
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Duas interpretações da virtude da *eutrapelía*

Two interpretations of the virtue of eutrapelía

Felipe Gall*

 <https://orcid.org/0000-0003-2074-1810>

Resumo: A virtude da *eutrapelía* é uma das virtudes que Aristóteles considera “sociais”, isto é, virtudes específicas da vida em comum. Aristóteles parece ter sido o primeiro filósofo a considerar que a *eutrapelía* seria uma virtude, o que acarreta dificuldades consideráveis em sua interpretação. Nesse sentido, este artigo tem como objetivo apresentar duas propostas interpretativas dessa virtude, a saber, a de Howard Curzer (2012) e a de Matthew Walker (2019). Curzer aproxima a *eutrapelía* da virtude da cordialidade, outra virtude “social”, ao passo que Walker vai aproximá-la da virtude da temperança. Buscarei mostrar que ambas as posições estão acertadas, na medida em que cada uma prioriza apenas uma perspectiva da *eutrapelía*.

Palavras-chave: Virtude; Espirituosidade; Riso; Temperança; Cordialidade

Abstract: *The virtue of eutrapelía is one of the virtues that Aristotle considers to be “social,” that is, virtues specific to communal life. Aristotle seems to have been the first philosopher to regard eutrapelía as a virtue, a fact that poses considerable difficulties for its interpretation. In this sense, this article aims to present two interpretive proposals for this virtue, namely those of Howard Curzer (2012) and Matthew Walker (2019). Curzer relates eutrapelía to the virtue of cordiality, another “social” virtue, whereas Walker relates it to the virtue of temperance. I will seek to show that both positions are correct, insofar as each prioritizes only one perspective of the eutrapelía.*

Keywords: Virtue; Wittiness; Laughter; Temperance; Cordiality

* Felipe Ramos Gall é docente do Departamento de Filosofia da UERJ e membro do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da mesma Universidade.

1 Introdução

A virtude da *eutrapelía*, que aqui será traduzida como “espirituosidade”, é uma das virtudes que Aristóteles considera “sociais”, isto é, virtudes específicas da vida compartilhada, das vivências comuns do cotidiano, virtudes que versam “sobre as conversas e ações em comunidade” (περὶ λόγων τινῶν καὶ πράξεων κοινωνίαν)¹. Aristóteles parece ter sido o primeiro filósofo a considerar que a *eutrapelía* seria uma virtude, o que acarreta dificuldades consideráveis em sua interpretação. Nesse sentido, este artigo tem como objetivo apresentar duas propostas interpretativas dessa virtude, a saber, a de Howard Curzer (2012) e a de Matthew Walker (2019). Para tanto, o artigo será dividido em duas partes. Na primeira, apresentarei a descrição que Aristóteles faz da virtude da espirtuosidade, tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Ética a Eudemo*; na segunda, apresentarei as interpretações contrastantes de Curzer e de Walker.

2 A virtude da espirtuosidade

De acordo com Aristóteles, a espirtuosidade opera em um contexto bastante específico: os momentos da vida dedicados ao lazer, isto é, momentos de repouso, descanso e relaxamento, como também os divertimentos e passatempos com brincadeiras (καὶ ἀναπαύσεως ἐν τῷ βίῳ, καὶ ἐν ταύτῃ διαγωγῇ μετὰ παιδιᾶς)². Apesar de Aristóteles não afirmar isso explicitamente, tudo indica que os contextos privilegiados desta virtude são os simpósios e os banquetes, como bem notou Halliwell³.

Diz Aristóteles que aqueles que brincam com bom gosto são chamados de espirtuosos, e isso porque eles são versáteis (οἷον εὐτροποι)⁴. Ou seja, a *eutrapelía* implica uma versatilidade, uma capacidade de “se virar bem”, é própria de alguém que se adapta bem, que é sem constrangimento, que “pensa rápido”, que sempre tem uma resposta adequada na ponta da língua não importando as mudanças de assunto ou situação que ocorram.

¹ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1128b5-6.

² *Ibidem*, 1127b33-34.

³ HALLIWELL, Stephen. *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 310.

⁴ *Ibidem*, 1128a9-10.

