

Sobre o riso em Aristóteles

RESUMO

Interessa-me, nesse estudo inicial, examinar o lugar que ocupa o riso na obra de Aristóteles. Há poucas ocorrências no *corpus aristotelicum* do termo *gélôs* (riso), bem como das suas formas adjetivadas e verbais. Passo, portanto, rapidamente por algumas considerações presentes nas obras de biologia, pela *Poetica* e detenho-me sobretudo em *Ethica Nicomachea*. Apesar da ausência de uma investigação empreendida pelo próprio Estagirita do tema em questão, bastante conhecida é a afirmação aristotélica de que o único animal que ri é o humano (cf. *De partibus animalium* 673a9). Somente essa asserção parece-me tornar relevante um exame mais cuidadoso dessa noção, visto que se o riso na concepção do filósofo não define o humano, certamente é algo próprio do humano que possibilita o riso.

Palavras-chave: Riso; Repouso; Vida; Mediania; Felicidade.

ABSTRACT

In this preliminary study, I am interested in examining the role of laughter in Aristotle's work. There are few occurrences of the term *gélôs* (laughter) in the Aristotelian *corpus*, as well as of its verbal and adjective forms. Then, I briefly go through some of these quotations in his biological writings and the *Poetics*, concentrating mostly on his *Nicomachean Ethics*. In spite of the absence of an investigation carried on by the Stagirite himself about this issue, widely known is the Aristotelian quote which says that man is the only animal who laughs (cf. *De partibus animalium* 673a9). This only assertion seems to me sufficiently relevant to undergo a careful exam on that notion in Aristotle's philosophy, once if laughter doesn't define what is properly human, it is certainly something which is properly human that makes laughter possible.

Keywords: Laughter; Rest; Life; Mean; Happiness.

* Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Email: juliana.peixoto@unifesp.br

Contraponto: o riso de “Demócrito”

Nosso interesse em tratar acerca do riso em Aristóteles advém inicialmente da hipótese aventada de que o tema do I Colóquio de Filosofia Antiga da UFC promovido pelo GT de Filosofia Antiga da ANPOF seria “Sobre o riso e a loucura”, tema inspirado pelas cartas 10-21 do *corpus* hipocrático recentemente traduzidas para o português com esse mesmo título¹. Não pretendemos neste breve estudo analisarmos cuidadosamente o texto atribuído a Hipócrates, muito menos nos ocuparmos com o pensamento hipocrático e nem mesmo com a filosofia do famigerado personagem Demócrito, mas fazemos apenas daquele texto o contraponto instigador deste ensaio. Apresentemos, então, sumariamente e sem maiores pretensões, o conteúdo daquelas epístolas com o objetivo de estabelecer uma breve interlocução, quiçá por oposição, entre algumas considerações dos textos em exame acerca do riso.

Nas cartas supracitadas podemos verificar um exercício retórico por meio do qual se defende uma certa concepção de sabedoria. Demócrito representa o verdadeiro sábio que ri da forma como vivem seus concidadãos, preocupados com coisas indignas, prosaicas, com a satisfação de desejos contraditórios. Assim, o pretense sábio abderita explica a Hipócrates – o artífice conclamado pelos concidadãos de Abdera à tarefa de curar Demócrito – que os abderitas ora desejam a riqueza, ora uma vida simples; ora um casamento, ora outro; em um certo momento querem a vida de um estadista, em outro a vida de um artesão. Enfim, vivem como crianças sem discernimento ou animais irracionais, embora os animais possuam a vantagem de, quando saciados, aplacarem o desejo, diferentemente desses homens. O suposto Demócrito então ri de todas as convenções da cidade, quer sejam alegres e prazerosas como os casamentos, quer sejam tristes e sofríveis como a morte, pois apreendia em todos os acontecimentos da cidade a mesma desmesura, a mesma destemperança de seus concidadãos, sendo tais dignos apenas do riso de um verdadeiro sábio. Por conseguinte, a loucura equivocadamente atribuída ao sábio que parece não ser capaz de distinguir o prazer e a dor nos diferentes acontecimentos da cidade e que de tudo ri revela, na verdade, uma patologia dos abderitas. Sendo assim, a aparente loucura do pretense Demócrito evidencia antes a loucura de uma cidade, bem como o riso do sábio é um sintoma da sua sanidade e estranhamento junto à vida de uma maioria acometida por desejos vãos e pela ignorância².

