

O VÍCIO ARISTOTÉLICO EM A DEMANDA DO SANTO GRAAL

Paulo Roberto Sodré*

Vanessa Anecchini Schimid**

Recebido em 03/08/2018; aceito em 09/10/2018.

Resumo: considerando que as ideias sobre ética de Aristóteles foram, por vezes, apropriadas em forma de glosa cristianizada por autores medievais, investiga traços da concepção de vícios e de virtudes, à luz dos ensinamentos do estagirita, na construção do personagem Galvam em *A demanda do Santo Graal*, novela de cavalaria traduzida para o português no século XIII, a partir de um manuscrito francês perdido. O foco da análise sobre Galvam se justifica pelo fato de ser ele um cavaleiro cujo destaque na novela é notório por seus atos de vilania, sem, contudo, abranger todos os conceitos propostos por Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*. Discute, a partir de alguns episódios da novela, como as ações viciosas do personagem se opõem às proposições aristotélicas de virtude. Tais análises se darão a fim de corroborar os estudos sobre a ideia de que o ato virtuoso ou vicioso compreende a vontade do agente, que, portanto, é livre para deliberar a respeito de suas ações.

Palavras-chave: Narrativa medieval portuguesa; Ética aristotélica; Estudo de personagem; Galvam.

A demanda do Santo Graal (2005)¹ se insere na intitulada “Matéria de Bretanha”², conjunto de poemas narrativos e novelas que têm em comum o tema das aventuras de Artur e de seus cavaleiros destemidos. É possível, como pensam alguns críticos, que nenhuma outra produção de textos literários tenha sido tão difundida na Idade Média (MEGALE, 1988, p. 1). A novela é uma tradução anônima portuguesa, de cerca de 1245, de um manuscrito francês perdido. Apoiada em aspectos contextuais de origens diversas – como as cruzadas, a cortesia amorosa, a ascensão da cavalaria a partir de Carlos Magno, bem como a voga do neoceltismo com a conquista normanda em 1066 (MONGELLI, 1992, p. 63), a *Demanda* trata da chegada do esperado “sergente de Jesu Christo”, Galaaz, e da busca dos cavaleiros da cortesã Távola Redonda pelo cálice sagrado: o Graal, cuja aparição miraculosa no dia de Pentecostes indica a necessidade de os homens, isto é, os cavaleiros do amor deixarem suas práticas mundanas.

* Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo, Professor Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.

** Mestre em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.

¹ As notas referentes à *Demanda* indicarão, a partir de agora, apenas a sigla DSG e o número da página.

² Cf. o estudo clássico de Manoel Rodrigues Lapa a respeito (1981, p. 239-291).

O sistema cavaleiresco da narrativa, como analisa Heitor Megale, passa a ser motivado não mais por desígnios cortesês da *fin'amors* – ou amor cortês, motivação central dos romances e novelas cavaleirescas –, mas superiores, espirituais (1992, p. 38). A força da cavalaria agora residia no exagero dos seus corajosos, fantásticos e enigmáticos objetivos, e os elementos que estruturam a novela são, desse modo, alegóricos. Buscando produzir efeitos moralizantes, a obra desempenha uma função ineludivelmente pedagógica; assim, como afirma José Carlos Miranda (1996, p. 92), “A cavalaria é tomada integralmente como metáfora da humanidade, constituindo cada cavaleiro um tipo específico de conjunções de vícios e virtudes”.