O termo não é nenhuma invenção de Aristóteles⁵. Ele já havia sido usado por Aristófanes, em *Vespas* (v. 469), por Hipócrates (*De decente habitu*, 7), por Tucídides, na oração fúnebre de Péricles (II, 41), como também por Platão e Isócrates. Estes dois últimos merecem uma atenção especial: em Platão o termo surge no Livro VIII da *República*, em meio à descrição da degeneração democrática. Num regime assim, diz lá Sócrates, os professores temem seus alunos, e “os jovens imitam os mais velhos, e competem com eles em palavras e em ações; ao passo que os anciãos condescendem com os novos, enchem-se de vivacidade e espírito (εὐτραπείας), a imitar os jovens, a fim de não parecerem aborrecidos e autoritários”⁶. O contexto em que este termo surge em Isócrates é parecido: no *Areopagítico*, que consiste numa oração que é basicamente uma crítica à democracia de “agora” (νῦν), isto é, do tempo de Isócrates, e um louvor dos “bons e velhos tempos”, defendendo um retorno daqueles valores, Isócrates afirma:

Contradizer os mais velhos ou ofendê-los com injúrias era então um costume mais terrível do que os erros de agora <que se cometem> contra os pais. E comer e beber em uma taverna era algo que ninguém, nem mesmo um escravo decente, se atrevia a fazer. Pois antes havia a aspiração e o esforço para se tornar majestoso e solene, e não um bufão (βωμολοχεύεσθαι); e aqueles com potencial para a espirtuosidade (εὐτραπέλους) e o escárnio, que hoje são chamados de vivazes e espertos, eram tidos então como desafortunados.⁷

Tanto em Platão quanto em Isócrates a espirtuosidade está relacionada à juventude. Há em ambos uma ideia de que a democracia é incompatível com uma “gerontocracia”, ou seja, que a liberdade democrática deixa os jovens abusados e insolentes, fazendo com que eles não mais respeitem os mais velhos, ao mesmo tempo em que os velhos passam a temer os jovens e a querer imitá-los, de modo a conquistarem seu respeito e aceitação. Em Isócrates há ainda uma aproximação, uma quase confusão entre a espirtuosidade e a bufonaria, traços de caráter antes condenáveis, e que em seu tempo passaram a ser elogiados. Também Aristóteles aponta, na *Retórica*, que a εὐτραπεία é uma marca característica dos jovens, que são, tipicamente, “amantes de risadas” (φιλογέλωτες) e “amantes de tiradas espirtuosas” (φιλευτράπελοι), “pois a espirtuosidade é uma insolência educada” (ἡ γὰρ εὐτραπεία

⁵ Cf. Gall, F. *Levando o riso a sério: Aristóteles e a virtude da espirtuosidade*. In: Costa, A.; Azevedo, C. (Org.). *O Pensamento Antigo à luz do amanhã*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2024.

⁶ Platão. *República*, 563a-b.

⁷ Isócrates, *Areopagítico*, 49. Tradução minha.

πεπαιδευμένη ὕβρις ἐστίν)⁸. A grande diferença é que Aristóteles vai revalorizar esse comportamento como sendo uma virtude, compreendendo que até mesmo os mais velhos, para serem plenamente virtuosos, devem possuir esse sentido de jovialidade.

Contra Isócrates, por conseguinte, Aristóteles vai distinguir a espirituosidade da bufonaria. O bufão é, de fato, um caráter vicioso, e que não deveria se confundir com o espituito (embora Aristóteles admita que não é fácil distingui-los na prática e que a maioria os confunde⁹). Conforme a caracterização aristotélica, a bufonaria peca por excesso: parece um bufão aquele com uma disposição exagerada para o ridículo, chegando a ser vulgar e inconveniente, pois o único alvo que ele tem em mira é o fazer rir a qualquer custo, sem se importar se está ofendendo alguém e não ligando a mínima para o decoro.

O vício contrário, diz Aristóteles, é uma intolerância ao riso: trata-se de alguém que, além de nunca falar nada engraçado, nunca fazer nenhum gracejo, também não suporta quem o faz; alguém assim parece ser tanto rústico, tosco, grosseirão (ἄγροικος) quanto duro, severo, amargurado (σκληρός)¹⁰. Na *Ética a Eudemo*, Aristóteles oferece uma caracterização mais interessante deste vício: ele o designa tanto de δυστράπελος¹¹, ou seja, alguém sem nenhuma versatilidade, difícil de se lidar, turrão quanto de ψυχρός¹², “frio”, isto é, alguém indiferente. Ademais, se levarmos em conta que em *Partes dos Animais* Aristóteles aponta que a causa material do riso é um aquecimento do diafragma¹³, podemos concluir que alguém “frio” é de fato alguém avesso ao riso.

