos, por meio de casos típicos que, se não definem, pelo menos portam à luz do dia aquilo sobre o que estamos falando, demarcando os casos meramente aparentes dos casos reais e verdadeiros da virtude em pauta.

A magnanimidade nos permite ver de modo mais contundente a transição das definições em proveito das descrições. Com efeito, ao estudar as virtudes morais, Aristóteles identifica um caso em que há como que uma conjunção de todas as virtudes, pois sem elas não é possível que uma determinada virtude, a magnanimidade, ocorra. O magnânimo é assim visto como uma figura de culminância das práticas virtuosas. Nos tempos

nas quais é necessário coragem (*EE* III 1 1229a30-31: κατ' ἀλήθειαν δὲ οὐδεμία τούτων, ἀλλὰ πρὸς τὰς παρακελεύσεις τὰς ἐν τοῖς κινδύνοις χρήσιμα ταῦτα πάντα).

¹² *Hermeion* é o nome de um campo ou planície em torno da acrópole de Coroneia, onde a batalha ocorre, segundo o escoliasta anônimo (165, 24 - 166,4), que está baseado nos relatos dos historiadores Quefissodoro, Anaxímenes e Éforo; a tradução usual por *Templo de Hermes*, que linguisticamente é possível, não faz muito sentido aqui (obviamente este templo pode estar localizado na planície em questão, mas é nela, e não no templo, que a batalha se desenrola).

modernos, Grant propôs ver a magnanimidade como que *a coroa das virtudes*; nos tempos antigos, Aspásio dizia que ela florescia em meio a todas as virtudes, sendo “como uma disposição superveniente à aquisição de todas elas” (109, 17-18). O magnânimo enraíza-se resolutamente no mundo social e político. Assim Aristóteles o descreve em *EN IV 7-9*: o magnânimo busca o bem exterior maior, a honra, e é particularmente cioso de que ela seja reconhecida, embora desdenhe as pequenas honras e preste pouca atenção à arraia-miúda, valendo-se mesmo de dissimulação face à choldra. Tampouco o magnânimo se envolve em qualquer competição, pois o que busca é a grande e duradoura fama. Ele é de fala franca tanto com os amigos quanto com os inimigos. Também não é vingativo nem se põe a remoer as más lembranças, mas prefere desconsiderá-las. Para poder comportar-se deste modo, o magnânimo precisa dispor da virtude completa, em todas as suas formas: não há de fugir às carreiras nem bisbilhotar a vida alheira, tampouco discutirá o preço do peixe no mercado do Pireu. O magnânimo, resolutamente inserido na vida política e pública das cidades gregas, é, por certo, simpático e atraente, mas também é altivo e trata com desprezo certas pessoas. Sobretudo, por meio da *descrição* de suas atitudes (o que acabamos de fazer de modo sumário), temos uma *visão* de quem é o magnânimo, sem que tenhamos recorrido a uma *definição* da magnanimidade.

Talvez mesmo recorrer à definição da magnanimidade seja não somente menos eficaz para nos dar uma visão de quem é o magnânimo, mas também requeira tamanha diligência que o trabalho de definição termine por perder seu interesse. Gostaria de destacar aqui, na análise aristotélica da magnanimidade, um elemento que diz respeito ao modo como Aristóteles examina esta figura exemplar da vida pública grega e a repercussão que tal tratamento tem no modo como o Estagirita concebe o trabalho de análise que está executando. O segundo livro dos *Segundos Analíticos* inicia com a conhecida série dos quatro pontos que norteiam a pesquisa científica – *que x ocorre, por que x ocorre, se x existe e o que é x* – e envereda em uma discussão sobre como encontrar o termo médio de uma explicação para deste modo enfim estabelecer uma definição do objeto pesquisado. Esta discussão, que tem uma parte aporética e de controversa reconstrução sobre demonstração e definição, aborda, nos capítulos II 11-12, a questão das quatro causas como termo médio em uma explicação científica, bem como a relação entre causa e efeito. Na sequência, em II 13, Aristóteles se debruça sobre a utilização do método da divisão para o estabelecimento das definições. O método da divisão, como se sabe, é largamente utilizado pelo Platão dos últimos diálogos para obter suas definições. Após o ter depurado de conotações platônicas de que porventura poderia ainda estar impregnado, Aristóteles observa que se deve buscar o que é

comum a um dado grupo de objetos, a título de gênero, dividi-lo em grupos cada vez mais restritivos e, comparando uns aos outros, chegar ao fim da divisão, quando é gerada uma definição para cada espécie última detectada pelo método. Aristóteles acrescenta, então, a seguinte observação:

Porém, se não se chega a uma noção, mas a duas ou mais, é claro que o objeto investigado não será algo uno, mas vários. Quero dizer, por exemplo, que, se estivéssemos investigando o que é a magnanimidade, devemos investigar, de algumas pessoas magnânimas que conhecemos, que coisa uma têm elas todas enquanto tais. Por exemplo, se Alcibíades é magnânimo, ou Aquiles e Ajax, o que de uno eles todos têm? O não tolerar serem insultados, pois um foi à guerra, o outro se encolerizou e o terceiro matou a si mesmo. E de novo de outros, como Lisandro ou Sócrates. Se, então, é o ficarem indiferentes tendo boa ou má fortuna, tomando estes dois – a insensibilidade à roda da fortuna e a não tolerância quando sofrem mácula à honra –, investigo o que têm de idêntico. Se nada, são duas espécies de magnanimidade. (*An. Post.* II 13 97b13-25)