¹ Hipócrates (460-377a.C.). *Sobre o Riso e a Loucura*. Tradução e organização de Rogério Gimenes de Campos. São Paulo: Hedra, 2011. O tema do I Colóquio de Filosofia Antiga da UFC (19-21/11/2013) foi sugerido por Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC), coordenadora do Grupo de Trabalho de Filosofia Antiga da ANPOF.

² Seguimos os termos da própria tradução de Rogério Gimenes de Campos do texto atribuído a Hipócrates, sem nos ocuparmos com um estudo mais cuidadoso do texto grego, pois as referidas cartas não são o objeto principal deste trabalho.

Deste modo, na concepção do autor dessas cartas, os comportamentos esdrúxulos marcados pela desmedida dos concidadãos de Abdera seriam efetivamente risíveis do ponto de vista de um sábio. Nesse contexto, o riso do pretense Demócrito ou do sábio da cidade afigura ter um valor terapêutico, na medida em que ao menos coloca em evidência a patologia pela qual a cidade é acometida. Esse é o nosso contraponto.

Por ora, cabe já esclarecer que neste trabalho examinaremos apenas a questão do riso em Aristóteles e não discorreremos sobre a loucura que assume um papel importante nas referidas epístolas. Ademais, resta considerar que é o problema da desmesura, da falta de temperança, dos desejos contraditórios mencionados como aspectos do comportamento indigno e pouco nobre dos cidadãos de Abdera que nos possibilita reestabelecemos uma conexão do pensamento ético-moral destas cartas com o do Estagirita. Contudo, a suposta loucura ou o riso do sábio com valor terapêutico, quiçá, educativo, causa-nos sobretudo espanto e é o nosso contraponto instigador diante das formulações do Estagirita bem mais sóbrias acerca do riso. Passemos, então, aos textos do filósofo peripatético.

O riso em Aristóteles: explicação fisiológica

Na verdade, no *corpus aristotelicum* há poucas ocorrências do termo γέλως (riso), bem como das suas formas adjetivada (γελοῖος) e verbal (γελάω)³. Ademais, não podemos contar em Aristóteles com uma definição do riso ou ao menos com uma explicação fisiológica mais detalhada, nem sequer o riso parece assumir em algum momento um valor de destaque em seu pensamento ético-moral. Entretanto, apesar da ausência de uma investigação empreendida pelo próprio Estagirita do tema em questão, bastante conhecida é a afirmação do filósofo de que, dentre os animais, o único que ri é o humano (cf. *PA* 673a8: τὸ μόνον γελᾶν τῶν ζῴων ἄνθρωπον; 673a29). Ora, somente essa asserção parece-nos suficiente para tornar relevante um exame mais cuidadoso do riso em Aristóteles, afinal, ainda que o riso não defina o humano, certamente é algo próprio do humano que possibilita o riso.

No entanto, é em um contexto de um tratado de biologia – no *De partibus animalium*⁴ – que o riso é mencionado indiretamente em corroboração à tese de que o diafragma experimenta uma sensação em razão de um certo aquecimento (cf. *PA* III 10 673a2-4). Segundo o filósofo, o diafragma tem a função de separar a região do coração ou o princípio da alma sensível (*PA* III 10 672b16-

³ Para análise da ocorrência dos termos é ainda sempre útil o *Index Aristotelicus* de Bonitz.

⁴ Traduções consultadas: ARISTOTLE. *Parts of Animals*. Translation by A. L. Peck. Harvard University Press: Loeb Classical Library, 2006 (1937¹); ARISTÓTELES. *Partes dos animais*. Tradução de Maria de Fátima de Sousa e Silva e consultoria científica de Lucas Angioni. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