Ancorando-a em seu contexto medieval, depreendemos da obra uma característica cooptada da realidade que, não raro, serviu como matéria-prima para as novelas de cavalaria: a questão dos vícios e das virtudes, um dos temas mais frequentes na literatura e na filosofia medievais (COSTA, 2001). Partindo dessa afirmação, compreendemos que a configuração do personagem medieval encontra pontos de contato com a realidade, cuja representação não é unívoca, visto que, segundo Roger Chartier (1991, p. 183), “a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos [...] a partir de suas posições e entendendo o mundo como eles queriam ou gostariam que fosse”. Em outras palavras, realidade e ficção fizeram parte de uma via de mão dupla, pois, se o mundo ficcional não era, por assim dizer, o espelho perfeito da realidade, configurava, ao menos, a representação do que se pretendia ser e, sobretudo, do que se regularia como modelo de valores e comportamentos. Desse modo, pode-se observar, na composição dos personagens da *Demanda*, o exemplo de vício e de virtude que a corte europeia ocidental cristã pretendia garantir na época. Galaaz, modelo de castidade, e Galvam, modelo de arrogância, ilustram-na.

A despeito de a localização temporal da obra produzida por Aristóteles³ diferir-se do período da Idade Média, compreendemos que as ideias do filósofo tiveram reverberações no medievo, também no que se refere ao tema dos vícios e das virtudes – a saber, no séc. XII, Pedro Abelardo, cuja obra *Ética* ou *Conhece-te a ti mesmo* foi pautada nos princípios aristotélicos (DRUMMOND, 2014, p. 50). Segundo José D’Assunção Barros (2011, p. 43), “É bastante conhecido o diálogo de textos medievais de diversas origens com as obras de Aristóteles”.

Considerando, portanto, que as ideias do estagirista foram, por vezes, apropriadas em forma de glosa cristianizada por autores medievais, buscaremos encontrar traços da concepção de vícios e

³ O filósofo Aristóteles, como se sabe, nasceu em 384 a. C., em Estagira (McLEISH, 1998, p. 9).

de virtudes, à luz dos ensinamentos de Aristóteles, na construção do personagem na *Demanda*. Embora haja vários personagens que desempenham o exercício ético positivo (virtudes) e negativo (vícios), propomos incidir o foco da análise sobre Galvam, cavaleiro cujo destaque na novela é notório por seus atos de vilania, sem, contudo, abranger todos os conceitos propostos por Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco* (2002)⁴. Buscaremos ilustrar, a partir de alguns episódios da novela, como as ações viciosas do personagem se opõem às proposições aristotélicas de virtude. Tais análises se darão a fim de corroborar os estudos sobre a ideia de que o ato virtuoso ou vicioso compreende a vontade do agente, que, portanto, é livre para deliberar a respeito de suas ações.

Nesse sentido, com vistas a observar as confluências entre a teoria de Aristóteles e a configuração do personagem elegido, debruçar-nos-emos, sobretudo, no estudo da virtude ética ou moral postulada na *Ética a Nicômaco*. A análise será pautada nos estudos críticos de Priscila Tesch Spinelli, Ana Rosa Luz e Denis Silveira a respeito da ética aristotélica, bem como, à luz dos estudos de Lênia Marcia Mongelli e Heitor Megale sobre a *Demanda*.

1 As definições de vício e virtude na *Ética a Nicômaco*

Atravessada por uma investigação a respeito das ações humanas, a *Ética a Nicômaco* procura definir as atividades do homem que o levam à *eudamonia*, isto é, à felicidade; para alcançá-la, “precisamos viver racionalmente, e viver racionalmente significa viver segundo a virtude” (SILVEIRA, 2000, p. 3). Ao discorrer sobre os modos de vida que contemplam a *eudamonia*, Aristóteles determina que cada ser deve chegar à sua forma plena, alcançando sua função própria com perfeição, pois, “em geral, para todas as coisas que têm uma função ou atividade, o bem e o bem feito são pensados como residindo na função” (EN I 1097b 26-27). Depreende-se, portanto, que, a fim de alcançar a felicidade, cada ser deve canalizar suas funções próprias de modo a convergi-las à perfeição, uma vez que “o homem feliz vive bem e age bem visto que definimos a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação” (EN I 1098b 21-22). Ainda sobre cada ser exercer sua função própria, Aristóteles assegura que,

Pois, da [25] mesma maneira como para um flautista, um escultor ou um artista, e em geral para tudo que tem uma função ou atividade, considera-se que o bem e a perfeição residem na função, com o homem, se ele tem uma função, seria aplicável o mesmo critério (EN I 1097b 25-29).