Procurei reproduzir, na tradução, o estilo de receita culinária em que esta passagem está expressa. Na análise nicomaqueia da magnanimidade, não encontramos menção de uma oposição ou contraste entre estas duas versões de magnanimidade. Aristóteles tampouco as menciona isoladamente, mas podemos ver que são acarretadas pelo que ele diz a respeito da pessoa magnânima. Com efeito, o magnânimo busca a máxima honra, mas não se põe à busca de quaisquer honras, sobretudo não das pequenas e mesmo as desdenha, assim como desdenha as honras que lhe oferecem pessoas de pouco valor. Ademais, como acrescenta em IV 7 1124a11-12, o magnânimo repudiará qualquer mácula à sua honra, porquanto estas não hão de ocorrer com justiça a seu respeito. De onde se pode ver que não as tolerará de modo algum, como diz a primeira versão. Por outro lado, por conta da grandeza em que pensa (corretamente) se instalar, não se deixará abalar por perdas da riqueza, ainda que reconheça a vantagem de ter bens, nem se desesperará diante de infortúnios ou se regozijará em excesso diante da boa fortuna. Como é dito em IV 7 1124a14-16, o magnânimo apreciará como convém, sem alegria exorbitante, quando é bem-afortunado, nem se afligirá em demasia quando mal-afortunado. Daqui novamente podemos ver que, sem ser totalmente insensível à roda da fortuna, o magnânimo terá em relação a ela uma atitude

sóbria e moderada, demonstrando distanciamento quanto a seus efeitos. E isto era o que a segunda versão enfatizava.¹³

Nesta passagem dos *Segundos Analíticos*, Aristóteles está exemplificando a obtenção de definições por meio do método de divisão, bem como assinala um eventual problema que pode ocorrer (a saber: quando a divisão termina em mais de uma noção sem poder gerar uma definição única), sem nos dizer qual é sua posição quanto ao caso preciso da definição da magnanimidade. Para o descobrir, seria preciso determinar o que este caso exatamente exemplifica. Para muitos, o caso da magnanimidade exemplifica a busca de *uma definição una*, isto é, o caso em que, por meio das divisões, chegamos com sucesso às espécies últimas e suas definições.¹⁴ Porém, pode ser que a magnanimidade esteja sendo usada aqui para ilustrar o que ocorre quando tal procedimento de divisão não encontra sucesso, isto é, quando o resultado final *não é* uma definição una, mas o reconhecimento de que o objeto investigado é mais de um ou, em outros termos, que é *homônimo*.¹⁵ Esta última leitura é a de Filopono, para quem se descobrirá aqui “que a magnanimidade não é um gênero uno, mas um termo homônimo graças ao desdobramento do método” (*in Anal. Post.* 412, 36 – 413, 1). Consegue o exame da magnanimidade em *EN IV 7-9* aportar alguma luz a este problema?

Penso que a resposta é positiva, mas em boa medida surpreendente. Com efeito, o que parece emergir da leitura do tratamento dado às virtudes morais é que Aristóteles passa a favorecer um procedimento de descrição em detrimento de uma busca de definição. No que tange em particular ao caso da magnanimidade, em *EN IV 8* são listadas quinze características da pessoa magnânima sem que seja feito o esforço de as conectar a uma dentre elas ou a algum outro atributo que faça de alguém um agente magnânimo e não outra coisa. O fato mesmo de o capítulo dedicado à magnanimidade se propor a investigar seu tema por meio do exame do homem magnânimo é mais um sinal

¹³ Ambos os traços deviam ser reconhecidos pelos ouvintes de Aristóteles como marcas típicas das pessoas magnânimas, como argumenta de modo convincente Terence Irwin (*Magnanimity as Generosity*, in S. Vasalou, *The Measure of Greatness – philosophers on magnanimity*, Oxford 2019: 21-48), fornecendo diversas passagens de escritores da época de Aristóteles que se ligam a uma ou outra das duas posições referidas na passagem dos *Segundos Analíticos*.

¹⁴ Como escreve Jonathan Barnes, “it is implicit in his requirement that we find the features which belong to magnanimous men *as such* (97b17) – i.e. the features each has in virtue of being a magnanimous man” (*Aristotle - Posterior Analytics*, Clarendon Series 1994: 249); Terence Irwin toma a mesma posição no artigo mencionado na nota anterior.

¹⁵ Segundo a definição geral de homonímia das *Categorias* 1a1-2: são *homônimas* as coisas cujo nome somente é comum, as definições correspondentes ao nome sendo diferentes, o que é compatível com serem *totalmente* ou somente *parcialmente* diferentes, ainda que, muito possivelmente, a noção de homonímia nas *Categorias* esteja restrita aos casos em que as definições diferem totalmente. Este tema, porém, foge da alçada do presente trabalho.

