

VIRTUDE MORAL COMO DISPOSIÇÃO EMOCIONAL: UMA LEITURA DE *EN* II.5

MORAL VIRTUE AS EMOTIONAL DISPOSITION: A READING OF *NE* II.5

Mariano Bay de Araújo¹

Resumo: Na primeira parte da definição de virtude moral, na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles afirma que a virtude deve ser uma emoção (*pathos*), uma capacidade (*dynamis*), ou uma disposição (*hexis*) e apresenta um argumento com o objetivo de sustentar que a virtude é uma disposição. Uma maneira de tentar entender o que acontece em II.5 é observar que Aristóteles está lidando com qualidades e buscar nas *Categorias* uma explicação para o que é feito na *EN*. Ainda que ajude a entender em geral o que são afecções (*pathe*), capacidades e disposições, o recurso às *Cat.* não dá conta de certas especificidades do contexto da *EN*. *Cat.* não fornece nenhuma pista que nos ajude a entender, por exemplo, por que capacidades e disposições são caracterizadas em função das emoções. O objetivo deste artigo é propor uma leitura de *EN* II.5 que atente mais para o que é desenvolvido na própria *EN* do que em outros textos. Nesse sentido, sustentarei que o que está em jogo no referido capítulo é a relação entre virtude e emoção e que o resultado da primeira parte da definição da virtude moral é que a virtude é uma disposição emocional.

Palavras-chave: Aristóteles. *Ética Nicomaqueia*. Virtude moral. Emoções.

Abstract: In the first part of the *Nicomachean Ethics*' definition of moral virtue, Aristotle claims that virtue must be an emotion (*pathos*), a capacity (*dynamis*) or a disposition (*hexis*), then introducing an argument to support that virtue is a disposition. One way to try to understand what is going on in II.5 is to acknowledge that Aristotle is dealing with qualities and look at the *Categories* for an account of what the *NE* achieves in this respect. Though this helps us to understand in general what affections (*pathe*), capacities, and dispositions are, the appeal to *Cat.* cannot handle some specificities of the *NE*'s context. *Cat.* does not provide any clue, for instance, as to why capacities and dispositions are closely connected to emotions. The purpose of this paper is to offer a reading of *NE* II.5 that focuses more on what is being developed in *NE* than in other texts. Thus, I will hold that what is at stake in the referred chapter is the relationship between virtue and emotion and that the outcome of the first part of the definition of moral virtue is that virtue is an emotional disposition.

Keywords: Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Moral virtue., Emotions.

1. Introdução

A definição de virtude moral, na *Ética Nicomaqueia* (*EN*), ocorre em etapas. Na primeira, Aristóteles afirma ter determinado o gênero, completando a definição posteriormente com sua diferença específica. A primeira etapa, em II.5, traz, pelo menos, duas dificuldades importantes.

¹ PPGFil – UFRGS. E-mail: marianobda@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6021-1139>

O início da definição de virtude moral consiste em um argumento por eliminação, que mostra que, dos três elementos apresentados - emoção (*pathos*), capacidade (*dynamis*) e disposição (*hexis*) -, a virtude não poderia ser nem emoção nem capacidade. A conclusão, portanto, é que a virtude é uma disposição (*hexis*).

A primeira dificuldade diz respeito à delimitação desse grupo de três elementos. Não é explicado por que devemos considerar *apenas* esses elementos na investigação.

A segunda dificuldade diz respeito à caracterização desses elementos que é feita em II.5. Tanto a capacidade como a disposição são caracterizadas em função das emoções. No entanto, havendo capacidades e disposições de outros tipos, como veremos, por que Aristóteles caracteriza capacidades e disposições especificamente em relação às emoções?

Tentarei lidar com essas duas dificuldades oferecendo uma leitura de *EN II.5* que considera que o que está em jogo é a conexão entre virtude e emoção. Para isso, depois de apresentar o capítulo em questão, mostrarei por que considero insuficiente uma conhecida interpretação que recorre às *Categorias* para explicar o que está em jogo em *EN II.5*. Feito isso, procuro mostrar que tudo, em *EN II.5*, indica que Aristóteles está lidando com a conexão entre virtude e emoção e que se a virtude é uma disposição, ela é uma disposição relativa às emoções. Por fim, considero algumas dificuldades da leitura apresentada e procuro um modo de lidar com uma possível objeção.

