

## Honra e vergonha em Aristóteles

António Pedro Mesquita<sup>1</sup>

### Resumo

No presente texto, procura-se analisar a diferente abordagem aristotélica das emoções e das virtudes, *sensu latu*, de um ponto de vista ético e de um ponto de vista retórico, tomando a vergonha e a honra como casos de estudo. Na primeira parte, procede-se a um rastreamento das noções de honra e vergonha tal como ocorrem na *Ética a Nicómaco* e na *Retórica*. Na segunda, apresenta-se uma panorâmica sumária da ética aristotélica, tal como ela surge exposta na *Ética a Nicómaco*, e do modo como as noções de honra e vergonha podem ser nela enquadradas. Na terceira, analisa-se a forma com as mesmas noções são trabalhadas na *Retórica* e compara-se com os resultados anteriores na perspectiva de retirar algumas ilações de carácter geral.

**Palavras-chave:** Aristóteles. Honra. Vergonha. Ética. Retórica.

### Abstract

This text intends to analyze the distinct Aristotelian perspective on emotions and virtues, *sensu lato*, when addressed from an ethic and a rhetoric point of view, taking shame and honor as case-studies. Firstly, the occurrences of the notions of honor and shame in the *Nicomachean Ethics* and in the *Rhetoric* are tracked down. Secondly, a brief overview of Aristotelian ethics, as exposed in the *Nicomachean Ethics*, is presented, as well as the way the notions of honor and shame can be fitted into it. Thirdly, the way these notions are considered in the *Rhetoric* is analyzed and a comparison is made with the previous results in order to withdraw some general implications.

**Keywords:** Aristotle. Honor. Shame. Ethics. Rhetoric.

### 1.

No interior da ética aristotélica, honra e vergonha não são temas de predileção.

Não que, bom pragmático, Aristóteles lhes não reconheça um papel como motivo ou motor da ação humana.

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia / Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.  
E-mail: [apmesquita@netcabo.pt](mailto:apmesquita@netcabo.pt)



Pelo contrário, ele vê bem que a vergonha é uma força poderosa no que toca ao comportamento dos homens em sociedade – “muitas coisas se fazem ou deixam de fazer por causa da vergonha que sentimos diante das pessoas [por quem sentimos respeito]”, diz ele na *Retórica*<sup>2</sup> –, como também que o prazer e a honra, ou a nobreza (τὰ καλά), como ele se expressa num passo da *Ética a Nicômaco*,<sup>3</sup> são as duas grandes motivações para as escolhas humanas: “na verdade, é graças àqueles objetivos [o prazer e a nobreza] que levamos a cabo todas as ações”.<sup>4</sup>

É, aliás, sobretudo como um par conceitual que ele pensa quer a honra quer a vergonha.

A própria definição desta última, tanto em contexto retórico quanto em contexto ético, como “uma espécie de medo de perder a reputação”, atesta-o claramente.

Assim no local canônico da *Retórica*, o capítulo 6 do livro II, onde diz:<sup>5</sup> Vamos admitir que a vergonha [αἰσχύνη] pode ser definida como um certo pesar ou perturbação de espírito relativamente a vícios, presentes, passados ou futuros, suscetíveis de comportar uma perda de reputação [ἀδοξία].

E também na *Ética a Nicômaco*, onde define do seguinte modo o pudor (αἰσδωῆς), noção aí identificada com a vergonha:<sup>6</sup>

Um certo medo da má reputação [φόβος τις ἀδοξίας] ... [que] produz um efeito próximo do medo em face do perigo.

Mas, em geral, sempre no texto de Aristóteles, atos nobres ou honrosos opõem-se a atos vergonhosos por meio de uma contraposição absoluta, de tal modo que um ato honroso pode definir-se, negativamente, como um ato que não é vergonhoso e um ato vergonhoso negativamente definir-se como um ato que não é honroso.

É, pois, seguro que honra e vergonha são categorias aristotélicas e são-no inclusive no interior de uma correlação, visível sobretudo quando encontramos uma a ser definida

<sup>2</sup> *Rh.* 1385a7-8. Seguimos sempre a tradução de Manuel Alexandre Júnior, Abel do Nascimento Pena e Paulo Alberto.

<sup>3</sup> Mas “honra” e “nobreza”, neste sentido, são claramente sinônimos. Cf. *Rh.* 1367b11-12: “de um modo geral, o que é honroso deverá ser classificado como nobre, já que, segundo parece, o honroso e o nobre são semelhantes” (alteramos ligeiramente a tradução, para manter a versão de kalovn por “nobre”).

<sup>4</sup> *EN* 1110b9-11.

<sup>5</sup> *Rh.* 1383b12-14.

<sup>6</sup> *EN* 1128b11-12 (tradução de António Caeiro). Que “pudor” e “vergonha” são aqui sinônimos é o que não deixa dúvidas a frase seguinte, adiante citada (“só que enquanto os que se envergonham coram, os que se angustiam em face da morte empalidecem”), onde “os que se envergonham” surge em vez de “os que têm pudor”.



em termos da outra, ou de ambas serem derivados predicados opostos para as ações humanas, honrosas aquelas, vergonhosas estas.

Em termos estritamente morais, todavia, honra e vergonha não são muito embora temas de predileção para Aristóteles porque nem a honra é um valor sobre o qual ele construa a sua ética, nem, em consequência, é a vergonha uma emoção que neste contexto lhe inspire especial atenção.

Por isso, uma e outra mantêm-se essencialmente marginais no interior da ética aristotélica.

De fato, o único tratamento circunstanciado que Aristóteles devota a um desses conceitos na *Ética a Nicômaco* é o último capítulo do livro IV, dedicado à análise de cada uma das virtudes em particular, para precisamente nele declarar que o pudor *não é* uma virtude.