que aponta na direção de uma descrição que toma o lugar da definição.¹⁶ Aristóteles sempre mostra, no tocante às virtudes, sobre que domínio incidem e de que modo incidem. Voltando à magnanimidade, esta virtude gira em torno da honra em seu modo máximo, e o magnânimo a busca em função do mérito. Deste modo, Aristóteles pode mostrar que dignitários, ricos e poderosos, que também perseguem com todo empenho a honra, em especial as máximas honras, e por vezes as obtêm, pelo menos aparentemente, não são de fato magnânimos, pois a eles falta justamente a perspectiva do mérito, ao passo que o verdadeiro magnânimo busca as máximas honras em função de seu mérito moral: não é, pois, possível ser magnânimo sem ter a virtude em sua integralidade (IV 7 1124a7-8; 8 1124a28).¹⁷ Isto já é um resultado muito importante. Ambos, o poderoso e o magnânimo, desdenham certas pessoas, mas unicamente o magnânimo o faz de modo correto (8 1124b5), ao passo que os ricos e poderosos se tornam insolentes e arrogantes (8 1124a29-30) justamente porque lhes falta a virtude. O comportamento pode ser o mesmo; o modo como é feito é inteiramente diferente. É importante frisar que este resultado, particularmente relevante do ponto de vista moral, é obtido não graças a uma definição que por fim delimitaria quem é o verdadeiro magnânimo e o separaria de todas as formas falsas da busca da honra, mas por meio de uma descrição em que um e outro, o poderoso e o magnânimo, são expostos em seus comportamentos e assim claramente demarcados um do outro. Algo semelhante, como vimos, ocorre quando Aristóteles quer demarcar a verdadeira coragem dos cinco casos somente aparentes de coragem, mas que, de fato, não tipificam a coragem: Aristóteles passa a descrever situações ao invés de se lançar à busca de definições.

¹⁶ Esta estratégia foi empregada por Platão na *República* com grande sucesso: nos livros VIII e IX, Platão investiga os quatro regimes defeituosos mediante a análise (i) da constituição e (ii) do homem que corresponde à constituição: ao estudo da constituição timocrática se segue o exame do homem timocrático (VIII 545c-550c), o mesmo ocorrendo com o estudo da oligarquia e do homem oligárquico (VIII 550c-555b), da democracia e do homem democrático (VIII 555b-562a), da tirania e do tirano (VIII 562a-IX 576b). Estudar, pois, o homem em sua virtude e não diretamente a virtude responde a uma prática de análise realizada com extraordinário resultado já em Platão.

¹⁷ Convém observar que Aristóteles escreve em ambas as passagens ἀρετή παντελής, que verti por *virtude integral*; esta condição pode ser satisfeita caso o agente possuir todas as virtudes *morais*, ainda que não as possua sob a forma prudencial, isto é, quando estão interligadas pela virtude *intelectual* da prudência. A virtude moral aprimorada pela prudência é dita ἀρετή τελεία, *virtude perfeita* (sobre isso, ver o *Tratado da Virtude Moral*).

– III –

A descrição que se sobrepõe à definição é uma estratégia literária que vemos ser alçada a gênero próprio nos *Caracteres* de Teofrasto.¹⁸ Neste texto, trinta caracteres negativos são descritos, dez dos quais são vícios assinalados por Aristóteles em suas *Éticas*.¹⁹ Estes vícios nos são mostrados em cenas de pessoas em suas atividades cotidianas: assim, o adulator é o primeiro a elogiar o vinho em um banquete (II 10), o rústico corteja a padeira às escondidas e a ajuda a moer o trigo para o pão que ele e sua família hão de consumir (IV 10), o obsequioso, em um jantar, fica brincando com as crianças do anfitrião (V 5), o despuadorado pede feno emprestado ao vizinho e exige que este lhe seja entregue em casa (IX 7), o desconfiado, apenas deitado, pergunta à sua mulher se a porta foi bem fechada e, apesar da resposta afirmativa, salta da cama para tudo verificar (XVIII 4), o avaro traz ele próprio a carne que comprou, bem como carrega os legumes nas dobras de seu manto (XXII 7), o presunçoso diz a quem não está a par que a casa que aluga é sua casa paternal, mas que pretende vendê-la, pois não tem espaço suficiente para receber pessoas (XXIII 9). Há também detalhes a respeito da roupa: enquanto o avaro fica em casa durante o tempo em que a roupa é lavada (XXII 8), quem busca ganhos vis toma emprestado de outra pessoa o manto e só o devolve quando este o requer de volta (XXX 10). Os caracteres são introduzidos por uma curta definição ou alguma fórmula que faz as vezes de uma definição, mas o principal do texto é a descrição das personagens, à qual não falta uma boa pitada de humor, como se pode constatar nesta pequena seleção.²⁰ Após a

¹⁸ Retomo em boa parte o que escrevi na *Introdução a Aristóteles – Ethica Nicomachea III 9 – IV 15 As Virtudes Morais*, Odysseus Editora, 2020: 37-49, texto ao qual remeto para maiores detalhes.

¹⁹ A tabela é apresentada por James Diggle, *Theophrastus – Characters*, Cambridge UP, 2004: 6-7, mas sua tabela contém somente nove vícios: a dissimulação (I), a adulação (II), a rusticidade (IV), a obsequiosidade (V), a impudicícia (IX), a insensibilidade (XIV), a avarícia (XXII), a presunção (XXIII) e a covardia (XXV); a estes vícios se deve acrescentar a soberbia (XV), mencionada somente na *EE* e na *MM*. A μικροφιλοτιμία (XXI) corresponde, por sua vez, ao excesso quanto às pequenas honras, denominada φιλοτιμία em *EN* IV 10; também a υπερηφάνια (orgulho) descrita em XXIV corresponde em muito à χவுνότης (vaidade), extremo por excesso da magnanimidade (*EN* VI 7-9), o que elevaria o número para doze vícios.