⁴ Utilizaremos a abreviatura EN para referenciar a obra, seguida da indicação do livro, do capítulo e da linha.

Portanto, ao homem, com vistas à felicidade, cumpre exercer sua função principal: a razão, ou seja, para Aristóteles “o bem para o ser humano deverá consistir, principalmente, em uma atividade do elemento racional presente em nós” (SPINELLI, 2007, p. 22).

Intentando compreender a função própria do homem, cuja elucidação é fundamental para desvelar o lugar de onde partem as virtudes (*aretê*), ele concebe três funções da alma, divididas entre irracionais e racionais. Desprovidas de razão, são as funções que compreendem: 1. a parte vegetativa, correspondente à nutrição e a outras atividades fisiológicas – com a qual compartilham as plantas e animais; 2. a parte emotiva, de que se originam as paixões, os desejos e as emoções. Já a função proveniente da razão, refere-se à característica que é própria ao ser humano, este, quando é virtuoso, age conforme a razão, pois, “o exercício virtuoso da função própria de um ser torna-o bom porque o torna excelente na sua espécie, esse mesmo exercício consistirá no fim e bem próprios para o ser” (SPINELLI, 2007, p. 38).

Ao concentrarmos nossa atenção em determinadas partes da alma, cujas características estão relacionadas ao comportamento virtuoso do homem, ou seja, nas partes emotiva e racional, avultam dois tipos de virtudes: morais ou éticas (irracionais) e dianoéticas ou intelectuais (racionais). Sem nos furtar de abordar ambas, sobretudo no que tange à *phronesis* (sabedoria prática da parte racional), cumpre ressaltar que em nosso interesse recai, prioritariamente, a função emotiva, uma vez que ela é a que acomoda as virtudes morais, as quais contemplam os vícios e as virtudes. Muito embora irracional, a parte emotiva poderá sofrer interferência da razão, especialmente da *phronesis*, quando, a partir de então, a virtude natural passa a atuar como virtude própria, ou seja, “A prudência ou virtude intelectual da parte prática aperfeiçoa a virtude moral no interior da qual opera a apreensão de razões” (ZINGANO, 2009, p. 402).

Como vimos, dada a importância da parte racional, para o bom exercício da parte emotiva, não é possível negligenciá-la, pois ela interfere diretamente na escolha do indivíduo. A propósito da relação entre os tipos de virtudes mencionadas, Aristóteles postula que: “A sabedoria prática também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, visto que os princípios desta são conformes às virtudes morais e a retidão moral são conformes à sabedoria prática” (EN X 8 1178a16-19). A partir da explicação na passagem mencionada, Ana Luz (2015, p. 84) afirma que: “As virtudes intelectuais, principalmente no que se refere à *phronesis*, estão intimamente ligadas às virtudes morais. Visto que para praticar ações virtuosas o homem precisa deliberar acerca delas, escolhendo ou não praticar determinada ação”.

Sobre o elo entre os dois tipos de virtude, Marco Zingano (2007, p. 397-402) também esclarece:

Pode-se imaginar que Aristóteles teria procedido do seguinte modo: para que alguém receba o título de prudente, ele precisa previamente possuir todas as virtudes morais. Necessariamente, a prudência pertenceria a quem já possuísse o conjunto das virtudes morais [...] A prudência ou virtude intelectual da parte prática aperfeiçoa a virtude moral no interior da qual opera a apreensão das razões.