17: ἡ τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἀρχῆ) da cavidade abdominal (cf. *PA* 672b14-16). E o objetivo dessa separação é garantir que o calor e a umidade advindos dos órgãos inferiores decorrentes da alimentação não afetem os órgãos superiores da região do coração (cf. *PA* 672b14-19). Por esse motivo, o diafragma seria mais carnudo na região das costelas e mais membranoso ao centro, sendo assim garantida, por um lado, a sua resistência e, por outro, a sua elasticidade e menor absorção de umidade decorrente da alimentação (cf. *PA* 672b24-27; 672b33-673a2). Calor úmido que poderia comprometer o funcionamento dessa região e, por conseguinte, da sensação (τὴν αἴσθησιν) e do pensamento (τὴν διάνοιαν) (cf. *PA* 672b28-30). E o Estagirita explica que por isso o diafragma é chamado frênico (cf. *PA* 672b31: διὸ καὶ καλοῦνται φρένες), como se tivesse uma certa participação no pensamento (cf. *PA* 672b31-32: ὡς μετέχουσαί τι τοῦ φρονεῖν). E assevera que não há essa participação, mas apenas na medida em que o diafragma está próximo dos que participam do pensamento (cf. *PA* 672b32-33: αἱ δὲ μετέχουσι μὲν οὐδέν, ἐγγὺς δ' οὔσαι τῶν μετεχόντων), ele torna manifesta a mudança do pensamento (cf. *PA* 672b33-34: ἐπίδηλον ποιοῦσι τὴν μεταβολὴν τῆς διανοίας). Ou seja, o diafragma serviria à necessidade natural de separar órgãos mais nobres e suas respectivas funções superiores dos órgãos menos nobres e correspondentes funções inferiores, sendo que os fins destes seriam em vista dos fins daqueles (cf. *PA* 672b19-25).

Aristóteles, então, como prova da ação do calor sobre o diafragma, considera que o movimento decorrente da sensação de cócegas atinge rapidamente a região do diafragma e produz um pequeno aquecimento neste que, por sua vez, causa o riso até mesmo involuntário (cf. *PA* 673a4-8). O filósofo, então, acrescenta uma breve explicação acerca da sensação de cócegas, observa que o ser humano sente cócegas por causa da fineza da pele e também em razão de ser o único capaz de rir dentre os animais (cf. *PA* 673a7-9: τοῦ δὲ γαργαλίζεσθαι μόνον ἄνθρωπον αἴτιον ἢ τε λεπτότης τοῦ δέρματος καὶ τὸ μόνον γελαῖν τῶν ζώων ἄνθρωπον). Sendo assim, é em um contexto de explicação teleológica da fisiologia e funcionamento do diafragma que o riso é indiretamente mencionado como uma capacidade estritamente humana. Em outros termos, para sustentar a tese de que o diafragma sofre alguma alteração em razão do calor, Aristóteles trata da sensação de cócegas e, ao explicar esta, menciona o riso como uma propriedade humana. O objetivo do Estagirita nessa discussão não foi, portanto, compreender a fisiologia do riso, mas sobretudo sustentar a tese de que o diafragma é diretamente sensível a alterações térmicas, possuindo, por conseguinte, um papel fundamental na manutenção da temperatura adequada para o bom funcionamento dos órgãos superiores ao separá-los dos inferiores.

Deste modo, nesse contexto Aristóteles refere-se ao riso provocado pela sensação de cócegas, bem como admite como aceitável as histórias que contam do riso provocado em pessoas feridas no diafragma (cf. *PA* 673a28-29).

Resta saber se, para o filósofo, todo riso se produz com essa contraparte fisiológica, ou seja, se o riso conta sempre com um certo movimento e aquecimento do diafragma. Além disso, se a pele mais fina e a capacidade de rir explicam a sensação de cócegas atribuída apenas aos humanos, por sua vez, julgamos que o riso igualmente exclusivo da espécie humana não parece se explicar apenas por alguma razão estritamente fisiológica. Ademais, se houver sempre um certo aquecimento do diafragma como contraparte fisiológica relacionada com o riso, e visto ser o diafragma o responsável pela preservação térmica dos órgãos superiores, afigura-nos então decorrer disso a grave consequência de o riso poder produzir uma certa alteração no órgão do sentido central e, por conseguinte, um certo comprometimento das atividades cognitivas da sensação e do pensamento. Não desenvolveremos neste trabalho esta possível consequência negativa advinda do riso para a teoria do conhecimento do Estagirita, mas talvez ela seja bastante sugestiva da argumentação pouco atraente acerca do riso que encontramos no *corpus aristotelicum*.

Mas, dados os limites dessa discussão fisiológica e indireta acerca do riso, dirijo-me a outro contexto.