²⁰ O texto dos *Caracteres* sofreu muita intervenção; o próêmio, por exemplo, é uma inserção tardia. Quanto às definições, elas nem sempre correspondem ao que é descrito e, outras vezes, parecem antes provir das *Definitiones* platônicas ou de outros textos, sendo possível que tenham sido acrescentadas posteriormente ao texto. Em sua edição crítica dos *Caracteres*, baseando-se no trabalho de Markus Stein (*Definition und Schielerung in Theophrastus Charakteren*, Teubner 1992), em que Stein busca mostrar que as definições I, V, VII, IX e XII não são de Teofrasto, Diggle julga que todas as definições devem ser banidas do texto, mas isto parece excessivo. Haja vista às citações em Filodemo, se foram inseridas posteriormente, devem ter sido introduzidas entre a morte de Teofrasto e antes da metade do século I a.C. De qualquer modo, o ponto importante é notar que as definições não carregam mais o peso

definição, a descrição é via de regra introduzida por um τοιοῦτός (τις) οἷος <...>, a pessoa é um tal que <espaço a ser preenchido por uma descrição de suas atitudes>; a cena se passa então em Atenas, em situações cotidianas. Nada disso está em Aristóteles, ou ainda não, embora Aristóteles não raras vezes utilize um τοιοῦτος em contextos semelhantes, como ao fechar sua análise do magnificente (IV 6 1123a18-19). Mais importante, Aristóteles parece bem prenunciar este estilo quando assim comenta sobre o mesquinho:

O mesquinho estará em falta em relação a tudo e, tendo gasto grandes somas, termina por arruinar o belo em um detalhe, procrastinando o que quer que faça e inquirindo como gastar o mínimo possível, deplorando os gastos, achando que faz tudo em maior escala do que se deve. (EN IV 6 1123a27-31)

Teofrasto não está só nesta empreitada. O peripatético Aristo de Ceos (*fluoril* 225 a.C.) é mais um testemunho deste gênero literário no interior da escola peripatética, pelo menos no Primeiro Perípatos.²¹ Aristo, possível sucessor de Lico na direção do Liceu, descreve caracteres ao modo de Teofrasto. Assim, sobre a soberbia (αὔθαδεια), Aristo nos diz que o soberbo é o tipo de pessoa que, ao comprar um escravo, nem pergunta qual o nome dele nem lhe atribui um, “mas o chama de menino e nada mais” (W 14 II, SFOD 21h: καλεῖν δὲ παῖδα [καὶ] μηθὲν ἄλλο), o tipo de pessoa que, ao bater na porta de alguém, nada responde ao ser perguntado quem é até que a pessoa tenha saído para fora (*ibidem*), ou, ainda, sobre o sabe-tudo (ὁ παντειδῆμων), que é uma pessoa tal que não somente, como relatava Platão a respeito de Hípias de Élis, diz ter feito tudo o que veste em seu corpo, mas também que constrói ele próprio a casa e o barco sem o auxílio de nenhum especialista (W 14 III, SFOD 21i), ou que atua como médico não somente para si mesmo, mas também para seus escravos e ainda se põe a fazer o mesmo com outras pessoas

argumentativo que têm, por exemplo, em Aristóteles, mas, sejam ou não de Teofrasto, meramente abrem o caminho para a descrição dos tipos, pois é nestas descrições que reside o núcleo do texto.

²¹ O tema é ainda controverso a qual Aristo atribuir o que Filodemo de Gádara reporta no que nos resta hoje do seu livro *Dos vícios*, recuperados de um papiro de Herculano (P.Herc. 1008): ao peripatético Aristo de Ceos (como faz Wehrli no volume sexto de *Die Schule des Aristoteles: Lykon und Ariston von Keos*, Basel-Stuttgart 1968), ou ao estoico Aristo de Quios, de mesmo nome, de época próxima (*fluoril* 260 a.C.) e nascido em ilha de nome similar? Ademais, não é claro se as passagens reportadas na seção final do P.Herc. 1008 provêm de um só livro, intitulado nas linhas 10-13 da coluna 10 περί τοῦ κουφιζεῖν ὑπερηφανίας (*Do aliviar o orgulho*), ou de mais de um livro. Diógenes Laércio menciona em VII 163 um escrito sob o título de ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας (*Notas sobre a Vanglória*), mas o atribui a Aristo de Quios. Há ainda controvérsia a respeito, mas parece muito plausível atribuí-los ao peripatético Aristo de Ceos (ver as contribuições de David Hahm, Tiziano Dorandi, Voula Tsouna e Graziano Ranocchia em W. Fortenbaugh & S. White (eds.), *Aristo of Ceos*, 2006, bem como as notas de Wehrli ao volume acima citado).

(*ibidem*: δούλους ἰδίους ἰατρ[οε]ύ[ειν], μὴ μόνον ἑαυτὸν, ἐπιχειρεῖν δὲ καὶ ἄλλους). Vemos novamente que o tipo de pessoa em pauta é descrito ao modo do τοιοῦτος οἶος, *um tal que...* Diferentemente de Teofrasto, porém, o tipo de agente ganha uma descrição que não é tão localizada e precisa como o sujeito que desce ao mercado do Pireu e discute o preço do peixe, mas é feita em termos mais gerais, como que adaptado à expansão do novo mundo pelas conquistas de Alexandre: o sabe-tudo pode ocorrer na Índia como também nos confins do Egito.²² As diferenciações são bem minuciosas, contudo. Assim, enquanto quem depreca fala de alguém ausente como sendo pior do que é, quem despreza diz do ausente que ele é igual a zero (W 14 IX, SFOD 21o).