2. EN II.5

Aristóteles começa a busca pela definição de virtude afirmando que são três as coisas que se geram (*ginomena*) na alma: emoções, capacidades e disposições (*pathe dynameis hexeis*). Assim, a virtude deve ser uma dessas coisas (1105b19-21). Em seguida, Aristóteles caracteriza cada uma dessas coisas:

Entendo por emoções apetite (*epithymian*), cólera (*orgen*), medo (*phobon*), arrojo (*tharsos*), inveja (*phthonon*), alegria (*charan*), amizade (*philian*), ódio (*misos*), anelo (*pothon*), emulação (*zelon*), piedade (*eleon*), em geral tudo a que se segue prazer ou dor; por capacidades, os estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções: por exemplo, aqueles em função dos quais somos capazes de encolerizar-nos, afligir-nos ou apiedar-nos; por disposições, aqueles em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se

moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções (1105b21-28)

Aristóteles parece assumir que são *apenas* essas três, mas sem interditar a possibilidade de uma quarta coisa se gerar na alma. Isto é, não é apresentado um argumento para sustentar que essa lista seja exaustiva. Além disso, não é explicado porque esses elementos estão em jogo, em vez de outros. Esta dificuldade é importante, pois o argumento que é apresentado na sequência do texto funciona apenas se assumirmos que essas três coisas esgotam as possibilidades.

Resumidamente, os argumentos são os seguintes. Não somos bons ou maus, louvados ou censurados simplesmente por sentirmos emoções. Isto é, ninguém é bom ou mau apenas por sentir cólera, por exemplo, mas por senti-lo de um certo modo (1105b28-1106a2). Além disso, sentimos emoções sem escolhê-las, isto é, ninguém escolhe sentir medo, por exemplo, diante de uma situação de muito perigo, mas, em vez disso, apenas sente o medo. No entanto, podemos escolher agir de maneira virtuosa (1106a2-4). As virtudes também não podem ser capacidades, pois não somos bons ou maus simplesmente por sermos capazes de sentir emoções. Isto é, não é por um sujeito ser capaz de sentir medo que dizemos que ele é virtuoso. Além disso, temos capacidades por natureza, mas não somos bons ou maus por natureza (1106a6-10).

O argumento sustenta, então, que não somos bons ou maus, louvados ou censurados simplesmente por sentirmos emoções nem por sermos capazes de senti-las. Assim, a virtude não pode ser nem emoção nem capacidade. Por eliminação, a conclusão é de que a virtude deve ser uma disposição (*hexis*). O que não é apresentado, no entanto, é uma relação direta entre virtude e disposição. Em vez disso, ele mostra o que a virtude não pode ser dentro de um conjunto restrito de possibilidades: emoções, capacidades e disposições. Para que o argumento funcione é preciso que esse campo de possibilidades seja, de fato, restrito a esses três elementos. Como entender o que está em jogo nesse capítulo?

3. Uma leitura à luz das *Categorias*

Uma possível explicação para a passagem inicial de II.5 é a seguinte.² Ao afirmarmos que um sujeito é virtuoso, estamos atribuindo uma qualidade a esse sujeito.³ Aristóteles estaria, então, lidando, ainda que implicitamente, com a predicação e teria em mente o esquema desenvolvido nas *Categorias*.

Em *Categorias* (*Cat.*) 8, Aristóteles enumera quatro grupos de qualidades (*poiotes*): (1) disposição e estado⁴ (*hexis kai diathesis*) (8b27); (2) aquilo que é dito em virtude de uma capacidade (*dynamis*) ou incapacidade (*adynamian*) natural (9a16); (3) qualidades afetivas e afecções (*pathetikai poiotes kai pathe*) (9a28); (4) aparência (*schema*) e forma (*morphe*) externa (10a11-12).