Se olharmos para o texto completo de onde há pouco extraímos um excerto, eis o que o Estagirita tem a dizer-nos a este respeito:

Acerca do pudor, não pode dizer-se que se trata de uma virtude. Na verdade, parece-se mais com um sentimento do que com uma disposição de caráter. Ele é definido, pelo menos, como um certo medo da má reputação e produz um efeito próximo do medo em face do perigo. Só que enquanto os que se envergonham (οἱ αἰσχυρόμενοι) coram, os que se angustiam em face da morte empalidecem.<sup>7</sup>

Mas não só a vergonha não é uma virtude, como nem é sequer, para Aristóteles, um sentimento próprio ao virtuoso (porque o virtuoso, por definição, não tem do que envergonhar-se, salvo, acidentalmente, quando comete uma ação vil), nem sequer ao homem maduro em geral, em que o pudor estaria deslocado, mas apenas aos jovens, onde, nos termos da doutrina exposta no capítulo, a vergonha pode servir de travão ao livre curso das paixões.<sup>8</sup>

Já sobre a honra, apesar de nunca lhe dedicar uma seção própria na *Ética Nicomaqueia*, o Estagirita alonga-se um pouco mais, também no quadro da análise das virtudes particulares, onde reconhece a existência de um modo virtuoso de a procurar, nos seus termos, “um modo devido de termos anseios por ela e de a recebermos de onde

<sup>7</sup> EN 1128b10-14 (tradução de António Caeiro ligeiramente alterada).

<sup>8</sup> Cf. EN 1128b15-33.

deve provir”,<sup>9</sup> e especialmente lhe reserva um papel particular, se bem que coadjuvante, na conquista da felicidade (que constitui, como veremos, o fim último da ética aristotélica).<sup>10</sup>

Parece, em todo o caso, que é sobretudo pragmaticamente que, como havíamos começado por insinuar, estes conceitos desempenham um papel na descrição aristotélica da ação humana.

E, realmente, que considerações de pragmatismo inspiram a reflexão ética de Aristóteles é o que não deixam dúvidas declarações como as que a seguir citamos, de entre as muitas que poderiam ser selecionadas.

Também da *Ética a Nicômaco*: “Todos os homens, ou a maior parte deles, desejam bem o que é nobre (τὰ καλά), mas é o vantajoso (τὰ ὠφέλιμα) que escolhem”.<sup>11</sup> E nos *Tópicos*: “A definição de “coisa desejável segundo a opinião comum” é esta: uma coisa que ninguém se preocuparia em possuir se as outras pessoas não dessem por isso.”<sup>12</sup>

Porém, sendo dado que “honroso” e “vergonhoso” são, em todo o caso, predicados de ações, objeto específico da ética, e, mais do que isso, aqueles predicados que caracterizam os dois tipos em que as ações se dividem em termos eticamente relevantes, respectivamente as ações virtuosas e as ações viciosas, como se explica que Aristóteles não lhes dê a atenção que aparentemente lhes corresponderia na sua ética e que em todo o caso lhes reserva no campo da retórica?

Eis o que só pode obter um início de resposta – e com isso nos contentaremos – através de uma panorâmica, necessariamente muito sumária, da ética aristotélica, tal como ela surge exposta na *Ética a Nicômaco*, e do modo como as noções de honra e vergonha podem ser nela enquadradas.

<sup>9</sup> EN 1125b8. Vale a pena ler a passagem completa: “Parece também a respeito da honra haver uma certa virtude, tal como já foi dito primeiramente. (...) Assim como a respeito do dinheiro há um meio, um excesso e um defeito no dar e receber, assim também a respeito da honra há um modo devido de termos anseios por ela e de a recebermos de onde deve provir, bem como um excesso e um defeito. Ou seja, nós repreendemos, por um lado, o ambicioso, porque se precipita para a honra como não deve, mais do que deve, e para aquela que provém do local errado. Mas também repreendemos quem não tem ambições nenhuma de honra, porque se decidiu por não vir a ser honrado nem sequer por ações nobres.” (1125b1-11, tradução de António Caeiro ligeiramente alterada.) Os capítulos 3 e 4 do livro IV são os essenciais para o tratamento da honra no contexto da análise das virtudes.

<sup>10</sup> Cf. EN 1123b18-1123b21, à luz de 1099a31-b8.

<sup>11</sup> EN 1162b35-36 (tradução de António Caeiro ligeiramente alterada).

<sup>12</sup> Top. 118b20-26 (tradução de José Segurado e Campos).

## 2.

Para Aristóteles,<sup>13</sup> a ética é a ciência que tem por objeto a ação humana individual.

Ora, como, de acordo com a sua concepção teleológica da realidade, toda a ação visa um determinado fim, que é o seu bem,<sup>14</sup> e os sucessivos bens se subordinam uns aos outros enquanto sucessivos “meios” numa série que não pode ser infinita (por exemplo: estudamos para fazer um curso; fazemos um curso para poder trabalhar; trabalhamos para ganhar dinheiro; ganhamos dinheiro para adquirir o que gostamos; adquirimos o que gostamos para ...; etc.), impõe-se a conclusão de que toda a ação do homem está necessariamente orientada para um fim último, procurado apenas por si mesmo e em função do qual todos os outros são procurados, fim em que consiste justamente o soberano bem prático do homem.<sup>15</sup> A determinação deste soberano bem é que constitui, para Aristóteles, a base da ética.

Ora, a interrogação que a inaugura – “em que consiste o soberano bem para o homem?” – pertence àquele número de questões acerca das quais qualquer homem pode dar a sua opinião.

E a verdade é que, segundo ele, não só qualquer homem pode dar aqui uma opinião, como também decerto todos os homens, por menos elaborados ou especulativos que se mostrem, concordarão nesta resposta unânime: *o soberano bem é a felicidade.*<sup>16</sup>

Mas que é então a felicidade?