A justa medida é a espirituosidade, cuja versatilidade parece mostrar um caráter em constante movimento, pois, tal como se julgam os corpos de acordo com seus movimentos, assim também ocorre com os caracteres¹⁴. Talvez possamos pensar aqui numa metáfora com a dança: a flexibilidade dos espituitos teria um claro contraste com o caráter *duro* do σκληρός. Ou seja, o espituito está sempre se adaptando, sempre se modificando conforme as exigências da situação, como se a fronteira da bufonaria fosse uma linha que se movesse

⁸ Aristóteles, *Retórica*, 1389b11-12.

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1128a14-16.

¹⁰ *Ibidem*, 1128a9.

¹¹ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1234 a 5.

¹² *Ibidem*, 1234 a 20.

¹³ Aristóteles, *Partes dos animais*, 673 a 3-4.

¹⁴ *Ibidem*, 1128a11-12.

constantemente e da qual sempre se periga ultrapassar, mesmo sem querer. Como é uma necessidade para ele o manter-se sempre em xeque para não passar dos limites, parecendo vulgar ou ofendendo alguém, o espirituoso precisa ser uma espécie de camaleão social, um Proteu dos banquetes.

E tal perigo existe porque, conforme afirma Aristóteles, “o ridículo está na superfície de tudo”¹⁵, isto é, encontra-se o ridículo em toda parte, tudo pode ser matéria de riso. E, como a maior parte das pessoas se compraz com os gracejos, as brincadeiras e as piadas mais do que deveria, é muito tênue a linha entre a virtude e o vício, sendo este o motivo da maioria confundir o bufão com o espirituoso. A marca do espirituoso é a sua sofisticação, é familiar a essa disposição uma destreza, um *tato* (ἐπιδεξιότης)¹⁶, que é uma formulação de Aristóteles muito oportuna: já que o ridículo se encontra na *superfície* de todas as coisas, a sensibilidade para se manejar adequadamente o ridículo é, de fato, uma questão de tato; no caso, um tato *social*.

Tendo apresentado brevemente a virtude da espirituosidade, gostaria agora de confrontar duas interpretações conflitantes dessa virtude, o que indica seu caráter polêmico na ética aristotélica.

3 Duas interpretações da *eutrapelía*

3.1 Espirituosidade como sentimento de amizade

A primeira dessas leituras é a de Howard Curzer¹⁷. Segundo ele, a espirituosidade não seria algo como possuir um bom senso de humor, e o espirituoso não necessariamente precisa ser alguém que sabe contar boas piadas e nem tampouco ser um bom apreciador de piadas. A espirituosidade seria uma virtude que governa as humilhações ou trocas de farpas e alfinetadas que tendem a ocorrer no convívio. Destarte, para Curzer o vício da bufonaria nada teria a ver com a qualidade das piadas, isto é, em contar mais piadas ruins e sem graça do que boas piadas, e nem com a quantidade de piadas: a marca característica do bufão seria ter uma total falta de preocupação com a possibilidade de ofender alguém com suas palavras. Ou seja, o bufão seria alguém que não liga para a dor do outro, sendo alguém insensível. Nesse

¹⁵ *Ibidem*, 1128a13.

¹⁶ *Ibidem*, 1128a17.

¹⁷ Curzer, H. *Aristotle and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 167-187.

sentido, o espirituoso seria alguém que só *tolera* piadas de bom gosto, e repreende as piadas ofensivas; o bufão seria aquele que tolera todo tipo de piada, sem se importar com os sentimentos de ninguém; e o grosseiro seria alguém absolutamente intolerante, que não suporta nenhum tipo de piada ou gracejo, mesmo os de bom gosto. Nessa perspectiva, o foco de Curzer é uma leitura que poderíamos chamar de “*friendly-feeling*”: ele propõe uma analogia com a virtude da cordialidade.