No primeiro grupo de qualidades, temos disposição e estado, sendo que as disposições são estados, mas nem todos os estados são disposições (9a10-11). A diferença é que a disposição é mais durável e estável. O conhecimento e a virtude são exemplos de disposições, pois a menos que haja uma grande mudança, como uma doença, não se deixa de conhecer algo ou de ser virtuoso (8b27-35). Já os estados são de fácil mudança, como o aquecimento e o resfriamento. Um indivíduo, por exemplo, pode rapidamente passar de quente a frio (8b35-39).

O segundo gênero de qualidade é a capacidade. Dizemos que alguém é corredor ou pugilista, por exemplo, em função de uma capacidade para fazer uma dessas coisas com facilidade (9a14-21).

O terceiro gênero é composto por qualidades afetivas e afecções. A doçura, o amargor, a acidez, o calor, a frieza, a brancura e a negrura são qualidades, pois as coisas que as possuem são ditas qualificadas em virtude delas. O mel é dito doce por possuir a doçura e assim por diante (9a28-34). Mas há uma distinção entre essas qualidades: algumas são afetivas por produzirem certa afecção nos sentidos (9b2-7), enquanto outras são afetivas por serem provocadas por uma afecção (9b9-11). Assim, “A doçura engendra uma afecção segundo o paladar, e a quentura, segundo o tato, e, de modo semelhante, o restante” (9b7-9). Isto é, a qualidade do que é dito doce é uma qualidade

² Esta explicação é apresentada, por exemplo, por TAYLOR (2006, p. 96-97), ZINGANO (2008, p. 119-120), HARDIE (1980, p. 94-99), REEVE (2014, p. 235-236). Por vezes, nesses comentários, parece passar despercebido que tudo gira em torno das emoções em II.4.

³ De fato, Aristóteles afirma que a virtude é uma qualidade (*EN* 1096a25).

⁴ A tradução utilizada das *Cat.* traz “hábito e disposição” (p. 153). No entanto, para manter a coerência com a tradução da *EN*, que é o foco principal deste texto, reproduzo os termos que aparecem na edição utilizada desta obra e em seu comentário (cf. ZINGANO, 2008, p. 120).

afetiva por produzir uma afecção no paladar. Por outro lado, “alguém envergonhando-se, torna-se vermelho; e, tendo-se amedrontado, pálido e assim por diante” (9b13-14). A vermelhidão do sujeito envergonhado é uma qualidade afetiva por ter sido produzida por uma afecção.

O quarto tipo de qualidade é a figura e a forma. Uma coisa é dita triangular, por exemplo, por ter sua aparência semelhante a de um triângulo, assim como uma coisa é dita curva por ter essa forma (10a11-16).

Temos, então, quatro grupos de qualidades, mas em *EN* II.5, Aristóteles lida apenas com três elementos. Como seria essa correspondência? Uma solução consiste na exclusão do quarto tipo de qualidade ao considerar o contexto de *EN* II.5. Isso se justificaria pelo fato de a virtude de caráter ser relativa à alma desiderativa⁵ e não podermos dizer da alma que ela tem uma certa aparência e forma externa (ZINGANO, 2008, p. 120; TAYLOR, 2006, p. 97.). Assim, ao qualificarmos esse aspecto da alma, estamos falando ou de uma disposição (excluindo, assim, estados que não são disposições), ou de uma capacidade, ou de uma afecção. Assim, temos a lista das três coisas que são mencionadas em II.5: *hexis*, *dynamis* e *pathe*. Isto é, afirmamos que um sujeito é virtuoso em função de alguma disposição, em função de alguma capacidade ou em função de alguma afecção.