Compreendido, pois, que é através da ação deliberada que o homem opta entre a boa ou a má ação, inclinamo-nos em direção à compreensão das virtudes morais. Ao abordar a virtude moral, que corresponde a “disposições de espíritos louváveis” (EN I 1103a), depreendemos, como ponto mais relevante sobre a proposta aristotélica, que se trata de encontrar a justa medida ou mediana (EN II 1107a), sendo o excesso ou a falta considerados vícios. Trata-se de compreender que a virtude deverá mirar o meio-termo, isto é, a justa medida, sem, contudo, estabelecer previamente o *locus* central das ações, pois, é a partir das circunstâncias que se buscará a mediana. Desse modo,

É preciso atentar para o *ser humano* para determinar o que deve ser tomado como meio-termo, porém não como pretenderia algum subjetivista ou relativista. A virtude será sempre virtude e uma mediana com relação a todo e qualquer ser humano; o que pode acontecer é que, em função das particularidades de uma situação, a ação correspondente a essa mediana seja diferente. Mas isso não é subjetivismo ou relativismo e, sim, adequação às circunstâncias (SPINELLI, 2007, p. 72).

A esse princípio, Aristóteles acrescenta que, ao contrário do caráter imanente da parte vegetativa da alma, a virtude moral é adquirida pelo hábito, isto é, pelo costume (*éthos*). É, portanto, passível de ser modificada, como bem nos lembra o estagirita na seguinte passagem sobre aquilo que, ao contrário, não se altera:

Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituado a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de certa maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente (EN, II, 1103a, 19-24).

Nessa perspectiva, acerca da apreensão do modo de ser ético através do hábito, Denis Silveira (2000, p.14) explica que:

As virtudes éticas derivam do costume. Realizando gradualmente atos justos, tornamo-nos justos, ou seja, adquirimos a virtude da justiça, e ela permanece em nós de forma estável como um *habitus*, que contribuirá sucessivamente para realizarmos atos justos.

Do ponto de vista metodológico, é comum em Aristóteles, com vistas a fazer seu leitor assimilar um determinado conceito, cooptá-lo a entender o seu oposto. Desse modo, “para compreender o que é justo, propõe ver o que se chama injusto” (BODUËS, 2004, p. 77). Na esteira desse método, buscaremos, por vezes, o contrário das virtudes, a fim de analisar como ele é desempenhado pelo personagem eleito para este estudo, Galvam. Vale lembrar, contudo, que os vícios se acomodam não somente na chave de oposição da virtude, mas também nos seus extremos: no excesso ou na ausência.

Antes de iniciarmos a análise do personagem da *Demanda*, destacamos a seguinte passagem, que ilustra os pontos principais acerca do nosso interesse do que foi exposto até o momento sobre as virtudes:

A virtude é, então, [1107a] uma disposição de caráter relacionada com a escolha das ações e paixões, e consiste numa mediana, isto é, a mediana relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta, pois nos vícios ou há [5] falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude escolhe o meio termo (EN, II 1107a 1-8).

2 Galvam e as escolhas morais

Pautando-nos no próprio conceito de *mimesis*⁵ aristotélica, tão caro à Literatura, aplicaremos os estudos das ações humanas feitos pelo filósofo às atitudes do personagem Galvam ao longo da novela. Se remontarmos aos textos que pertencem à “Matéria de Bretanha”, engendrados em versos inicialmente, e que antecedem a prosa da *Demanda*, Galvam percorre um caminho de glória até chegar à posição de antagonista nesta novela. Seu destaque, entretanto, é desde sempre evidente: “Galván es, desde el primer momento, el modelo del caballero cortés en la narrativa artúrica” (ALVAR, 1997, p. 124). Do mesmo modo, em nota de rodapé da edição espanhola de *Erec e Enid*, de Chrétien de Troyes, Carlos Alvar (1982, p. 55) destaca a representatividade do cavaleiro:

Galván: (v. 299) el mejor de los caballeros y sobrino de Artús. Es primogénito de Lot y Enna; nieto de Uterpandragón e Yguerna. El nombre de Galván es un derivado e através del epíteto Gwallt-a(d)vwyn, atribuído a Gwrvan (Cfr. Loomis, *Arthurian Tradition*, pp. 146-155). Por su directa vinculación con Artús, es uno de los personajes principales en la literatura artúrica y aparece en casi todas las obras posteriores (vid. G. D. West, *French Arthurian Verse Romances*, pp. 71-72). Siempre se le denomina «mi señor Galván», pues era el possible herdero de Artús.