Em um sentido importante, Aristo e Teofrasto são ambos devedores de Aristóteles: eles dependem em última instância da noção mesma de caráter, e esta noção é produto da análise aristotélica do fenômeno moral. Descrições são correntes na literatura e os gregos estavam mais do que habituados com elas, pois Homero já fornece um caso clássico, a descrição de Tersites na *Iliada* II 216-219: o mais feio dos gregos, homem torto e manco em um pé. Aqui, porém, se trata de fazer uma “descriptio, quam χαρακτῆρα vocant”, *uma descrição, que os gregos chamam de χαρακτῆρ*, nos diz Cícero, acrescentando, algumas linhas adiante, que a descrição opera mostrando “de que modo é o avaro, de que modo é o obsequioso e outros tipos deste gênero, nos quais são descritas a natureza e a vida” (*Topica* 22 §83).²³ A noção de caráter (ἦθος) em sua direta relação com a disposição (ἔξις) é um constructo de Aristóteles. As ações de mesmo tipo geram uma disposição no agente que passa a agir deste mesmo modo com base nisto que assim adquire, o seu caráter. A geração do caráter com base nas ações que o agente pratica é um dado básico da análise do fenômeno moral que institui Aristóteles, e é esta a base conceitual sobre o

²² Parece haver também em Aristo um tom de admoestação, sobretudo quando ele compara os vícios, como quando diz que o sabe-tudo é pior do que o turrão, ou que este não tem tanta falta de consideração nem é tão irracional como o soberbo (W 14 III e II, SFOD 21h e 21i, respectivamente). Isto, porém, pode ou provir de Aristo, ou ser efeito da transcrição de suas descrições por Filodemo em seu tratado sobre os vícios. Os tipos descritos (o soberbo, o turrão, o sabe-tudo, o arrogante, o desdenhoso, o solene, o gabola, quem depreca e quem despreza) parecem ser subtipos do orgulho, tema do livro de Aristo (o que é um sinal, por outro lado, que Filodemo está copiando de um único livro, o περί τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας), e responde à prática cada vez mais frequente de subdividir as virtudes e os vícios, como ficará corrente no estoicismo.

²³ Em grego, χαρακτήρ é originalmente um nome de ação que designa a pessoa que entalha ou grava algo sobre uma superfície como madeira, pedra ou metal, de onde passa a designar a marca gravada, como as letras escritas e, especialmente, as marcas de identificação das moedas; daqui, passa a ser usado para designar a marca característica, aquilo que identifica algo como tal coisa, os traços particulares de um tipo de rosto e, por fim, os caracteres que revelam o modo interno de ser de um agente.

pano de fundo da qual operam as descrições dos caracteres de Teofrasto e Aristo. O caráter (ἦθος) se realiza em diferentes tipos e formas de atuação, à revelia do próprio agente: ao agente cabe tomar decisões nesta ou naquela direção, mas o acúmulo das ações em uma mesma direção gera nele um caráter, que ele não mais pode mudar a seu bel-prazer. Cada tipo (χαρακτήρ) em que se realiza o caráter possibilita uma descrição dos atos que o revelam por excelência e o distinguem de outros tipos. A descrição toma o lugar da definição quando a noção de ἦθος cruza com a de χαρακτήρ. No entanto, elas não se confundem: ἦθος provém da teoria aristotélica da ação, ao passo que χαρακτήρ, que tem um uso acanhado em Aristóteles²⁴, passa a ser a noção chave para a psicologia moral que decorre da teoria aristotélica da ação.

O advento da caracterologia não deve ser visto, portanto, como competindo ou pondo fim ao mundo das definições. Ambas coexistem em seus territórios bem delimitados. A teoria aristotélica da ação é organizada em torno da busca de definições, como vimos no início deste trabalho. É no interior desta busca de definições que temos o estudo em detalhes das virtudes morais em que se mostram, a respeito de cada uma, sobre o que incidem e como o fazem, segundo o programa de análise delineado em *EN* III 9 1115a4-5. Para o estudo das virtudes morais, buscar uma definição segundo o gênero e uma diferença específica que contenha em si todas as outras diferenças não parece muito produtivo e mesmo nada esclarecedor, pois tal definição se revela incapaz de mapear o terreno cambiante em que cada virtude prospera e, sobretudo, é incapaz de distinguir a verdadeira virtude dos casos que a ela se assemelham somente, por vezes de modo muito próximo, mas que não são casos legítimos ou genuínos. A teoria da ação cede lugar, assim, a uma psicologia moral. Uma nova prática intelectual emerge aqui: fazer uma caracterologia que tenha por resultado delimitar o tipo moral em questão e deste modo o distinguir de todos os outros caracteres. Nestas descrições, feitas com base na doutrina aristotélica do caráter (ἦθος), o que importa é pintar um quadro do tipo (χαρακτήρ) de modo que o leitor perceba sua complexidade e singularidade ao mesmo tempo. Ao ser feita uma descrição nestes termos, contextos são fornecidos – bem precisos, como em Teofrasto, ou mais gerais, como em Aristo – de modo que o tipo em pauta pode ser como que visualizado. Como é bem sabido, o prudente determina o que se deve fazer nas circunstâncias precisas em que a ação ocorre, sem poder formular regras detalhadas para as ações em geral. Não é possível fornecer uma bula para

²⁴ Na *Política*, Aristóteles usa o termo para se referir à marca posta em certos metais no intuito de marcar seu peso e assim funcionar como moeda de troca (*I* 9 1257a40-41); no *De gen. anim.* V 2 781a28, ele se refere à como que marca física deixada pelo ar no ouvido de quem escuta.