Depois de enumerar as qualidades, em *Cat.* 8, Aristóteles afirma que talvez se possa encontrar outros tipos de qualidades (10a25). Se a lista das três coisas que se geram na alma, dada na *EN*, realmente se fundamenta nas qualidades enumeradas em *Cat.* 8, temos uma dificuldade. Ao sugerir que podem existir outros tipos de qualidade que não foram enumerados, fica aberta a possibilidade de que a virtude possa ser atribuída a um sujeito em razão de alguma outra qualidade. Assim, não é explicado porque são *apenas* aquelas três coisas que se geram na alma e a possibilidade de outras coisas se somarem a esse grupo não é interdita. Entretanto, sem essa condição, o argumento não funciona. O recurso às *Cat.* não resolve, portanto, a questão da delimitação do conjunto de possibilidades com o qual Aristóteles lida em II.5.

Se podemos aprender alguma coisa com *Cat.* 8, é sobre como funcionam de maneira geral as qualidades que são mencionadas em *EN* II.4. No entanto,

⁵ Em *EN* I.13, Aristóteles distingue uma parte da alma que é racional e uma parte da alma que não possui razão, mas é capaz de ouvi-la (1102a27-28; 1102b13-14) e nomeia esta última de parte desiderativa (1102b28-31). Em seguida, ele afirma que a virtude também segue essa distinção, sendo a sabedoria e a prudência, por exemplo, virtudes intelectuais e generosidade e temperança, por exemplo, virtudes morais (1103a1-7).

diferentemente do que acontece nas *Categorias*, Aristóteles parece ser bastante específico ao mencionar *hexis*, *dynamis*, e *pathos* em EN II.5. Isto é, não é uma disposição qualquer, uma capacidade qualquer e uma afecção qualquer que estão em jogo em EN II.5. O tipo de afecção que é importante nessa passagem é a emoção e a capacidade e a disposição que interessam são a capacidade para ter emoções e a disposição para experimentar emoções de um certo modo. O que Aristóteles afirma nas *Categorias* sobre disposição e capacidade é muito mais abrangente do que aquilo que encontramos em EN II.5. O quanto as *Categorias* realmente esclarecem o que está em jogo na definição de virtude moral feita na EN II.5?

4. Uma leitura alternativa

A seguir, tentarei construir uma leitura para a passagem 1105b21-28 que busca concentrar-se nas relações que são estabelecidas no próprio texto da *Ética Nicomaqueia*. Isso não significa não recorrer a outros textos nem negar que se possa usar o texto das *Categorias* especificamente. Em vez disso, penso que o texto da EN se explica por si mesmo ao estabelecer as relações entre *pathos*, *dynamis* e *hexis*. Mas é preciso considerar que a virtude está intimamente relacionada às nossas emoções - mais, talvez, do que alguns comentadores supunham.

A primeira coisa a ser notada é que, ao caracterizar as emoções, Aristóteles oferece uma lista com onze emoções particulares e menciona uma característica geral: prazer e dor as acompanham. Penso que Aristóteles está especificando aqui o tipo de afecção da alma que é importante para a investigação.

O emprego do termo emoções nas obras práticas gera certas dificuldades. A mais evidente é que não há uma definição para emoção. Aristóteles afirma apenas duas coisas significativas a respeito delas: que prazer e dor as acompanham (EN 1105b23, EE 1220b12-14) e que elas são capazes de modificar nossos juízos (Ret. 1378a19-22). Além disso, *ta pathe* tem um significado muito mais amplo do que emoções e do que seu uso nas obras práticas. O termo *pathos* tem o significado geral de afecção e está conectado com a forma verbal *paskhein*, que significa “ser afetado” ou “sofrer” (TAYLOR, 2006, p. 96-98; ZINGANO, 2008, p. 120). Podemos dizer, então, que a emoção é uma afecção, mas nem toda afecção é uma emoção.

Um exemplo de afecção que não é emoção é a percepção sensível. Aristóteles afirma que a percepção sensível é uma certa alteração que ocorre quando se é afetado

(*DA* II.5, 416b33-35). A percepção ocorre quando a faculdade perceptiva é afetada (*paskhei*) por um objeto sensível, e então torna-se semelhante ao objeto sensível (418a3-6; 424a17-24). Dessa forma, podemos dizer que é produzida, então, uma afecção (*pathos*) na sensibilidade. O objeto da sensibilidade, quando percebido, é uma afecção.