De início, prestigiada e benevolente, a identidade de Galvam é posta em relevo nas histórias artúricas, seja por sua condição de sobrinho e herdeiro do rei Artur, portanto de linhagem nobre,

⁵ Para saber mais sobre o conceito aristotélico de *mimesis*, cf. *A poética*, de Aristóteles (2000, p.18).

seja pelas suas qualidades de cavaleiro exemplar. Contudo, na cristianizada *Demanda* – em que o mito do graal, de origem pagã, é transformado em cálice com o qual José de Arimatéia teria recolhido o sangue de Cristo crucificado⁶ –, essa identidade é tornada perversa e vil.

Principiada a narrativa em véspera e no dia de Pentecostes, quando Galaaz assume o papel de “sergente de Jesu Christo”, tornando menores todos os grandes cavaleiros da Távola Redonda, inclusive seu pai, Lancelot, o “melhor cavaleiro do mundo”, e os cavaleiros de Artur são beneficiados com a aparição do Santo Graal, o que os inspira a busca-lo de volta para o reino de Logres, deflagra-se iniciando-se assim a longa demanda. Após episódios marcantes, como o do cavaleiro de Iriãs que se mata e expele fogo pelos narizes e o do “padram de mármore que está metuda ãa espada”, além da aparição do vaso sagrado, o que se segue são os atos vis de Galvam, que atravessam toda a novela, os quais têm como estopim, por assim dizer, a desobediência ao rei e à donzela *laida*.

Por meio do recurso de entrelaçamento, muito utilizado nos romances medievais, no qual o narrador deixa de falar de um personagem em um momento e o retoma em outro (ZINK, 2003, p. 78), Galvam, a cada vez que aparece, é identificado por seus desvios de caráter que demonstram progressivamente sua personalidade negativa: “Assim como os milagres de Galaaz o aparentavam cada vez mais a Cristo, os erros de Galvão aproximavam-no progressivamente de Satanás” (MONGELLI, 1995, p. 138). Da perspectiva de nossa análise, sob o prisma da filosofia ética de Aristóteles, seus atos o tornam um homem desprovido de virtudes morais.

As primeiras menções a Galvam ocorrem desde o capítulo inicial. Ele está conversando à janela com Lancelot, quando a donzela de Amida, filha do rei Peles e mãe de Galaaz, adentra o palácio de Artur em busca de Lancelot (DSG, 2005, p. 19). No capítulo 12, percebe-se ainda o virtuoso Galvam, quando seu tio lhe solicita que retire do padrão de mármore a espada que Lancelot não havia conseguido. Modesto, Galvam obedece a Artur, mas ressaltando que se seu amigo e melhor cavaleiro não lograra êxito, ele seguramente tampouco o alcançaria (DSG, 2005, p. 26-27). Mais adiante, quando todos regozijavam da ledice da aparição do Graal e de “comer do seu santo celeiro” (DSG, 2005, p. 36), fiel, corajosa e generosamente, Galvam se propõe a busca-lo, de

⁶ O *tópos* da busca de um objeto sagrado, o Graal, tem sua divulgação iniciada por Chrétien de Troyes, em *Percival ou o romance do Graal*, escrito aproximadamente em 1182, na França cortesã. Desde então, um processo crescente de cristianização desse tópico, de proveniência provavelmente celta, começa a ser observado nas obras de seus seguidores e de outros escritores do medievo europeu, entre eles Robert de Boron e Wolfram von Eschenbach.

maneira a garantir a seu tio e rei Artur e, por conseguinte, a seu reino e súditos a benesse do vaso maravilhoso:

Porque, quanto em mim é, prometo ora a Deus e a toda cavalaria que, de manhã, se me Deus quiser atender, entrarei na demanda do Santo Graal, assi que a manterrei ão ano e ão dia, pela ventura, mais. E ainda mais digo: que já mais nom tornarei aa corte, por cousa que avenha *ante que* melhor e mais a meu prazer veja o que ora vi. Mas se nam puder seer, tornarei-me entam (DSG, 2005, p. 36).