balizar os comportamentos, mas não estamos às cegas, pois podemos nos voltar aos tipos de comportamento e suas conseqüências que são descritos por Teofrasto e Aristo para ganhar alguma clareza sobre o mundo humano das ações. *A psicologia moral decorre da teoria aristotélica da ação, mas também preenche uma vazia que esta última necessariamente cria.* Com efeito, a caracterologia é um apêndice natural da teoria aristotélica da ação e, na medida em que esta última se constrói em uma chave particularista, a caracterologia é também um apêndice aguardado desta doutrina, porquanto, de modo ainda geral, mas razoavelmente específico, descreve os tipos humanos gerados pelas ações e deste modo nos permite ver as ações segundo seus tipos determinados, oferecendo-nos um espetáculo da agência humana em suas mais variadas formas. A continuidade entre a teoria aristotélica do caráter e a psicologia do tipo moral é como que selada na noção moderna unificada de caráter, que designa um e outro como duas facetas de um mesmo fenômeno.

Há, portanto, uma nova prática intelectual, criada no interior do aristotelismo e desenvolvida com desenvoltura já na primeira escola peripatética. A psicologia moral provém e completa a teoria aristotélica da ação. Esta conjunção é um elemento cultural importante para o aristotelismo, a ponto mesmo de poder nos auxiliar a detectar certos textos que nos foram transmitidos com o *corpus aristotelicum*, mas que não somente não são de Aristóteles, como tampouco pertencem à escola peripatética – ou certamente não ao Primeiro Perípatos. Com efeito, entre os textos atribuídos a Aristóteles, há um sob o título Περί παθῶν καὶ κακίῶν (*De virtutibus et vitiis*, ou melhor, segundo a maioria dos manuscritos: *De virtutibus*).²⁵ Há vários elementos que nos levam a crer que se trata de um texto espúrio, entre os quais se podem citar os seguintes: (i) sua estrutura é organizada em função da tripartição

²⁵ O editor alemão do *De virtutibus et vitiis* o considera como um produto de primeira hora do Perípatos, contra a tese de Zeller que se trata de um texto tardio do ecletismo (ver Ernst Schmidt, *Aristoteles – Über die Tugend*, Darmstadt 1986: 16). Mais recentemente, Peter Simpson (*Aristotle's Ethica Eudemia 1220b10-11 in τοῖς ἀπὸ ἀγλαμηνῶν* and *De virtutibus et Vitiis*, *Classical Quarterly* 63 2013: 651-659) defendeu a tese que se trata de uma apresentação de teses que Aristóteles usa como informação para seus cursos, mas seus argumentos são pouco convincentes. Um detalhe que poderia indicar que Aristóteles usa este texto é o fato de a magnanimidade ser vista como a virtude graças à qual se é capaz de suportar a boa e a má fortuna (1250a14-15; para a pequenez de alma: 1250a27-29 e 1251b16-17). Terence Irwin argumentou (no artigo citado na nota 13) que isto poderia explicar por que Aristóteles diz, nos *A.Post.* II 13, que uma das versões sobre o magnânimo é que ele é capaz de suportar os infortúnios, o que suporia uma datação da época de Aristóteles para este tratado (ou, pelo menos, que reporta uma tese corrente naquela época). Contudo, é preciso observar que este tratado afirma igualmente que o magnânimo suporta sofrer injustiças (1240a15; 1250b40-41: ὀδικεῖσθαι δυνάμενος), o que é falso, a não ser que seja uma tipificação do magnânimo à luz do que Sócrates reivindica no diálogo com Polo no *Górgias* (a saber: é preferível sofrer a cometer injustiças), o que leva a pensar que seja uma versão literária posterior de influência platônica, sem estar comprometido em refletir crenças efetivamente correntes na época de Platão e Aristóteles.

platônica da alma; (ii) possui vocabulário e temas que não são costumeiros em Aristóteles ou que são de atestação tardia; (iii) evidencia uma insistência em organizar as virtudes em tipos e subtipos, exalando uma influência estoica; (iv) em nenhum momento faz uso da doutrina aristotélica do meio termo. A estas razões gostaria de acrescentar (v): o *De virtutibus* ignora a perspectiva descritiva que é já operativa em Aristóteles e, ao contrário, aferra-se ao procedimento puramente definicional das virtudes, cuja vacuidade é demonstrada de modo patente pelas *Definitiones*, um texto da escola platônica transmitido entre as obras de Platão. Não fazer uso da doutrina do meio termo (a característica iv) não é em si decisivo, pois os *Caracteres* tampouco a utilizam, mas não o fazer em um contexto *definicional* (e não *descritivo*) é surpreendente, como é o caso do *De virtutibus et vitiis* (pace Grant, que o aproxima dos *Caracteres* de Teofrasto com base nesta ausência).²⁶