Este o momento em que toda a concordância se esbate.

Para alguns será o dinheiro. Para outros o poder. Para outros ainda o prazer.<sup>17</sup>

Até para o mesmo homem esta noção pode variar consoante as circunstâncias: se estiver doente, dirá que é a saúde; se for pobre, dirá que é o dinheiro; se se sentir diminuído com a sua ignorância, dirá que é a sabedoria.<sup>18</sup>

Esta diversidade decepcionante de pontos de vista é, contudo, paradoxalmente instrutiva.

---

<sup>13</sup> Retomamos ao longo desta seção, embora com substanciais alterações, parte de um texto já publicado, sob o título “Ética e Medicina: o Contributo de Aristóteles”, na revista *Vértice* (79, 1997, pp. 88-99) e recentemente reeditado em *Varia Antiqua. Estudos de Filosofia Antiga*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp. 191-209.

<sup>14</sup> *EN* 1094a1-3; cf. *Top.* 116a19-20, *MA* 700b15-16 e *Rh.* 1362a23.

<sup>15</sup> *EN* 1094a18-22; cf. 1097a15-b21.

<sup>16</sup> Enquanto a felicidade consiste justamente naquilo que todos os homens procuram apenas por si mesmo e em função do qual todos os outros fins são por eles procurados: *EN* 1095a16-19, 1097b22-23.

<sup>17</sup> *Ibid.* 1095a20-23.

<sup>18</sup> *Ibid.* 1095a24-26, 1097a15-b21.

De fato, ela mostra que, se o mesmo sujeito varia constantemente a sua concepção de felicidade, ela não reside em nenhum dos bens com que de cada vez a identifica, mas naquilo que cada um deles procura promover e de que eles são afinal apenas um meio.

A esta luz, cada um destes bens (a riqueza, o poder, a saúde, o prazer) constituem um bem intermédio para a felicidade, enquanto esta última havia sido desde o início caracterizada como um bem *último* ou *supremo*, procurado apenas por si mesmo.<sup>19</sup>

Mas, nesta situação, a pergunta regressa: o que é afinal a felicidade?

Para perceber a resposta aristotélica a esta questão é necessário começar por fazer uma distinção fundamental, que nos afasta dos hábitos correntes em relação a este conceito.

É que, para Aristóteles, a felicidade não é um sentimento subjetivo, de satisfação, alegria ou contentamento: a felicidade é *uma atividade*.<sup>20</sup>

Esta noção, aparentemente bizarra, só ganha pleno sentido se for analisada à luz de uma doutrina central da metafísica aristotélica, que constitui aliás a chave da sua já mencionada concepção teleológica do universo: a doutrina do ato e da potência.

Para Aristóteles, todos os entes podem, do ponto de vista da sua realidade, ser encarados de dois (ou, como veremos, três) modos distintos: enquanto entes em potência (*δύναμις*); e enquanto entes em ato (*ἐνέργεια*).<sup>21</sup>

Porém, como o substantivo *ἔργον*, de que deriva, significa simultaneamente “trabalho” e “obra”, assim também *ἐνέργεια* pode significar tanto “em trabalho” (ou “em exercício”), como “em obra” (no sentido da obra terminada e objetivada).

Em Aristóteles, a dupla função que aquele étimo confere à palavra *ἐνέργεια* permite paralelamente a distinção de dois tipos de ato: o ato como exercício de realização, envolvendo movimento, mudança, ou, pelo menos, processo; e o ato como realização pura.<sup>22</sup>

No primeiro caso, não há identidade entre o fazer e o estar feito: trata-se de um processo, que implica momentos ou mediações (por exemplo, comer, aprender, deslocar-se ou crescer). No segundo caso, fazer e estar feito são imediatamente o

<sup>19</sup> *Ibid.* 1095b14-1096a8.

<sup>20</sup> *Ibid.* 1098a5-7; cf. 1098b31-1099a7 e *passim*.

<sup>21</sup> *Metaph.* 1017b1-9, 1045b25ss.

<sup>22</sup> *Op. cit.* 1048b19-35.



mesmo e, portanto, o “trabalho” e a sua “obra” dão-se num único momento (por exemplo, ver, imaginar, sentir, etc.).<sup>23</sup>

Ora, segundo Aristóteles, a felicidade é um ato, ou uma atividade, neste último sentido: a felicidade é pois, para ele, uma atividade de *pura realização*.<sup>24</sup>

Concebe-se melhor esta ideia lembrando que na língua grega a palavra felicidade (εὐδαιμονία) é acompanhada de um verbo (εὐδαιμονεῖν) e que é a *ação* indicada pelo verbo (não o *estado* designado pelo substantivo) que constitui para Aristóteles a felicidade como bem supremo.

No nosso léxico, não existe nenhum correspondente exato para esta sutileza gramatical.

Podemos, no entanto, sugeri-la, dizendo que para Aristóteles não é a felicidade que é o bem supremo: o bem supremo é *ser feliz*.

Mas como se caracteriza esta “atividade de ser feliz”?

Aristóteles avança duas notas distintivas fundamentais: trata-se de uma atividade *prática* (isto é, tem a ver primariamente com a ação e não com a produção ou a investigação);<sup>25</sup> e é uma atividade *racional*.<sup>26</sup>

Esta última característica exige uma justificação suplementar.

Aristóteles chega, com efeito, à definição do bem supremo através de uma analogia permitida pelo conceito de função.<sup>27</sup>

Segundo ele, todas as atividades humanas têm uma função específica, em cujo correto exercício reside a sua finalidade e, portanto, o seu bem.

O mesmo deve suceder com o homem.

Essa função tem, todavia, de ser tal que lhe seja exclusiva e que ele não partilhe com qualquer outro ente. Descartada deste modo a função vegetativa, que o homem tem em comum com todos os seres vivos, e a função apetitiva, que comparte com todos os animais, sobra, como função própria do homem, a atividade racional.