Encontramos ainda outros usos de *pathos* no livro V da *Metafísica* (*Met.*). Na passagem dedicada a este termo, Aristóteles distingue quatro sentidos de *pathos*: (1) uma qualidade em função da qual uma alteração é possível, (2) uma modificação atual, (3) ferimentos e (4) desgraças (1022b15-21).⁶ Ou seja, *pathos* pode ser usado para designar diferentes coisas em diferentes contextos.

Como não há uma palavra diferente de *pathos* para indicar esse tipo de afecção que chamamos de emoção, Aristóteles oferece essa lista muito particular de afecções a fim de deixar claro qual tipo de afecção é importante para o contexto. As afecções mencionadas formam um grupo específico e distinto dos demais tipos de afecções, que são as emoções.

Além de especificar quais tipos de afecções são importantes - as emoções -, tanto as capacidades quanto as disposições são caracterizadas em função das emoções. A capacidade (*dynamis*) é caracterizada como um potencial para sentir emoções e a disposição (*hexis*) é caracterizada como o que faz com que experimentemos as emoções de maneira boa ou má. No entanto, assim como *pathe* não significa apenas emoções, mas é usado nesse sentido no contexto em questão, *dynamis* e *hexeis* também não se reduzem apenas ao que é caracterizado aqui.

Dependendo do contexto, *dynamis* pode significar capacidade da alma - racional, desiderativa, etc.⁷ *Dynamis* pode ser usado também em sentido mais amplo, como aquele empregado nas *Categorias*: capacidade para correr ou para ser saudável (*Cat.* 8, 9a19-21). Relacionado a esse sentido, há ainda o emprego de *dynamis* como potência, que encontramos em *Met.* IX, 1-9. Além disso, diferentes usos de *dynamis* são expostos em *Met.* V.12.

De maneira semelhante, o termo *hexis* também pode ser empregado de diferentes formas. Em *Met.* V.20 encontramos dois deles: *hexis* pode significar (1) posse, como o possuir que está entre o sujeito que possui uma roupa e a roupa que é possuída, e (2) disposição, no sentido de ser um estado em função do qual se está em uma boa ou má

⁶ Kirwan (1993, p. 171-172) afirma, em seu comentário, ser possível identificar sete sentidos principais para *pathos* na obra de Aristóteles.

⁷ Esse uso aparece, por exemplo, em *EN* 1102a34, 1102b3-5; *De An.* 414a29-31, 415a18-20, 416a19-21.

condição (1022b4-12). Além disso, outros tipos de virtudes são caracterizados como disposições: o conhecimento científico (*episteme*) é uma disposição para demonstrar (*hexis apodeiktike*) (1139b31-32), a arte (*techne*) é uma disposição produtiva (*hexis poiétique*) (1140a4-5; 7-8) e a sabedoria prática (*phronesis*) é uma disposição para agir (*hexis praktike*) (1140b5).

Assim como *pathos*, *dynamis* e *hexis* podem ter diversos significados e empregos. No entanto, em *EN* II.4, *dynamis* não é usado como capacidade em geral nem *hexis* como disposição em geral. De acordo com a caracterização feita em 1105b21-28, a *dynamis* que é importante nesse contexto é a capacidade para sentir emoções e a *hexis*, é a disposição relacionada às emoções.

Mas por que capacidade e disposição são caracterizadas em função das emoções em II.5? Poderíamos pensar que Aristóteles está apenas dando exemplos: um exemplo de capacidade é a capacidade para se encolerizar ou a capacidade para sentir medo; um exemplo de disposição é a disposição para se encolerizar forte ou fracamente ou para sentir medo raramente ou frequentemente; e um exemplo de afecção é a cólera outro é o medo.

No entanto, se compararmos com outra passagem fica evidente que Aristóteles não está apenas oferecendo um ou outro exemplo de *pathos* em 1105b21-23. Em *De An.* I.1, Aristóteles afirma:

Na maioria dos casos, a alma não parece ser afectada (*paschein*) nem produzir (*poiein*) qualquer afecção sem o corpo — por exemplo, encolerizar-se (*orgizesthai*), ser ousado (*tharrein*), sentir apetites (*epithymein*) e perceber, em geral (*holos aisthanesthai*) (403a5-7).