Neste sentido, a proximidade entre o *De virtutibus* e o tratado περί παθῶν (*Das paixões*) falsamente atribuído a Andrônico de Rodas é instrutiva. Este último escrito é dividido em duas partes, um catálogo de definições das paixões (costumeiramente referido como *De affectibus*) e um repertório mais desenvolvido das virtudes e vícios (referido costumeiramente também como *De virtutibus et vitiis*); esta segunda parte é uma reorganização do *De virtutibus et vitiis* falsamente atribuído a Aristóteles, aumentado de algumas outras virtudes.²⁷ Há um detalhe que nos interessa sobremaneira nesta história de textos forjados e apócrifos: a noção de termo médio aparece no último capítulo (II 19), o que é de se esperar em um tratado teórico dedicado a definições (e não descritivo, como fazem Teofrasto e Aristo), ao passo que está inteiramente ausente do tratado pseudo-aristotélico, embora este último também pretenda ser um tratado teórico fundado em definições. Na verdade, o capítulo II 19 do περί παθῶν do pseudo-Andrônico é uma cópia das linhas 1251a26-37 do *De virtutibus et vitiis* do pseudo-Aristóteles, exceto que faz uma ressalva ao que Aristóteles diz no segundo livro da *Ética Nicomaqueia*, bem como acrescenta a referida menção à doutrina do meio termo (que de fato é exposta em *EN II*) como se fizesse um último aceno ao projeto das definições, quando não se compreende mais que agora este projeto evoluiu para a caracterologia e suas descrições.

²⁶ Ver Alexander Grant, *The Ethics of Aristotle*, 2 vols., Londres 1885: I 39-40.

²⁷ Na opinião de Anne Glibert-Thiry, quem produziu em 1977 uma edição crítica deste texto falsamente atribuído a Andrônico: o texto "n'est autre qu'un arrangement du Περί παθῶν και κακιῶν du Pseudo-Aristote, grossi de définitions des vertus empruntées ailleurs" (*Pseudo-Andronicus de Rhodes Peri Pathôn*, Brill 1977: 5).

– IV –

À guisa de conclusão, gostaria de determinar com um pouco mais de precisão o modo como Aristóteles concebe a relação entre definição e descrição no discurso moral. Um pouco acima, disse que a descrição que Teofrasto e Aristo fazem dos caracteres permanece em um registro geral – mais geral em Aristo, menos geral em Teofrasto, pelo menos no sentido em que o primeiro descreve caracteres que se encontram em todas as partes do mundo então conhecido, ao passo que o último lida com figuras tipicamente atenienses, quase paroquiais. Para se compreender o tipo de generalidade que adotam, uma comparação com a obra de La Bruyère é esclarecedora. No que era a segunda parte, inicialmente um apêndice à tradução dos *Caracteres* de Teofrasto, mas que se tornou posteriormente a parte principal da obra, intitulada *Les Caractères ou Les Mœurs de ce Siècle*, La Bruyère descreveu vários tipos de um modo muito mais particularista do que Teofrasto, a ponto de atribuir nomes às suas personagens. Assim, no capítulo sobre *Os Grandes*, La Bruyère escreve o seguinte no § 50:

Pamphile ne s'entretient pas avec les gens qu'il rencontre dans les salles ou dans les cours: si l'on en croit sa gravité et l'élevation de sa voix, il les reçoit, leur donne audience, les congédie; il a des termes tout à la fois civils et hautains, une honnêteté impérieuse et qu'il emploie sans discernement; il a une fausse grandeur qui l'abaisse, et qui embarrasse fort ceux qui sont ses amis, et qui ne veulent pas le mépriser.

Não são meros nomes para os caracteres; são nomes que mascaram a verdadeira identidade de quem está sendo assim descrito. Ao que tudo indica, Panfilio é o marquês de Dangeau, membro da Academia, conhecido por sua vaidade. Na ocasião de seu casamento, publicou no *Mercure* de abril de 1686 uma genealogia de sua família que remontava a Hugo Capeto, o primeiro monarca da nova dinastia que sucedeu ao último rei carolíngio, Luís V, ao final do séc. X. Madame de Sévigné divertiu-se muito com tal genealogia em uma carta datada de 3 de abril de 1686. O sucesso do livro de La Bruyère lhe rendeu muitos leitores e provavelmente ainda mais inimigos, que se viam descritos sob nomes forjados ou se imaginavam assim descritos. Cedo se criou a arte de encontrar as *chaves* para descobrir as pessoas reais que La Bruyère descrevia sob aqueles falsos nomes. La Bruyère sempre pretextou que seus caracteres eram gerais, como os de Teofrasto, mas já em 1697, a primeira edição logo após sua morte já vinha acompanhada das *chaves* para decifrar os verdadeiros nomes.

Cada *clef*, que tanto divertiu os leitores francês e ainda mais agastou os que se sentiam reconhecidos, evidencia a natureza detalhista dos caracteres de La Bruyère. Seu compromisso não é com uma teoria da ação, mas com as regras de elegância do salão francês. Em contraste, as personagens de Teofrasto ou de Aristo não só não têm nome, como são versões bem mais abstratas de *tipos de comportamento*. A diferença é considerável; talvez todos os vendedores de peixe no Pireu soubessem quem era aquele que sempre discutia o preço, mas aos leitores é dada somente uma descrição do tipo, não a caricatura de alguém. A razão disso não é que Teofrasto não tinha veia de zombeteiro; provavelmente a tinha, como se pode facilmente constatar em seus *Caracteres*. A razão é outra: sua obra preenche um lugar vazio na teoria aristotélica da ação na medida em que a complementa com as descrições que compõem a psicologia moral dela derivada. Este lugar vazio na teoria da ação é propositalmente deixado vazio, pois unicamente uma descrição de caracteres a pode preencher. Ao fazer isso, a psicologia moral de Teofrasto (e a de Aristo também) aporta à teoria da ação, fundada em definições, o complemento descritivo que lhe dá enfim contornos mais precisos de modo a lograr distinguir, como vimos, os casos genuínos das múltiplas tentativas de usurpação.