---

<sup>23</sup> *Ibid.* 1048b23-27. Em relação a este último ponto, escusado será dizer que, embora seja possível ver, imaginar ou sentir durante uma sucessão de momentos, o que está em causa é que cada ato de ver, imaginar ou sentir é em si mesmo completo, pois nele a atividade (o estar vendo, imaginando ou sentindo) e o resultado (ver, imaginar ou sentir) constituem por natureza *um único momento*. Precisamente por isso, este é que é em sentido próprio um ato (por oposição aos que são na realidade processos), para o qual Aristóteles cunha o neologismo específico “enteléquia” (em grego εἰς τέλος, de εἰς τέλος/ tevlo” e[cein, “ter em si mesmo o seu fim”), embora só raramente o utilize deste modo rigoroso.

<sup>24</sup> *Ibid.* 1098b18-22.

<sup>25</sup> Dizemos “primariamente” porque, à luz da distinção aristotélica entre esfera ética e esfera dianoética (*ibid.* 1102a13-1103a10, 1138b35-1139b12), que aqui não desenvolveremos, o supremo bem pode ser entendido como a própria atividade ou contemplação (1177a11-1179a32).

<sup>26</sup> *Ibid.* 1098a3-4.

<sup>27</sup> *Ibid.* 1097b24-1098a20.

O bem prático do homem deve pois residir no correto exercício dessa atividade ou função.

Como, porém, exercer corretamente uma função é exercê-la de acordo com o seu princípio ou *virtude*, o supremo bem para o homem deverá consistir na atividade racional de acordo com a (sua) virtude.<sup>28</sup>

Esta justamente a definição completa de felicidade para Aristóteles: uma *atividade racional prática de acordo com a virtude*.<sup>29</sup>

A cabal compreensão desta definição exige que se dê agora alguma atenção ao novo conceito introduzido: o conceito de virtude (ἀρετή).

Segundo Aristóteles, existem três tipos de faculdades da alma:<sup>30</sup> os *sentimentos* ou *emoções* (πάθη), que são os estados afetivos primários; as *potências* ou *capacidades* (δυνάμεις) (justamente de experimentar as emoções); e as *disposições* (ἔξει) que consistem nos diversos modos de nos comportarmos perante as emoções.

A virtude não é manifestamente nem uma emoção nem uma capacidade, uma vez que, ao contrário destas, depende da nossa vontade e é por isso mesmo suscetível de louvor (como o vício de censura), o que não sucede com as emoções e as capacidades.

A virtude é, pois, *uma disposição*, logo um modo de nos comportarmos perante as nossas emoções.<sup>31</sup>

Incidentalmente, é isto que explica que, para Aristóteles, a vergonha não seja uma virtude.

Como ele explica no texto da *Ética a Nicômaco* que lhe dedica, e que parcialmente já vimos,<sup>32</sup> [O pudor] parece-se mais com um sentimento do que com uma disposição de caráter. Ele é definido, pelo menos, como um certo medo da má reputação e produz um efeito próximo do medo em face do perigo. (...) Em ambos os casos, parece tratar-se de

<sup>28</sup> A noção que tradicionalmente se traduz, um tanto inadequadamente, por “virtude” tem um sentido muito mais amplo do que o que modernamente nos soa, mercê da influência exercida pela mundividência cristã; em todo o caso, o seu significado neste contexto dificilmente se apreende sem redundância, uma vez que a “virtude” grega (ajrethv) não é senão, em geral, o princípio regulador do correto exercício de cada função (cf. aliás *ibid.* 1106a14-22). Esta associação entre “virtude” e “princípio” (com a qual se dilui, aliás, a suspeita de que se estaria a fazer entrar sorrateiramente a moralidade convencional no terreno da pura análise filosófica) parece estar ainda presente nas artes e ciências em que o vocabulário tradicional permanece, como é o caso, por exemplo, da farmacopeia.

<sup>29</sup> *Ibid.* 1098a15-17, 1099b25-26 e *passim*.

<sup>30</sup> *Ibid.* 1105b19-28.

<sup>31</sup> *Ibid.* 1105b29-1106a12.

<sup>32</sup> EN 1128b11-15 (tradução de António Caeiro ligeiramente alterada).





um certo fenômeno somático, por isso mesmo parece mais um sentimento do que uma disposição de caráter.

Dentro das disposições, a virtude é, contudo, uma disposição *voluntária*, isto é, cuja causa é interior ao sujeito,<sup>33</sup> e, dentro das disposições voluntárias, envolve *escolha e deliberação*.<sup>34</sup>

A virtude é então uma disposição voluntária resultante da deliberação e da escolha, ou seja, de acordo com a definição, um modo voluntário, mediante escolha deliberada, de nos comportarmos perante as nossas emoções.

Esta caracterização representa apenas, todavia, o apontamento do *gênero próximo* da virtude e, portanto, constitui apenas metade da definição.<sup>35</sup> E a prova é que semelhante enunciado vale igualmente para o vício, que é o contrário da virtude.<sup>36</sup>

A diferença específica da virtude, dentro das disposições voluntárias provenientes de deliberação, reside, pois, no fato de ela não configurar apenas um modo voluntário de deliberar perante as nossas emoções, mas de constituir aquele modo de deliberação muito particular *que consiste no justo meio entre dois extremos, ambos viciosos*.<sup>37</sup>

Ora o que isto significa – e aqui, como veremos, reside o ponto fundamental – é que as nossas disposições perante cada emoção constituem um *continuum* entre dois extremos, admitindo um número indefinido de graus, no qual a virtude ocupa o lugar rigorosamente central.<sup>38</sup>

Alguns exemplos poderão ser neste ponto esclarecedores.