A cordialidade seria, segundo Aristóteles, uma virtude ligada aos relacionamentos afetivos (ὁμιλίας, que pode ter inclusive um sentido sexual), ao convívio familiar (Aristóteles usa um particípio do verbo συζέω, “cozinhar junto”, que é sinônimo de συνουσία) e às conversas e assuntos comunitários (λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν)¹⁸. Ela também é uma das virtudes “sociais”, mas que não possui propriamente um nome¹⁹. Diz ele que ela se assemelha à φιλία, a um senso de amizade, podendo então ser traduzida como “cordialidade” ou “amabilidade”. Ela é um meio termo entre o obsequioso (ἄρεσκος), que é o tipo de pessoa que quer sempre agradar a qualquer custo e procura nunca contrariar ninguém, pois sempre evita ao máximo causar sofrimento a outrem²⁰, e aqueles que são chamados tanto de δύσκολοι, desagradáveis, aborrecidos, difíceis de lidar, como também de δυσέριδες, isto é, propensos à ἔρις, à discórdia, confusão, que gostam de ser “do contra”. Sendo o extremo

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1126b11-12.

¹⁹ *Ibidem*, 1126b19.

²⁰ Chama a atenção que, embora para Aristóteles essa disposição, ainda que viciosa, não seja interesseira, isto é, o obsequioso tudo elogia em vista apenas do prazer em agradar (πρὸς ἡδονήν), para Teofrasto (cf. *Caracteres*, V) esse é um caráter bastante próximo da κολακεία, da bajulação, pois, segundo ele, o obsequioso teria uma motivação egoísta, ele tenta agradar a todos para obter popularidade ou influência (Aristóteles vai explicitar essa distinção entre o obsequioso e o bajulador em *EN*, 1127a5-10). No entanto, na *Ética a Eudemo* a φιλία é apresentada como um meio termo entre a antipatia ou inimizade (ἐχθρά) e a bajulação (κολακεία), ao passo que a ἄρεσκεια, a obsequiosidade, é, juntamente com a teimosia (αὐθάδεια), um vício relacionado à virtude da dignidade ou solenidade (σεμνότης) (cf. *EE*, 1233b29-35). Por conseguinte, há algum respaldo aristotélico na caracterização de Teofrasto. Sobre a confusão conceitual que a comparação com a *Ética a Eudemo* causa nesse quesito, uma possível explicação é a seguinte: há, na *Ética a Eudemo*, toda uma sequência de “virtudes” que são, na verdade, πάθη, afetos, e que, analogamente aos caracteres, comportam um meio termo entre dois extremos (cf. *EE*, 1233b16-18). Um desses afetos listados é o pudor {αἰδώς}. Ora, como Aristóteles encerra o quarto livro da *Ética a Nicômaco* falando do pudor (cf. *EN*, 1128b10 s.), com a ressalva de que talvez aquela descrição nem deveria estar ali naquele contexto, já que não se trata propriamente de uma disposição de caráter, podemos especular a hipótese de que entre a elaboração da *Ética a Eudemo* e a da *Ética a Nicômaco* houve um refinamento da parte de Aristóteles no processo de delimitação das virtudes, reforçando ainda mais o caráter empírico das suas investigações. A pergunta que fica em aberto é por que Aristóteles insistiu em manter somente a caracterização do pudor, mesmo ele sendo um afeto e não uma disposição, uma vez que na listagem geral do segundo livro da *Ética a Nicômaco* (1108b1 s.) ele também menciona a indignação (νέμεσις) como o meio termo entre a inveja (φθόνος) e a malícia (ἐπιχαιρεκακία — literalmente “ter prazer com o mal alheio”, “*Schadenfreude*”), também presente na *Ética a Eudemo* (cf. *EE*, 1233b18-26).

oposto do obsequioso, esse é o tipo de pessoa que nunca tem a menor preocupação em agradar e não se importa nem um pouco se as suas ações causam sofrimento aos demais.

Sendo assim, o meio termo, a cordialidade, seria algo próximo da *φιλία* porque, segundo Aristóteles, lidar com alguém cujo caráter é disposto dessa maneira é como lidar com um bom amigo (*ἐπεικεῖ φίλον*)²¹. A diferença em relação à amizade propriamente dita é de que a cordialidade é sem paixão (*ἄνευ πάθους*) e sem afeição ao relacionar-se. Trata-se de uma justa medida que respeita as diferenças no relacionar-se com íntimos e estranhos, tratando todos cordialmente, mas sabendo medir o grau de afeto propício a cada contexto. Os vícios em questão demarcam bem os extremos: o *δύσκολος* destrata a todos, inclusive os íntimos, e o obsequioso, em sua ânsia compulsiva em agradar, chega mesmo a tomar partido de estrangeiros contra seus próprios concidadãos em questões jurídicas. O cordial, por seu turno, tem sempre em mente as relações apropriadas de prazer e dor intrínsecas aos relacionamentos, sabendo julgar a maneira apropriada de se relacionar com públicos distintos, em cada situação específica.