Nesta passagem, Aristóteles está indicando que as afecções são comuns ao corpo e à alma. Ele se ocupará em justificar isso um pouco mais adiante. Mas o que nos interessa aqui é o que temos como exemplos de afecções: cólera ou ira (*orge*) e ousadia ou confiança (*tharsos*), duas emoções; apetite (*epithymia*), um tipo de desejo, que também aparece em contextos em que Aristóteles fala de emoções;⁸ e a percepção sensível (*aisthesis*). Aqui é evidente que temos exemplos de afecções em geral, uma vez que a percepção figura como mais uma instância de *pathe*, ao lado de emoções e de um desejo.

⁸ É, no mínimo, curioso que tipos de desejo sejam mencionados nas listas de emoções. O que há em comum entre o apetite e a ira, por exemplo? Uma investigação sobre isso poderia esclarecer a conexão entre desejo e emoção.

O fato de, como já foi apontado, Aristóteles enumerar onze emoções e indicar uma característica geral comum a todas elas - serem acompanhadas por prazer e dor -, mostra que ele está lidando com um tipo especial de afecções: as emoções. Além disso, muitas dessas *pathe* se repetem em outros contextos⁹ e também são analisadas na *Retórica II*; análise, esta, que mostra outras características semelhantes entre as emoções, além de envolver prazer e dor. Parece-me que o fato de *pathe* ser usado aqui em um sentido bastante específico e delimitado - significando “emoções” - mostra que *dynamis* e *hexis* também são empregados de maneira específica e, portanto, relacionados às emoções. Neste caso, podemos considerar que Aristóteles está mostrando como a virtude se relaciona especificamente com as emoções.

Podemos pensar, então, que, se o significado de *pathe* se restringe a emoções na passagem em questão da *EN* e não abrange afecções de outro tipo, capacidades e disposições também têm um uso restrito. Isto é, Aristóteles está falando a respeito da nossa capacidade de sentir emoções e da nossa disposição emocional, não de uma capacidade e uma disposição qualquer nem capacidade e disposição em geral.

Em algumas passagens da *EN*, Aristóteles afirma que virtude moral e emoção estão conectadas.¹⁰ Essa conexão, no entanto, precisa ser explicada. Segundo a leitura que estou propondo, II.5 explica a conexão entre virtude e emoção. Assim, Aristóteles estaria afirmando que essa relação é tal que ou as virtudes são elas mesmas emoções, ou elas são o potencial para nos emocionarmos, isto é, certas propriedades que fazem com que, em certas circunstâncias experimentemos emoções, ou, ainda, elas são certos estados em função dos quais experimentamos emoções de um certo modo ou de outro. E o argumento que se segue, em 1105b28-1106a13, mostra que não somos virtuosos nem por sermos capazes de experimentar emoções nem por experimentá-las de fato. Em vez disso, somos virtuosos, então, por termos uma tendência a experimentá-las de um certo modo.

Esse modo de entender essa primeira parte de II.5 tem algumas vantagens. A relação entre emoções, capacidade e disposição fica explicada, e podemos entender porque disposição e capacidade são caracterizadas em relação à emoção. Assim, podemos entender também por que o argumento que sustenta que as virtudes são disposições é inteiramente relacionado a emoções. Além disso, a afirmação de que são essas três coisas que se geram na alma também fica mais clara: se o que está em jogo é a

⁹ Por exemplo: *De An.* 403a16-19, *EE* 1210b12-14, *Ret.* 1378a19-22.

¹⁰ 1104b13-14; 1106b16-17; 1109b30.

conexão entre virtude e emoção, as três possibilidades apresentadas (capacidade, emoção e disposição) parecem esgotar o que podemos dizer sobre esta conexão.