Perante o sentimento do medo são esquematicamente possíveis três disposições típicas:<sup>39</sup> a cobardia, a coragem e a temeridade. O primeiro e o último constituem vícios, respectivamente por defeito e por excesso; o termo médio, em que consiste literalmente *o justo meio*, é a virtude correspondente.

<sup>33</sup> *Ibid.* 1105a28-34, 1111a21-24, 1113b3-22.

<sup>34</sup> O que não acontece com todas as disposições voluntárias. Com efeito, agir intempestivamente, por exemplo agredindo alguém, representa para Aristóteles a atualização de uma disposição voluntária – ou, mais simplesmente, um ato de vontade (pois a sua causa reside no sujeito) –, mas não necessariamente um ato deliberado, nem evidentemente resultante de uma escolha. “Ato voluntário” significa mais precisamente para o filósofo ato espontâneo: e por isso encontramos-lo também nos animais e nas crianças, que entretanto são incapazes de escolha e deliberação. (Acerca destas duas categorias, ver *ibid.* 1111b4-1113b2; acerca do caráter deliberado da virtude, cf. 1105a28-34.)

<sup>35</sup> Como é sabido, na lógica aristotélica as definições procedem por gênero próximo e diferença específica: por exemplo, na definição “o homem é um animal terrestre bípede”, “animal” constitui o gênero próximo e “terrestre bípede” a sua diferença específica (*Top.* 103b14-15; cf. 101b17-36).

<sup>36</sup> *EN* 1113b6-14.

<sup>37</sup> *Ibid.* 1104a10-26, 1106b15-28, 1106b36-1107a26.

<sup>38</sup> *Ibid.* 1106a26-29, b28-35.

<sup>39</sup> *Ibid.* 1115a4-1117b20.

Do mesmo modo, perante o desejo, perfilam-se igualmente três disposições possíveis:<sup>40</sup> a insensibilidade (vício por defeito), a concupiscência (vício por excesso) e a temperança ou moderação (que constitui neste caso a virtude) [Quadro I].

**Quadro I**  
**A virtude como “justo meio”**

Emoção	Disposição		
Medo	Covardia (defeito)	Coragem (virtude)	Temeridade (excesso)
Desejo	Insensibilidade (defeito)	Temperança (virtude)	Concupiscência (excesso)

Os dois exemplos permitem retirar algumas conclusões importantes sobre a questão que nos ocupa.

Em primeiro lugar, os vícios representam ora um excesso ora um defeito que, muito embora surjam tipificados como extremos, ocupam toda a gama de graus que numa e noutra direção se afasta do justo meio.

Deve, no entanto, reconhecer-se que Aristóteles é aqui pouco exato, uma vez que não elucida *em relação a que é* que os vícios são respectivamente excesso e defeito. Com efeito, se a temeridade é um excesso em relação à virtude correspondente (por outras palavras, se é um “excesso de coragem”), já a concupiscência surge como um excesso em relação à emoção (isto é, como um excesso de desejo), sendo muito embora *um defeito relativamente à virtude respectiva* (a temperança).

Nesta medida, pois, “excesso” e “defeito” podem ser entendidos quer em relação à virtude, quer em relação à emoção. E, em geral, podemos dizer que o excesso em relação a uma emoção constitui um defeito em relação à virtude correspondente e vice-versa [Quadro II].

<sup>40</sup> *Ibid.* 1117b21-1119a20.

**Quadro II****Duplo sentido de “excesso” e “defeito”**

<b>Emoção</b>	<b>Excesso/defeito</b>	<b>Excesso/defeito</b>	<b>Virtude</b>
<b>Medo</b>	Excesso: covardia	Excesso: temeridade	<b>Coragem</b>
	Defeito: temeridade	Defeito: covardia	
<b>Desejo</b>	Excesso: concupiscência	Excesso: insensibilidade	<b>Temperança</b>
	Defeito: insensibilidade	Defeito: concupiscência	

Em segundo lugar – e nesta questão Aristóteles é explícito –,<sup>41</sup> a equidistância da virtude em relação aos dois extremos não significa que um deles não esteja paradoxalmente mais “próximo” da virtude. Assim, por exemplo, a temeridade relativamente à coragem e a insensibilidade relativamente à temperança. Ora esta observação, longe de despicienda, ilumina um aspecto fundamental da noção de justo meio, enquanto ela exprime um *ponto de equilíbrio* e não um centro geométrico. Na procura da virtude não se trata de visar em abstrato o ponto médio entre dois extremos, mas de achar aquele imponderável meio no qual em cada caso nos mantemos entre o excesso e o defeito.

Em terceiro lugar, conjugando os dados anteriores, podemos acrescentar à lição aristotélica a regra segundo a qual o excesso em relação à emoção, ou, por outras palavras, o defeito em relação à virtude, é que constitui, em geral, o mais afastado do justo meio e, portanto, o vício mais censurável.

Assim se justifica porventura a utilização ainda hoje corrente da expressão “defeito” (obviamente em relação à virtude) para designar as falhas morais em geral.

Finalmente, em quarto lugar, uma nota ainda para sublinhar que, como quer que os entendamos, tanto o excesso como o defeito são vícios. O que, se decerto choca nalguns casos com os nossos hábitos culturais imbuídos de cristianismo (relembre-se a projeção da castidade para o conjunto dos vícios), não deixa de reforçar, porque dele é devedor, o

<sup>41</sup> *Ibid.* 1108b30-1109a19.

teor por assim dizer “homeostático” da noção aristotélica de justo meio como equilíbrio entre extremos.