Estudo das coisas humanas: o bom humor

Se o animal humano é o único que ri, supomos que passarmos a um estudo das coisas humanas possa ser mais proveitoso nessa investigação. De fato, é nesse contexto que nosso estudo acerca do riso ganha maior envergadura. Novamente não encontraremos em *Ethica Nicomachea*, nem na *Politica*, um estudo dedicado ao riso. Contudo, quando o filósofo examina o bom humor, a espíritosidade ou uma boa disposição para rir (εὐτραπελία) como uma virtude relacionada com a diversão ou o jogo (παιδιά) (cf. *EN* IV 1127b35-1128b9), bem como quando distingue a diversão ou o jogo da felicidade (εὐδαιμονία) (cf. *EN* X 1176a30-1177a11), o riso aparece nesses contextos mencionado de forma mais relevante e elucidativa.

Assim, o bom humor (εὐτραπελία) é mencionado pelo Estagirita em um contexto no qual se examina as virtudes morais, éticas ou do caráter (αἱ ἀρεταὶ ἠθικάς), isto é, virtudes pertencentes à parte desiderativa da alma na medida em que esta parte ouve e obedece a razão (cf. *EN* I 13 1102b12-1103a10). E, como é bem sabido, a mediania ou o justo-meio (μεσότης / μέσος) em relação às emoções (πάθη) e às ações (πράξεις) é o que definirá essas disposições de alma adquiridas por meio do hábito (ἔθος) em que se constituem as virtudes morais (cf. *EN* II 2, 5-6). Nesse sentido, também o bom humor (εὐτραπελία) enquanto virtude do caráter é examinado pelo filósofo como uma mediania ou um justo-meio situado entre os vícios do excesso e da falta (cf. *EN* II 7 1108a24-26; IV 8). Ora, certamente essa doutrina da mediania não afigura ser uma novidade do pensamento aristotélico no esforço de explicar o bem agir, a boa

conduta ou em formular um pensamento ético-moral. Contudo, julgamos que para bem apreendermos essa doutrina da mediania adequada ao pensamento ético-moral de Aristóteles é preciso compreender o justo-meio não propriamente em seu aspecto quantitativo, mas, sobretudo, em termos qualitativos⁵. Ou seja, ainda que a explicação aristotélica conte com inúmeros exemplos que nos faz supor que a virtude moral é um meio-termo calculado em termos quantitativos entre o excesso e a falta no que diz respeito às emoções e ações, não supomos que esta seja a regra a ser seguida. Nessa interpretação, virtuoso seria aquele que não sente nem intensamente, nem parcamente, as emoções, parecendo todas as virtudes do caráter se resumirem em um tipo generalizado de moderação. Certamente, não compreendemos essa doutrina desta forma, antes, entendemos que prevalece em *Ethica Nicomachea* uma teoria do justo-meio na qual acertar esse alvo único e difícil em que se constitui uma virtude ética supõe uma capacidade de desejar o que é certo e avaliar as diferentes circunstâncias de cada ação, sendo então necessário ser capaz de calcular e deliberar pelo que é melhor (cf. *EN II 5*). Em outros termos, a mediania no que diz respeito à diversão, por exemplo, nos momentos de descanso e em convívio social, isto é, o bom humor (εὐτραπέλια) não se constitui simplesmente em um cálculo aritmético do quanto se pode ser engraçado e rir, de forma a não ser excessivo como um bufão (βωμολόχος), chegando ao ridículo, e nem deficiente como um rústico (ἀγροϊκός), chegando ao enfado. O justo-meio em relação ao excesso e à falta nesse tipo de virtude, como explica Aristóteles, constitui-se em um saber dizer o que é preciso e como é preciso, bem como saber ouvir o que é preciso e como é preciso, e importará também a quais pessoas se diz e de quais pessoas se ouve, de forma que ocorra uma certa convivência de bom tom (cf. *EN IV 14 1128a1*: ὁμιλία τις ἐμμελής) (cf. *EN IV 1127b35-1128a5*). Assim, os bufões buscam o risível de todos os modos (cf. *EN IV 1128a5-6*: γλιχόμενοι πάντως τοῦ γελοίου), não resistem ao gracejo (cf. *EN IV 1128a33-34*: ὁ δὲ βωμολόχος ἥττων ἐστὶ τοῦ γελοίου,) e, se querem provocar o riso, não rousam nem a si mesmos e nem aos outros (cf. *EN IV 1128a34-35*: καὶ οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων ἀπεχόμενος, εἰ γέλωτα ποιήσει.). Por outro lado, os rústicos ou severos são os que não dizem nem a si mesmo algo para rir e não suportam os que dizem (cf. *EN IV 1128a8-10*: οἱ δὲ μήτ' αὐτοὶ ἂν εἰπόντες μηθὲν γελοῖον τοῖς τε λέγουσι δυσχεραίνοντες ἀγροϊκοὶ καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν εἶναι). O rústico é, então, inútil para a convivência, porque não contribui no convívio social ao estar desgostoso em relação a tudo (cf. *EN IV 1128b2-4*: ὁ δ' ἀγροϊκὸς εἰς τὰς τοιαύτας ὁμιλίας ἀχρεῖος· οὐθὲν γὰρ συμβαλλόμενος πᾶσι δυσχεραίνει·). Assim, a disposição apropriada à mediania é também o tato (cf. *EN IV 1128a17-18*: τῆ μέση δ' ἔξει οἰκεῖον καὶ ἡ ἐπιδεξιότης ἐστίν·) e a pessoa de tato é capaz de