É bem conhecido o tema aristotélico de uma análise moral que procede *τύπω*, em *grandes linhas*. O tema está ligado à tese aristotélica de que a ética tem uma precisão própria, distinta da dedução matemática e, simultaneamente, da persuasão retórica. É importante observar que este tema só está propriamente presente na *Ética Nicomaqueia*. Com efeito, está totalmente ausente da *Ética Eudemia*. Vou deixar de lado a razão de estar ausente na *Ética Eudemia*; este tema nos desviaria do que quero ressaltar aqui. Na *Magna Moralia*, há somente duas vezes a menção de um discurso *τύπω*, e, nestas duas vezes em que é feito referência a um discurso *τύπω* (I 5 1185b3 e I 35 1196b13), Aristóteles recorre à divisão da alma e diz que este exame da alma será feito *τύπω*. Aqui, *τύπω* quer dizer *só em esboço, muito resumidamente*, pois o exame próprio da divisão da alma pertence a uma outra disciplina. Quando a noção comparece na *Ética Nicomacheia*, o sentido é outro. Várias são as passagens e o número delas já atesta um crescente interesse pelo ponto (EN I 1 1094a25, b20; II 1 1101a27; II 2 1104a1; III 6 1113a13; 8 1114b27; 12 1117b21; V 1 1129a11; X 6 1176a31; 10 117a34). Sobretudo, Aristóteles acentua o novo tom desde o início. A análise moral – compreendida em termos de uma teoria da ação – se faz *τύπω*, isto é, em *grandes linhas*, não porque esteja a retomar de modo resumido o que já foi dito ou que deve ser examinado detalhadamente em outro lugar, mas porque o tipo de argumento que apresenta não desce às particularidades do caso, pois fica sempre em um

patamar mais geral, com base no qual são obtidas as definições em campo moral. Descer às particularidades consiste justamente em passar a fazer as descrições de atitudes e comportamentos típicos do que está em questão. A definição da coragem é assim dada τῷφ porque mantém-se neste patamar de generalidade anterior às descrições de quem age corajosamente. Não se trata, pois, de fazer um discurso resumido, que poderia, porém, ser estendido, ainda que ao preço de entrar em domínio alheio, mas sim de fornecer definições com um tipo peculiar de generalidade, aquela que permite compreender a natureza do fenômeno sem descer às descrições de atitudes e fatos que o ilustram de modo exemplar. Quando, em *EN X 6*, Aristóteles se prepara a fazer a análise da felicidade após ter examinado as noções de virtude e correlatas, ele nos diz que fará tal exame τῷφ (1176a31) não porque quer terminar logo seu livro e por isso procederá resumidamente, mas porque o tipo de análise que a teoria da ação requer é um exame em grandes linhas, sem descer às descrições em pauta – no caso, como se trata da defesa da vida contemplativa, sem descrever as bizarrices de um Tales, as excentricidades de um Anaxágoras e assim por diante. E Aristóteles pode proceder deste modo porque sua teoria da ação contém a previsão de que um outro discurso haverá de complementar isto que está sendo feito em grandes linhas. Este outro discurso é justamente o gênero literário inaugurado por Teofrasto em seus *Caracteres*.

Referências

- BARNES, J. *Aristotle - Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- BARNEY, R. “Platonic ring-composition and *Republic* 10”. In: M. McPherran (ed.). *Plato's Republic – a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CHARLES, D. *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- DIGGLE, J. *Theophrastus – Characters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DOUGLAS, M. *Thinking in Circles – an essay on ring composition*. Yale: New Haven, 2007.
- FORTENBAUGH, W. & White, S. *Aristo of Ceos*. Londres: Routledge, 2006.
- GLIBERT-THIRRY, A. *Pseudo-Andronicus de Rhodes Peri Pathôn*. Leiden: Brill, 1977.
- GRANT, A. *The Ethics of Aristotle*. 2 vols. Londres: Logmans, Green & Co., 1885.

- IRWIN, T. "Magnanimity as Generosity". In: VASALOU, S. *The Measure of Greatness – philosophers on magnanimity*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 21-48.
- LA BRUYÈRE, J. de. *Œuvres Complètes*. Éd. Alexis Chassang. Paris: Garnier Frères, 1876.
- _____. *Œuvres Complètes*. Éd. Julien Benda. Paris: Gallimard, 1951.
- SCHMIDT, E. *Aristoteles – Über die Tugend*, Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1986.
- SIMPSON, P. "Aristotle's *Ethica Eudemia* 1220b10-11 en tois apêllagmenois and *De virtutibus et Vitiis*". In: *Classical Quarterly* 63, 2013, p. 651-659.
- STEIN, M. *Definition und Schielderung in Theophrastus Charakteren*, Leipzig: Teubner, 1992.
- WEHRLI, F. *Die Schule des Aristoteles: Lykon und Ariston von Keos*. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co, 1968.
- ZINGANO, M. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8 Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- _____. *Unidade do Gênero e Outras Unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia*. In: *Analytica* 17, 2013, p. 395-432.
- _____. *The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemean and the Nicomachean Ethics*, *Apeiron* 48, 2015, p. 195-219.
- _____. *Aristóteles: Ethica Nicomachea III 9 – IV 15 As Virtudes Morais*. São Paulo: Odysseus Editora, 2020.

Email:mzingano@usp.br

Recebido: 03/2023

Aprovado: 04/2023