Uma última e decisiva observação urge ser ainda aqui aduzida: é que, para Aristóteles, o justo meio não é apenas determinado em função de cada uma das disposições, abstratamente consideradas, mas afere-se necessariamente em relação aos diversos sujeitos singulares.<sup>42</sup>

Assim, por exemplo, o justo meio em relação ao desejo não é passível de ser decidido de um modo genérico. A cada um convém níveis diferentes de atividade sexual de acordo com as suas condições específicas e é em função dessas condições que se avalia o excesso, o defeito e o justo meio.

O mesmo se passa com todas as outras situações: a generosidade não pode obviamente contabilizar-se *a priori*, antes depende das disponibilidades de cada um e das circunstâncias peculiares em que está inserido; e da mesma forma não será condenado como vicioso o que, mercê da sua idade ou compleição física, necessita de se alimentar mais abundantemente.

O que esta observação permite acrescentar é, portanto, a imprescindível *mediação das circunstâncias* para o cálculo ético do justo meio. Mas, evidentemente, ela não autoriza em caso algum que, baseando-se numa tal mediação, se chegue ao ponto de pôr em causa a própria noção de justo meio (e de excesso e defeito, que lhe são correlativas), caindo deste modo no relativismo absoluto, e principalmente que se alegue o temperamento, as inclinações ou a natureza de cada sujeito como um índice da sua ponderação.

Para Aristóteles, a natureza de cada um não é uma sua circunstância. E, uma vez formando-se a natureza de cada um, também através das circunstâncias, ela é aquilo por que do ponto de vista moral somos responsáveis, não um alibi que nos aliviasse de todas as responsabilidades menores.<sup>43</sup>

Perante este quadro, podemos decerto compreender já o que é que Aristóteles entende por agir de acordo com a virtude, em que consiste, como vimos, o elemento fundamental para a definição do supremo bem prático.

Agir virtuosamente não é senão conduzirmo-nos perante as nossas emoções de acordo com o justo meio (determinado em relação a nós).<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> *Ibid.* 1106a29-b8.

<sup>43</sup> *Ibid.* 1114a3-22.

<sup>44</sup> *Ibid.* 1106b36-1107a2.

E agir de acordo com a virtude em todas as circunstâncias, isto é, conduzirmo-nos em todas as circunstâncias perante as emoções de acordo com o “nosso” justo meio, é que é, para Aristóteles, *ser feliz*.

Mas – perguntar-se-ia – não será isto um tanto arbitrário? O que é que nos permite afirmá-lo?

Lembremos a tese: ser feliz é uma atividade; significa isto que há nele identidade entre o fazer e o estar feito.

Ora, a esta luz, o que a doutrina de Aristóteles nos ensina é que ser feliz consiste em agir virtuosamente de um modo imediato, automático, *habitual*. E essa imediatez e automatismo, em que verdadeiramente uma tal identidade entre o fazer e o estar feito se consuma, não é senão uma espécie de reposição do equilíbrio entre os extremos que o justo meio proporciona.

Ser feliz vem a ser, portanto, tão-só estar em equilíbrio. E, se a satisfação pessoal que daí resulta,<sup>45</sup> sem lhe acrescentar nada – porque, como vimos, dele não depende nem com ele se identifica –, permite sem dúvida aproximá-lo da concepção moderna de felicidade, a verdade é que em termos aristotélicos uma tal concepção mantém-se estruturalmente insuficiente pois a felicidade surge nela confundida com o que é mero epifenômeno (a satisfação propriamente), ignorando-se do mesmo passo aquilo que unicamente a pode garantir de um modo consistente e duradouro, a saber, a prática, tornada habitual, da própria virtude.

Ora, só deste último modo se compreende verdadeiramente por que é que ser feliz é um bem supremo para o homem: pois só aí o homem redescobre o exercício natural da sua função e só aí ele se reencontra com a sua “segunda” natureza (racional), que é de fato a sua verdadeira natureza.

Mesmo aqui, todavia, Aristóteles é suficientemente pragmático para reconhecer que, apesar de fundada sobre a virtude, à vida feliz fazem falta certas condições materiais, certos “bens exteriores” (εἰκτό;" ἀγαθὰ), como lhes chama, sem os quais não passaria de simples boa intenção quimérica.

Como ele dirá na passagem em que os enumera: “Quem é absolutamente feio, mal nascido, solitário e sem filhos, não pode ser completamente feliz e menos ainda talvez se os seus filhos e amigos não prestam de todo para nada, ou, sendo bons, tenham morrido”.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> EN 1099a6-30, 1104b3-9, 1176a30-b8.

<sup>46</sup> EN 1099b3-6.

Tais bens exteriores são, por exemplo, os amigos, uma prole numerosa e de qualidade, o bom nascimento, a fortuna, o poder e – curiosamente não neste contexto, onde nenhuma referência lhe é feita – a honra, algures descrita como “o maior dos bens exteriores” (μέγιστον τῶν ἔκτος ἀγαθῶν).<sup>47</sup>

Em todo o caso, trata-se sempre apenas, não será demais insistir, de bens *exteriores*, que de nada valem sem aquilo que constitui a felicidade em si mesma, enquanto atividade racional prática de acordo com a virtude.

### 3.

Concluída esta panorâmica, muito geral e grosseira, da ética aristotélica, vejamos agora se Aristóteles nos dá outros elementos para além dos que esparsamente encontramos para pensar nesse quadro os conceitos de honra e de vergonha.

Como já vimos, é sobretudo na *Retórica* que tais conceitos surgem trabalhados.

Eles são-no, todavia, sempre *de um ponto de vista retórico*, isto é, enquanto fatores a ter em consideração na elaboração de um discurso, seja ele deliberativo, judicial ou epidíctico, nunca em si mesmos e enquanto tais.

Por isso, o que permanece sempre por analisar neste tratado são a honra e a vergonha propriamente ditas, as quais surgem nele apenas, dir-se-ia, por acidente.

Atentemos em todo o caso nas suas ocorrências ao longo da *Retórica*.