⁵ Rosalind Hursthouse. "A doutrina central da mediania", in: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Richard Kraut e colaboradores. Alfredo Storck (trad.). Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 95-112.

dizer e ouvir as coisas de um modo conveniente e adequado a um homem livre (cf. *EN IV 1128a18-19*: τοῦ δ' ἐπιδείξιου ἔστι τοιαῦτα λέγειν καὶ ἀκούειν οἷα τῷ ἐπιεικῇ καὶ ἐλευθερίῳ ἀρμόττει). Afinal, segundo o filósofo, há coisas que convém dizer e ouvir a título de brincadeira (cf. *EN IV 1128a19-21*: ἔστι γὰρ τινα πρέποντα τῷ τοιούτῳ λέγειν ἐν παιδιᾷς μέρει καὶ ἀκούειν,) e a brincadeira [ou o gracejo] do homem livre difere da do escravo (cf. *EN IV 1128a21-22*: καὶ ἡ τοῦ ἐλευθερίου παιδιὰ διαφέρει τῆς τοῦ ἀνδραποδώδους,) tal como difere a brincadeira de uma pessoa educada da de outra sem educação (cf. *EN IV 1128a22-23*: καὶ πεπαιδευμένου καὶ ἀπαιδευτού.). Por fim, Aristóteles, ao mencionar as comédias antigas e novas, exemplifica por meio delas essa distinção no modo de gracejar ou brincar (cf. *EN IV 1128a23-24*: ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τῶν κωμωδιῶν τῶν παλαιῶν καὶ τῶν καινῶν), pois enquanto naquelas a obscenidade era engraçada, nestas engraçado é a insinuação (cf. *EN IV 1128a24-25*: τοῖς μὲν γὰρ ἦν γελοῖον ἢ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἢ ὑπόνοια).

Desta maneira fica evidente que o justo-meio em relação ao bom humor não é uma mediania quantitativa, aritmética, mas supõe tanto uma boa educação e refinamento na percepção do que é risível quanto saber como ser engraçado sem perder o tom no uso das palavras e nas ações no convívio social adequado a um homem livre.

Apresentada essa descrição do bom humor como uma mediania em relação à bufonaria e a rusticidade, bem como esclarecido que a medida certa da capacidade de rir e provocar o riso conta com uma análise qualitativa ou valorativa que busca a melhor disposição – e não com um mero cálculo quantitativo do quanto se pode rir –, resta saber que importância tem essa virtude para a economia do pensamento ético-moral do Estagirita.

O riso e o repouso

Aristóteles inicia e finaliza seu estudo do bom humor (eujtrapeliva) considerando que essa mediania ou virtude do caráter se exerce em um estado de repouso ou descanso (ἀνάπαυσις), repouso no qual passa-se o tempo com brincadeiras ou jogos (cf. *EN IV 1127b35*: διαγωγῆς μετὰ παιδιᾷς), sendo o repouso, bem como as brincadeiras nele envolvidas, necessários à vida (cf. *EN IV 1127b34-35*: οὔσης δὲ καὶ ἀναπαύσεως ἐν τῷ βίῳ; 1128b4-5: δοκεῖ δὲ ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ παιδιὰ ἐν τῷ βίῳ εἶναι ἀναγκαῖον). A necessidade do repouso para a preservação da vida dos animais é explicada pelo filósofo nos *Parva Naturalia*, particularmente no opúsculo dedicado ao sono e à vigília (cf. *PN 455b18-20*; 458a32). O Estagirita observa que o repouso é necessário e útil para tudo o que se move por natureza sem ter, no entanto, a capacidade de se mover sempre e continuamente com prazer (cf. *De somno et vigilia 2 455b18-20*: τὴν δ' ἀνάπαυσιν παντὶ τῷ πεφυκότι κινεῖσθαι, μὴ δυναμένῳ δ' αἰεὶ καὶ συνεχῶς κινεῖσθαι μεθ' ἡδονῆς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ὠφέλιμον.). Sendo assim, o sono opõe-se à vi-