Para Curzer, por conseguinte, o espirituoso, tal como o cordial, governa a medida adequada de prazer e dor nos relacionamentos. Por conta disso, o espirituoso não precisa ser engraçado ou contar boas piadas, ele só precisa saber deleitar os demais com gracejos amenos e de bom gosto. Quando ele percebe que alguém está para dizer algo ofensivo ou de mau gosto, o espirituoso elegantemente muda de assunto, não permitindo qualquer possibilidade de discórdia. Essa seria a sua versatilidade. De modo a manter a coerência da analogia, os vetores dos vícios de ambas precisam se inverter: o bufão, que é um vício por exagero, uma vez que não se importa com a dor do outro, seria análogo ao *δυσέριδες*, o desagradável sempre propenso à discórdia, que para a cordialidade é um vício por escassez, e vice-versa para os outros dois: o grosseiro seria, então, análogo ao obsequioso, como se a sua intolerância para qualquer tipo de gracejo fosse uma disposição para nunca querer ofender ninguém, nem mesmo arriscar que isso possa ocorrer.

3.2 Espirituosidade como moderação do riso enquanto apetite

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1126b20-23.

Contra a interpretação de Curzer, Matthew Walker²² propõe outra leitura. Para Walker, a analogia com a cordialidade faz da espíritosidade algo muito geral, pois qualquer brincadeira não ofensiva poderia ser considerada espíritosa, o que não é o caso. O contexto da virtude é mais específico, e é um erro desatrelá-la totalmente do senso de humor, sendo que o riso é claramente uma questão essencial ali. Ademais, a leitura de Curzer só leva em conta o aspecto ofensivo das piadas, desconsiderando as outras possíveis fontes do humor. Walker, por conseguinte, propõe que a analogia deva ser feita não com a cordialidade, mas com outra virtude: a temperança.

Diz Aristóteles²³ que a σωφροσύνη, a temperança, é um justo meio em relação ao prazer. Há, contudo, dois tipos de prazeres: os do corpo e os da alma (a φιλομάθεια, o amor pelo aprendizado, seria um exemplo de prazer da alma); nesse sentido, a temperança diz respeito apenas aos prazeres do corpo, ela seria o governo das nossas partes irracionais (τῶν ἄλογων μερῶν). Por conta disso, aqueles que se comprazem mais do que o devido com mitos e narrativas não são chamados de intemperantes, e sim de tagarelas. Ademais, a temperança não diz respeito a todos os prazeres corpóreos: não há bem uma intemperança em se fruir demasiadamente dos prazeres advindos dos sentidos superiores, a visão e a audição: os amantes da pintura, da música e do teatro não seriam enquadrados nesse esquema. São objetos próprios da temperança aqueles prazeres oriundos dos nossos sentidos mais animalescos, a saber: o tato e o gosto. Quanto ao olfato, depende. O prazer do aroma de uma flor está mais próximo dos prazeres dos sentidos nobres, ao passo que o prazer de um cheiro bom de comida está evidentemente ligado aos sentidos inferiores. Nomeadamente, os prazeres que estão em jogo aqui são o da comida, da bebida e do sexo (os prazeres da ginástica e das lutas, que são prazeres do tato, seriam uma exceção, por serem mais refinados). Aqueles que sucumbem a estes prazeres mais do que o devido são como que escravos e bestiais.

O ponto de Aristóteles é: comida, bebida e sexo são prazeres naturais, isto é, necessários. O abuso e desmedida desses prazeres é o que constitui o vício da intemperança

²² Walker, M. *Aristotle on Wittiness*. In: Destrée, P.; Trivigno, F. (Org.). *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 103-121.

²³ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1117b23-1119b20.

ou licenciosidade. Como o desejo é algo natural do ser humano, uma vez que ele é também um animal, e como a maioria das pessoas é escrava dos prazeres, tem-se então que o vício por escassez seria algo raríssimo, tão raro que nem possui nome definido: seria algo como uma insensibilidade inumana, uma disposição que deixaria a condição humana de lado. Ou seja, uma vez que o ser humano é o ente que se encontra entre o animal e o divino, podemos pensar que o intemperante é o humano decaído na animalidade, e o “insensível” é o humano que tenta se purgar da sua condição animal e tenta ser como um deus, ao passo que o temperante é o plenamente humano, o ser humano correto, que assume seu lugar de “entre”, tal como deveria ser.