No contexto da discussão dos tópicos éticos a considerar na retórica deliberativa, a honra (τιμή) surge sumariamente descrita no primeiro livro como um dos (muitos) componentes da felicidade:<sup>48</sup>

Ora, se tal é a natureza da felicidade,<sup>49</sup> é necessário que as suas partes sejam a nobreza, muitos amigos, bons amigos, a riqueza, bons filhos, muitos filhos, uma boa velhice; também as virtudes do corpo como a saúde, a beleza, o vigor, a estatura, a força para a luta; a *reputação* (δόξα), a *honra* (τιμή), a boa sorte, e a virtude [ou também as suas partes: a prudência, a coragem, a justiça e a temperança].<sup>50</sup>

<sup>47</sup> EN 1123b20-21.

<sup>48</sup> Rh. 1360b19-24.

<sup>49</sup> Que acabou de ser definida do seguinte modo: “Seja, pois, a felicidade o viver bem combinado com a virtude, ou a autossuficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos juntamente com a faculdade de os conservar e usar; pois praticamente todos concordam que a felicidade é uma ou várias destas coisas.” (Rh. 1360b14-18)

<sup>50</sup> No capítulo seguinte, a honra volta a surgir como uma das coisas boas em si mesmas: “Entendamos por bom o que é digno de ser escolhido em si e por si, e aquilo em função de que escolhamos outra coisa; também aquilo a que todos aspiram, tanto os que são dotados de percepção e razão, como os que puderem alcançar a razão; tudo o que a razão pode conceder a cada indivíduo, e tudo o que a razão concede a cada indivíduo em relação a cada coisa, isso é bom para cada um; e tudo o que, pela sua presença, outorga bem-estar e autossuficiência; e a própria autossuficiência; e o que produz ou

A seguir, procede à definição de “cada um destes bens em particular”, reservando para a reputação e para a honra descrições assaz convencionais.<sup>51</sup>

Dela se volta a falar, obliquamente, no capítulo do primeiro livro dedicado ao discurso epidíctico, uma vez que a este compete elogiar ou censurar, a saber, elogiar o que é nobre ou honroso (e como tal digno de elogio) e censurar o que é vergonhoso (logo, digno de censura).<sup>52</sup>

A distância do posicionamento assumido nestes textos em relação àquele que vimos ser o ensinamento ético de Aristóteles, despromovendo a felicidade a uma coleção de bens de variada sorte (na verdade, a uma coleção de bens exteriores, no sentido que lhes dá a *Ética*), onde só no final, e quase que, parece, muito por favor, aparecem as virtudes, é absolutamente flagrante.

Mas o ponto onde porventura esse distanciamento está mais em evidência é quando, nesse mesmo texto, após definir o que é a nobreza<sup>53</sup> e indicar, entre as coisas nobres ou honrosas, em primeiro lugar a virtude, tudo o que produz a virtude e tudo o que procede da virtude,<sup>54</sup> acrescenta:

---

conserva esses bens; e aquilo de que tais bens resultam; e o que impede os seus contrários e os destrói... Ora, para as enumerar uma a uma, direi que as seguintes coisas são necessariamente boas. A felicidade... A justiça, a coragem, a temperança, a magnanimidade, a magnificência e outras qualidades semelhantes, porque são virtudes da alma. A saúde, a beleza e outras semelhantes, porque são virtudes do corpo e produtoras de muitos bens... A riqueza... O amigo e a amizade... A honra e a glória... A capacidade de falar e de agir, porque todas elas são produtoras de bens. Ainda o talento natural, a memória, a facilidade de aprender, a vivacidade de espírito e todas as qualidades do gênero, porque estas faculdades são produtoras de bens. De igual modo todas as ciências e as artes. Também a vida, pois ainda que nenhum outro bem dela resulte, ela é desejável por si mesma. E a justiça, porque é conveniente para a comunidade.” (*Rh.* 1362a.21-b9)

<sup>51</sup> *Rh.* 1361a25-1361b2: “A boa reputação (eujdoxiva) consiste em ser considerado por todos um homem de bem, ou em possuir um bem tal que todos, a maioria, os bons ou os prudentes o desejam. A honra (timhv) é sinal de boa reputação por fazer bem... As componentes da honra são: os sacrifícios, as inscrições memoriais em verso e em prosa, os privilégios, as doações de terras, os principais assentos, os túmulos, as estátuas, os alimentos concedidos pelo Estado; práticas bárbaras, como a de se prosternar e ceder o lugar; e os presentes apreciados em cada país. Pois o presente é a dádiva de um bem e um sinal de honra; e por isso os desejam tanto os que ambicionam riqueza como os que perseguem honras, pois com eles ambos obtêm o que buscam: bens materiais, o que desejam os avarentos; e honra, o que buscam os ambiciosos.”

<sup>52</sup> Cf. *Rh.* 1366a23-24: “Depois disto, falemos da virtude e do vício, do nobre e do vergonhoso; pois estes são os objetivos de quem elogia ou censura.” Relembre-se que, nos termos do próprio capítulo, “de um modo geral, o que é honroso deverá ser classificado como nobre, já que, segundo parece, o honroso e o nobre são semelhantes” (*Rh.* 1367b11-12; tradução alterada nas duas citações, para manter a versão de kalovn por “nobre”). Mas a simples contraposição entre “nobre” e “vergonhoso” na frase de abertura era suficiente para antecipar a sinonímia do primeiro com o “honroso”.

<sup>53</sup> “Pois bem, o nobre é o que, sendo preferível por si mesmo, é digno de louvor; ou o que, sendo bom, é agradável porque é bom.” (*Rh.* 1366a33-34)

<sup>54</sup> “Se isto é belo, então a virtude é necessariamente bela; pois, sendo boa, é digna de louvor. A virtude é, como parece, o poder de produzir e conservar os bens, a faculdade de prestar muitos e relevantes serviços de toda a sorte e em todos os casos. Os elementos da virtude são a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria...”