gília, na concepção do filósofo, sobretudo enquanto é uma incapacidade de sentir, ou seja, o sono é um estado de repouso, uma parada da atividade sensitiva necessária aos animais em geral. Ora, certamente o repouso necessário à vida nesse nosso estudo de uma virtude relacionada com o trato social não é contrário ou não se opõe à atividade sensitiva. Deste modo, resta saber a que atividade esse tipo de repouso se opõe e em que medida serve à preservação da própria atividade.

Certamente os tratados de biologia não nos serão mais úteis para o entendimento da necessidade para a vida humana desse tipo de repouso. Resta-nos, por conseguinte, voltarmos ao estudo das coisas humanas.

Aristóteles dirá, então, em sua *Política*, que enquanto o jogo ou a brincadeira visa o repouso ou o descanso, sendo que o repouso em questão tem de ser necessariamente agradável, pois é uma cura para a sensação de dor provocada pelo trabalho, já a diversão (*diagwghv*) deve conter não somente o belo, mas também o prazer, pois a felicidade é constituída por ambos (cf. *Política* VIII 1339b15-19: ἢ τε γὰρ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστι, τὴν δ' ἀνάπαυσιν ἀναγκαῖον ἠδεῖαν εἶναι [τῆς γὰρ διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τις ἐστίν], καὶ τὴν διαγωγὴν ὁμολογουμένως δεῖ μὴ μόνον ἔχειν τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὴν ἠδονὴν [τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν]). Ora, se o bom humor, como vimos em *Ethica Nicomachea*, é a uma boa disposição do caráter exercida nos momentos de repouso no qual há diversão acompanhada de brincadeiras (cf. *EN* IV 1127b35: διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς), agora, nos termos da *Política*, o bom humor afigura ser uma virtude realizada nos momentos de repouso ou descanso que são necessários à vida para aplacar a dor (*λύπη*) decorrente de um trabalho (*πόνος*). Nesse sentido, a diversão acompanhada de brincadeira (*διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς*) não parece se confundir com a diversão ou o passatempo que se identifica com as atividades prazerosas em si mesmas e fim da vida humana, isto é, *diagwghv* no sentido estrito de um tipo de vida no qual há tempo livre ou ócio (*σχολή*) necessário à vida contemplativa (cf. *Metaph.* A 1 981b20-25; *EN* X 1177b5-25). Aristóteles, então, ao final de sua ética, antes de discorrer sobre a vida contemplativa, considera que a felicidade não se encontra no jogo ou brincadeira (cf. *EN* X 6 1176b27-28: οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἢ εὐδαιμονία.) e que as coisas sérias são melhores do que as risíveis e do que as coisas acompanhadas de brincadeiras (cf. *EN* X 6 1177a4-5: βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ τῶν μετὰ παιδιᾶς.), bem como a atividade mais séria é sempre aquela da melhor parte do homem ou a atividade do melhor homem, por conseguinte, sendo esta a que o faz mais feliz (cf. *EN* X 6 1177a5-7: καὶ τοῦ βελτίονος αἰεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιοτέραν τὴν ἐνέργειαν· ἢ δὴ τοῦ βελτίονος κρείττων, καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη.). Ora, essa atividade em que se constitui uma vida feliz, como bem sabemos, é a atividade daquilo que é próprio, função ou a virtude do humano, a saber: uma atividade da alma conforme a virtude, isto é, um reto exercício da razão. A felicidade é, portanto, sobretudo a vida contem-

plativa e, de um modo secundário, a vida política. Tais vidas, como é bem sabido, são definidas pelo filósofo como atividades, fins em si mesmos, prazerosas e felizes. Ora, os jogos ou brincadeiras, ainda que sejam prazerosos e nesse sentido possam ser considerados fins em si mesmos, são buscados em função de coisas passadas, isto é, por causa do trabalho e da dor (cf. *Politica* VIII 1339b37-38). Nesse sentido, afigura-nos a partir dos textos trabalhados até aqui, que o riso em Aristóteles, quando associado a uma virtude, como o bom humor, na medida em que este se realiza em momentos de descanso no qual há diversão acompanhada de brincadeiras necessários para aplacar a dor decorrente de um trabalho, não se identifica propriamente com a atividade que realiza o humano ou com uma vida feliz.