Considerando a conexão entre virtude e emoção e assumindo que a conclusão a que Aristóteles chega é que a virtude moral é uma disposição emocional, podemos perguntar o que isso significa. Isto é, o que é ter uma boa disposição emocional?

O que podemos compreender, principalmente a partir de *Cat.* 8, 8b26-9a10, é que a disposição é um estado relativamente fixo, estável e duradouro, isto é, que não é de fácil mudança.¹¹ Pakaluk (2005, p.107-108) explica a disposição como composta por três sentidos: “uma característica estável, construída e estabelecida [...] através de um tipo de ‘treinamento’”, “uma condição que não precisa ser atualizada” e semelhante a uma habilidade “na medida em que funciona em direção a um objetivo definido de uma maneira disciplinada”. Talvez possamos dizer, então, que a virtude moral é como uma inclinação, uma propensão, ou talvez uma tendência a experimentar as emoções de maneira correta. Experimentar corretamente as emoções é experimentá-las de acordo com as circunstâncias particulares.¹²

A leitura apresentada não é isenta de dificuldades. A primeira delas é a afirmação de Aristóteles de ter concluído que a virtude pertence ao gênero da disposição e não especificamente a uma disposição emocional.¹³ Além disso, seria preciso mostrar uma maneira de conectar a leitura sugerida com a segunda parte da definição de virtude. Não vou lidar com essas dificuldades agora, mas gostaria de considerar brevemente uma objeção que poderia ser feita à leitura sustentada aqui.

5. Uma possível objeção

Em *EN* III, antes do exame detalhado sobre cada virtude em particular, encontramos a relação de cada virtude com as coisas às quais elas dizem respeito. Evidentemente duas virtudes relacionam-se com emoções: a coragem (*andreia*) é a mediedade entre o medo (*phobos*) e a confiança (*tharsos*) (*EN* 1107a33-b1) e ira (*orge*), a mediedade é a tolerância (*praotes*) (*EN* 1108a4-6). No entanto, tantas outras não aparecem diretamente relacionadas a nenhuma emoção. A generosidade (*eleuteriotes*),

¹¹ O comentário de Zingano (2008, p. 122) também vai nesse sentido.

¹² As circunstâncias particulares são um conjunto de variáveis que aparecem ao longo de *EN* II. De acordo com as passagens 1104b23, 1106b20 e 1109a27, podemos enumerá-las como se segue: o que, quando, de que maneira, com referência a que, com quem, com que finalidade e quanto.

¹³ Encerrando o argumento de II.5, Aristóteles afirma: “Se, então, as virtudes não são nem emoções nem capacidades, resta que são disposições. Foi dito, pois, o que a virtude é quanto ao gênero” (1106a10-13).

por exemplo, é a mediedade a respeito de dar e receber bens (*EN* 1107b8-9); a magnificência (*megaloprepeia*) também está relacionada com dar e receber bens, mas em escala maior (*EN* 1107b16-19). Isso poderia levar à conclusão de que *algumas* virtudes estão relacionadas com emoções, não sendo o caso de que *todas* as virtudes sejam relativas às emoções. Se nem todas as virtudes estão relacionadas a emoções, não seria possível afirmar, ao contrário do que sustentei até aqui, que a virtude moral é uma disposição relativa às emoções.¹⁴

Para responder a isso seria necessário uma consideração aprofundada e exaustiva das virtudes e das emoções, o que teria que ficar para outra ocasião. No entanto, quero fazer alguns apontamentos para sugerir uma maneira de lidar com essa dificuldade.