No que concerne ao elogio e à censura, devemos assumir como idênticas às qualidades existentes as que lhes estão próximas; por exemplo, que o homem cauteloso é reservado e calculista, que o simples é honesto, e o insensível é calmo; e, em cada caso, tirar proveito destas qualidades semelhantes sempre no sentido mais favorável; por exemplo, apresentar o colérico e furioso como franco, o arrogante como magnificente e digno, e os que mostram algum tipo de excesso como se possuíssem as correspondentes virtudes; por exemplo, o temerário como corajoso e o pródigo como liberal; pois assim o parecerá à maioria (grifo nosso).<sup>55</sup>

Quer dizer: muito embora reconhecendo a boa doutrina ética no que toca à natureza das virtudes enquanto justa medida, o autor da *Retórica* tem dela uma visão inteiramente instrumental, usando-a para justamente recomendar os meios de provocar a impressão contrária no auditório que a não domine.

Porém, o que é sobremaneira claro nestes textos é, como havíamos antecipado, que neles nunca se trata da honra como um valor, nem, aliás, também nunca da vergonha como um sentimento, de que nem se fala, mas dos atos honrosos (e dos vergonhosos apenas enquanto opostos aos atos nobres ou honrosos).

Claro: no contexto da retórica, o que importa não é compreender honra e vergonha como tais, isto é, enquanto conceitos éticos, mas apenas identificar que coisas são “de honrar” e “de envergonhar” e mecanizar o modo de torná-lo patente eficazmente perante um público determinado.

O mesmo se passa com o conceito de vergonha, a que é especialmente dedicado um grande capítulo do segundo livro.

Com efeito, também aqui, uma vez definida a noção,<sup>56</sup> passa-se de imediato para uma enumeração empírica de atos vergonhosos:

São desta natureza [isto é, vergonhosos] os atos que resultam de um vício, como, por exemplo, abandonar o escudo e fugir, pois tal ato resulta da covardia. Do mesmo modo, privar alguém de uma fiança [ou tratá-lo injustamente], porque isto é efeito da injustiça. E também manter relações sexuais com quem não se deve ou onde e

---

Sobre a virtude e o vício em geral, bem como sobre as suas partes, chega de momento o que dissemos. Quanto ao resto, não é difícil de ver; pois é evidente que tudo o que produz a virtude é necessariamente belo (porque tende para a virtude), assim como é belo o que procede da virtude; e são estes os sinais e as obras da virtude.” (*Rh.* 1366a34-b28)

<sup>55</sup> *Rh.* 1367a33-b3.

<sup>56</sup> “Vamos admitir que a vergonha pode ser definida como um certo pesar ou perturbação de espírito relativamente a vícios, presentes, passados ou futuros, suscetíveis de comportar uma perda de reputação. A desvergonha consiste num certo desprezo ou insensibilidade perante estes mesmos vícios. Se a vergonha é o que acabamos de definir, necessariamente experimentaremos vergonha em relação a todos aqueles vícios que parecem desonrosos, quer para nós, quer para as pessoas por quem nos interessamos.” (*Rh.* 1383b12-18)



quando não convém, porque isto é resultado de libertinagem. De igual modo, tirar proveito de coisas mesquinhas ou vergonhosas ou de pessoas impossibilitadas, como, por exemplo, dos pobres ou dos defuntos; donde, o provérbio: *surripiar de um cadáver*, porque tais atos provêm da cobiça e da mesquinhez. Não socorrer com dinheiro, podendo fazê-lo, ou socorrer menos do que se pode. Do mesmo modo, ser socorrido pelos que têm menos posses do que nós, etc.<sup>57</sup>

Que conseqüências devemos retirar desta discrepância entre ética e retórica no que concerne em particular às noções de honra e de vergonha?

Diríamos que as seguintes: não que tais noções sejam diferentemente entendidas num e noutra contexto (vimos até, no início, que as definições de vergonha na *Ética a Nicômaco* e na *Retórica* são substancialmente idênticas);<sup>58</sup> mas que honra e vergonha são, para Aristóteles, importantes sobretudo de um ponto de vista retórico, isto é, enquanto elementos na formação da opinião e/ou do estado de espírito do auditório (crucialmente no quadro dos tópicos éticos a considerar na retórica deliberativa,<sup>59</sup> da circunscrição do que há a elogiar e a censurar, objeto da retórica epidítica,<sup>60</sup> e da determinação dos fatores de persuasão por meio do πάθος),<sup>61</sup> onde o aspecto decisivo é o que os homens efetivamente são e não o que eles deveriam ser, pelo que a fidelidade a normas estritamente éticas de conduta não é sempre um critério a seguir e pode até ser por vezes um empecilho. Finalmente, que, no terreno propriamente ético, nem honra nem vergonha são conceitos providos de verdadeira relevância ou centralidade: pelo contrário, aquela surge entendida como um mero elemento coadjuvante na vida feliz, mas de que deve também fazer-se uso virtuosamente, isto é, de acordo com um justo meio, enquanto esta é restringida a um sentimento quase corpóreo de pudor ou modéstia, recomendável num jovem, mas imprópria num adulto e contraditória num homem virtuoso *qua* virtuoso.

<sup>57</sup> *Rh.* 1383b18-26.

<sup>58</sup> Ainda assim nos *Tópicos* 126a6-10.

<sup>59</sup> A honra em *Rh.* I 5-6.

<sup>60</sup> Atos honrosos e vergonhosos em *Rh.* I 9.

<sup>61</sup> A vergonha em *Rh.* II 6.

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução de António Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2004.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. (Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena). Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.

\_\_\_\_\_. *Tópicos*. Tradução de José Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 2007.