Conclusão

Julgamos que o riso parcamente tratado nos textos aristotélicos que nos chegou encontra alguma relevância no *corpus* quando é considerado como uma virtude na forma do bom humor (εὐτραπέλεια). O Estagirita ainda observa ao final do estudo dessa mediania que ela é uma virtude necessária à vida e relativa à comunhão de certos discursos e ações (cf. *EN* IV 1128b5-7: περὶ λόγων τινῶν καὶ πράξεων κοινωνίαν). E conclui esse exame considerando que, por um lado, o bom humor é uma das virtudes concernentes ao prazer, por outro lado, ocorre nas brincadeiras ou jogos (cf. *EN* IV 1128b8-9: δὲ περὶ τὴν ἡδονὴν ἢ μὲν ἐν ταῖς παιδιαῖς). Sendo assim, se o riso é uma espécie de aquecimento e movimento produzido no diafragma tendo por causa não apenas uma fricção da pele (cócegas), mas discursos e ações risíveis, certamente esses discursos e ações são próprios do humano, embora não sejam os seus melhores discursos e ações. Afinal, tratar do riso em Aristóteles é examinar algo que é uma propriedade humana, embora não seja o que é o melhor para o ser humano, não o define. Porquanto, o riso na medida certa, na forma do bom humor, é apenas uma permuta de discursos ou ações agradáveis que ocorre nas brincadeiras necessárias à vida de convivência do animal racional, pois o repouso para este é indispensável para dirimir a dor decorrente de atividades que não são aquelas que o realiza.

Nesses termos, o bom humor ou a medida certa na capacidade de rir e provocar o riso afigura ser então uma virtude de menor valor. Afinal, na concepção do Estagirita, a vida política produz algum cansaço, a vida contemplativa menos cansaço ainda, mas é sobretudo uma vida dedicada a acumular riquezas, produzir coisas, em suma, uma vida servil, que exigiria esse tipo de repouso no qual se deve realizar a virtude do bom humor. Sendo assim, não é surpreendente que a *Poética* de Aristóteles não conte com um extenso exame da comédia e nem sequer com um tratamento honroso, pois, como se não bastasse ser a comédia uma imitação de homens inferiores ou uma dramatização

do ridículo, tal afigura produzir o riso ou um prazer necessário para aplacar a dor e não um prazer que coincida com aquele de uma vida feliz. Ademais, cabe lembrar que o Estagirita na *Rhetorica* considera ser o bom humor uma desmedida bem educada (cf. *Rhetorica* II 12 1389b12: ἡ εὐτραπέλεια πεπαιδευμένη ὕβρις ἐστίν), o que parece corroborar nossa afirmação de que o bom humor é uma virtude de segunda ordem.

Por fim, lembremos do riso do pretenso Demócrito que afigura possuir uma função quiçá terapêutica junto à cidade adoecida pelos excessos, pela desmedida, pelos desejos vãos, função que não encontrei nenhuma correspondência nos passos examinados até aqui do *corpus aristotelicum*. Ou seja, infelizmente não encontramos em Aristóteles o riso do sábio com uma função educativa que assinalasse os desvarios de uma comunidade, mas antes encontramos o riso na medida certa como uma desmedida bem educada necessária à vida do ser humano enquanto é um animal racional, um composto de corpo e alma que não pode dispensar o descanso.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Partes dos animais*. Tradução de Maria de Fátima de Sousa e Silva e consultoria científica de Lucas Angioni. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Harvard University Press: Loeb Classical Library, 1934. (1926¹).

_____. *Parts of Animals*. Translated by A. L. Peck. Harvard University Press: Loeb Classical Library, 2006. (1937¹).

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, em *Aristotelis Opera*. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1870.

HIPÓCRATES (460-377a.C.). *Sobre o riso e a loucura*. Tradução e organização de Rogério Gimenes de Campos. São Paulo: Hedra, 2011.

HURSTHOUSE, Rosalind. "A doutrina central da mediania", In _____. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Richard Kraut e colaboradores. Alfredo Storck (trad.). Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 95-112.