Em primeiro lugar, talvez Aristóteles não mencione diretamente as emoções envolvidas em cada uma das virtudes por não serem tão relevantes para o contexto ético-político da investigação. Quer dizer, é mais importante, nesse contexto, relacionar a generosidade a dar e receber bens do que a alguma emoção experimentada pelo sujeito generoso. Em segundo lugar, podemos considerar que o sujeito generoso pode experimentar algo como amizade (*philia*) e piedade (*eleos*)¹⁵, ou mesmo uma emoção relacionada a essas, mas não mencionada.¹⁶ E a emoção em questão precisa ser sentida da maneira que se deve, em relação a quem se deve, no momento que se deve e assim por diante. Por último, e talvez mais importante, os elementos presentes no contexto da ação estão presentes também nas emoções. O sujeito envolvido em uma determinada ação percebe um estado de coisas, faz uma determinada avaliação, sente prazer ou dor, da mesma maneira que um sujeito que sente medo, por exemplo, percebe a situação em que se encontra e se aflige por considerar a iminência de um mal ruinoso ou penoso (*Ret.* II.5, 1382a21-22).¹⁷ Com isso quero sugerir que é possível que todas as virtudes se relacionem com alguma emoção, ainda que, em algumas virtudes, isso não esteja explícito no texto.

¹⁴ É neste sentido que vai o comentário de Pakaluk (2005, p. 106).

¹⁵ Essas emoções são analisadas, respectivamente, em *Ret.* II.4 e II.8.

¹⁶ Não há razão para admitir que as listas de emoções são exaustivas.

¹⁷ A análise das emoções, em *Ret.* II, evidencia que, além do prazer e/ou da dor, as emoções também envolvem cognição e avaliação.

6. Considerações finais

Procurei mostrar que podemos entender tanto *pathos* quanto *dynamis* e *hexis* da maneira específica que estes termos são caracterizados em 1105b21-28: emoção, capacidade para experimentar uma emoção e disposição para experimentar uma emoção de um certo modo. Se Aristóteles caracterizou *dynamis* e *hexis* em função das *pathe* e estas têm o sentido de emoções, é porque as emoções têm alguma importância no contexto de II.5 para a definição da virtude moral. Se a virtude tem relação com as emoções, ela pode ser ou as próprias emoções, ou a capacidade que temos para experimentá-las, ou a tendência a experimentá-las de certo modo. E assim temos a lista das três coisas que se geram na alma. Considerando isso, quando Aristóteles conclui que a virtude é uma disposição, devemos entender que é uma disposição em relação às emoções.

Se a virtude é uma disposição emocional, em cada virtude em particular deve estar operando pelo menos uma emoção. No entanto, isso não está explícito no texto, sendo que algumas virtudes parecem não ter nenhuma relação com emoções. Procurei mostrar, então, que é, ao menos, plausível considerar que todas as virtudes estão relacionadas a emoções.

A coerência desta interpretação ainda depende, no entanto, de explicar a afirmação de que a conclusão de toda a argumentação feita em 1105b28-1106a13 estabelece o gênero da virtude. Isso porque podemos pensar que, se a conclusão é a de que a virtude é uma disposição relativa às emoções, já temos a espécie e não apenas o gênero. Além disso, é preciso também mostrar como podemos entender, a partir da leitura proposta, a segunda parte da definição da virtude, que a relaciona com a escolha deliberada (*proairesis*).

Referências

Edições das obras de Aristóteles

BYWATER, I. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).

MINIO-PALUELLO, L. *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press, 1949 (repr. 1966).

ROSS, W. D. *Aristotelis De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr. 1967).

_____. *Aristotelis Metaphysics*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970).

_____. *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford: Clarendon Press, 1959 (repr. 1964).

SUSEMIHL, F. *Aristotelis Ethica Eudemia*, Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967).

Traduções e comentários

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1980.

JÚNIOR, M. A., ALBERTO, P. F., PENA, A. N. *Retórica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

KIRWAN, C. *Metaphysics books Γ, Δ, and E*. OUP 1993.

LÓIO, A. M. *Sobre a alma*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

MATA, J. V. T. *Categorias*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean ethics: an introduction*. Cambridge University Press, 2005.

REEVE, C. D. C. *Nicomachean Ethics*. Hackett Publishing Company, 2014.

TAYLOR, C. C. W. *Nicomachean Ethics books II-IV*. Oxford University Press, 2006.

WOODS, M. *Eudemian Ethics books I, II and VIII*. Oxford University Press, 2005.

ZINGANO, M. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

Recebido em: 11/02/2022

Aprovado em: 30/05/2022