Feito este resumo da análise aristotélica sobre a temperança, voltemos à interpretação de Walker. Sua tese é a de que, sendo o riso um prazer, ele precisa ser um objeto da *ἐπιθυμία*²⁴; e mais: sendo um prazer corporal, um objeto paradigmático desta. Ou seja, Walker está adicionando o riso à lista dos prazeres “bestiais”, juntamente com comida, bebida e sexo. Ele toma como evidência disso uma comparação que Aristóteles faz na *Ética a Eudemo* (1234a5-8), onde ele diz que, assim como, em relação à comida, há aqueles que são enjoados e cheios de frescura (σικχός) e há aqueles que comem de tudo sem restrição (παμφάγος), também quanto aos gracejos há aqueles fastidiosos que não acham graça de nada e há os bufões que acham graça de tudo. Nesse sentido, para Walker, o bufão seria alguém com “fome de riso”, e, por conseguinte, trata-se de um vício análogo à intemperança. Ambos seriam escravos dos apetites.

Embora Walker não a cite, essa analogia é explícita no tratado pseudo-aristotélico *Sobre as virtudes e vícios* (1251a16-20): elenca lá o autor que a ἀκολασία, a intemperança, também diz respeito ao amante do riso (φιλογέλοιον), ao amante de piada (φιλοσκώπτην) e ao amante de ditos espirituosos (φιλευτράπελον), e que se segue da ἀκρασία os mesmos frutos danosos da ἀκολασία (1251a29-30).

Já o grosseiro, por sua vez, sendo alguém que despreza os prazeres do riso e dos gracejos, seria análogo ao insensível em relação aos prazeres do corpo. Ambos teriam, para

²⁴ Uma vez que o prazer é o objeto característico da *ἐπιθυμία*: cf. *Ética a Nicômaco*, 1111a32; 1118a31-32; 1151b11-12; *Ética a Eudemo*, 1223a34; *Retórica*, 1369b15-16; 1370a17-27; *Tópicos*, 140b26-30; 147a1; *De anima*, 414b5-15; *Partes dos animais*, 661a6-8.

Walker, um desconforto em estarem em um corpo e se frustram por terem necessidade dos prazeres corporais. Segundo Walker, tais vícios são próprios de quem quer resistir à sua humanidade, resistir a essa condição humana que tem necessidade do corpo e, portanto, que se avizinha dos animais. Como o humor torna patente nossa animalidade, nossa relação com o corpo, o grosseiro não a suporta. Consequentemente, o espirituoso seria como o temperante, alguém que se equilibra graciosamente nessa corda bamba suspensa sobre tais extremos, desfrutando adequadamente e com moderação dos prazeres do riso e da brincadeira.

4 Considerações finais

A interpretação de Walker tem um mérito muito relevante, pois ela inclui o riso na listagem dos prazeres “clássicos” relacionados com a temperança, juntamente com a comida, a bebida e o sexo, o que me parece acertado, embora sempre seja algo tácito no texto aristotélico. Isso inclusive corrobora o que Aristóteles diz na descrição da *eutrapelía*, de que a maioria das pessoas se compraz com o riso mais do que deveria, discurso repetido à exaustão quando se trata dos outros prazeres supramencionados.

Tal posição não é isenta de críticas, no entanto. Pierre Destrée²⁵ concorda com Walker, contra Curzer, de que a ênfase da questão do riso e da espíritosidade deve ser o prazer, mas discorda de que o riso seja um prazer corporal. Para Destrée, o prazer advindo de um gracejo seria, sobretudo, um prazer da alma, e que *pode* possuir uma manifestação corporal no riso, mas não necessariamente, pois podemos nos deleitar com uma piada mesmo sem rir, sendo este um prazer puramente intelectual. Destrée, analisando uma série de piadas apresentadas por Aristóteles na *Retórica*, defende que o prazer aqui em questão sempre diz respeito a uma μάθησις (lembrando que a φιλομάθεια é um prazer da alma), mas não no sentido de um aprendizado propriamente dito, e sim de um entendimento, um “pegar” a piada (“to get the joke or pun”, como se diz em inglês), prazer que, para Destrée, é análogo ao que Aristóteles diz que sentimos com a compreensão de uma boa metáfora.

Embora pertinente, a crítica de Destrée considera apenas o prazer de quem ri, isto é, do receptor da piada, sem levar em conta o prazer de quem faz rir, do emissor, do contador

²⁵ Destrée, P. *Aristotle on Why we laugh at jokes*. In: Destrée, P.; Trivigno, F. (Org.). *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press., 2019, pp. 35-51.

da piada. Aristóteles, de fato, não faz essa distinção na *Ética a Nicômaco*; mas a faz na *Ética a Eudemo*, e isso nenhum dos comentadores aqui em apreço parece ter levado em consideração. Afirma lá Aristóteles explicitamente que se trata de uma *dupla espirituosidade* (οὔσης δὲ διττῆς τῆς εὐτραπείας): há aquela dos que se deleitam com o riso, mesmo que o alvo das risadas seja o próprio, contanto que se trate de algo engraçado, e há uma outra que diz respeito àqueles capazes de fazer rir e de contar bem as piadas. “São diferentes uma da outra, ainda que ambas sejam medianias” (ἕτεροι μὲν εἰσιν ἀλλήλων, ἀμφοτέραι μέντοι μεσότητες)²⁶. O espirituoso do segundo tipo seria aquele capaz de produzir piadas conforme o gosto dos bons juizes (εὖ κρίνων), ainda que a piada seja às suas próprias custas. Ou seja, parece que o bom juiz, o *spoudaios*, o nobre, seria também aquele que determina qual piada é realmente engraçada. É esse o melhor critério, diz Aristóteles, resolvendo de certo modo um daqueles pontos supracitados: se um espirituoso do segundo tipo fizer rir um do primeiro tipo, então a piada é engraçada, não importando que outros se ofendam. Importa apenas o juízo do nobre, que é o único capaz de julgar bem, o único dotado de bom senso. No entanto, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles é categórico ao afirmar que o “gracioso” (χαρίεις), ou seja, o espirituoso, *nunca* diria algumas das coisas que o bufão não hesita em falar para fazer rir, coisas que o espirituoso não estaria sequer preparado para ouvir²⁷.

Sendo assim, podemos concluir que a *akrasía* que vai paulatinamente moldando o caráter do vício da bufonaria é também dupla, pois duplo é o prazer envolvido. Há o prazer, e, conseqüentemente, o descontrole, do rir e do fazer rir. Nesse sentido, conseguimos harmonizar as duas interpretações aqui apresentadas. Walker está correto ao aproximar a espirituosidade da temperança na perspectiva de quem ri, mas Curzer também está certo, se pensarmos a espirituosidade na perspectiva de quem faz rir; tal perspectiva realmente se aproxima da cordialidade, de um senso de amizade. Inclusive porque, tal como diz Aristóteles nos *Problemas*²⁸, restringimos menos o riso na presença de conhecidos, deixando que ele nos tome e nos mova mais facilmente. Ou seja, teríamos menos reservas junto aos amigos, seríamos com eles mais francos e ousados. O espirituoso seria, então, como um poeta cômico particular para seus amigos. Mas, diferentemente do bufão, sem o objetivo de despertar o riso

²⁶ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1234a14-23.

²⁷ *Ibidem*, 1128 a 35- 1128 b1.

²⁸ Aristóteles, *Problemas*, 950 a 17-19.

a qualquer custo, uma vez que o espirituoso se preocupa com os sentimentos de seus amigos e evita ofendê-los gratuitamente.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

_____. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

_____. *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. Trad. A. L. Peck and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

_____. *Problems*. 2 vols. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

_____. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CURZER, Howard. *Aristotle and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

DESTRÉE, Pierre. *Aristotle on Why we laugh at jokes*. In: DESTRÉE, P.; TRIVIGNO, F. (Org.). *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

GALL, Felipe. *Levando o riso a sério: Aristóteles e a virtude da espirtuosidade*. In: COSTA, Admar; AZEVEDO, Cristiane (Org.). *O Pensamento Antigo à luz do amanhã*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2024.

HALLIWELL, Stephen. *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ISOCRATES. *Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus*. Trad. George Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

WALKER, Matthew. *Aristotle on Wittiness*. In: DESTRÉE, P.; TRIVIGNO, F. (Org.). *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Recebido em: abril de 2026
Aprovado em: julho de 2026