O intuito deriva de um homem nobre que deseja para si e para seus companheiros a graça recebida pelo Graal. Embora o narrador não relacione uma reação à outra, talvez Galvam pretendesse superar a frustração de não ter, a pedido do rei, retirado do padrão a espada misteriosa. Assim, como sobrinho e possível herdeiro do rei, cabia-lhe a iniciativa de buscar o que ele compreendeu ser a garantia da bonança para o reino de Camelot. Desse modo, foi compreendida sua intenção de maneira que todos os cavaleiros de Artur concordaram com ele e juraram a mesma demanda.

Apesar da boa intenção, Galvam acabou por *matar e escarnecer* Artur (“— Vós me havedes morto e *escarnido* [...]” [DSG, 2005, p. 37]), pois lhe causou involuntariamente imensa tristeza e amargura, já que estaria a partir de então despojado da “companha da Távola Redonda” que tanto amava. Arrependido, Galvam no entanto não podia voltar atrás, pois tanto ele como os outros cavaleiros haviam jurado a busca pelo vaso sagrado: “A esto que el-rei disse nom soube Galvam que respondesse, ca bem sabia que dizia verdade, e fezera-se de *grado* afora, se podesse, mais nom podia polos outros que prometerom já assi como ele [...]” (DSG, 2005, p. 37-38). Essa tensão entre os dois se acirra quando a donzela *laida* apresenta ao rei uma espada que indicará, com sangue ao ser tocada, aquele que causará grandes danos na demanda, Galvam: “[...] sei verdadeiramente que se i vai que fará tam gram dano nos cavaleiros que aqui som que todo seu linhagem nom poderá cobrar” (DSG, 2005, p. 39). Deriva daí o rogo do rei Artur para que seu sobrinho não siga a demanda; o rei, mediante o risco dos desmandos pronunciados pela donzela, teme a tragédia de seu reino. A súplica é, no entanto, em vão, pois Galvam, receoso de ser preterido e desonrado, inflamado de despeito e de soberba, ignora o pedido do rei e o presságio da donzela e parte rumo à busca pelo Graal:

— Eu creoo, disse el-rei, o que vejo. E por em vos defendo de todo em todo que nom vades esta carreira.

— Senhor, disse el, *semelha-me que nom catades i minha honra mas meu mal e minha vergonça, ca, se eu i nom vou, som perjurado e desleal*; dêis i, nom me devia a teer niũ por cavaleiro (DSG, 2005, p. 39, grifos nossos).

Em que pesem as virtudes observadas no comportamento de Galvam, depreendemos das passagens mencionadas dois vícios postulados por Aristóteles. Trata-se de vícios por excesso, pois, “Todas as virtudes morais contém nelas mesmas o seu contrário [...]. Aristóteles define cada virtude moral sempre em oposição aos seus extremos ou vícios. Estando de um lado o vício referente à sua deficiência e de outro ao seu excesso” (LUZ, 2015, p. 84).

Com efeito, ao ignorar o alerta da donzela e a ordem do rei e ao partir com ira para a demanda (“quando lhe dera já Dom Galvam a espada e que viu que se partira já dali com sanha” [DSG, 2005, p. 40]), Galvam traz à tona sua escolha pela vaidade e pela ambição (“semelha-me que nom catades i minha honra mas meu mal e minha vergonça”), ambas são extremidades do meio-termo. Segundo Aristóteles, os polos entre o meio-termo do respeito próprio são a modéstia e a vaidade, já no que se refere à honra seus extremos são a ambição e a completa desambição (EN, II, 1107b).

Cabe a Galvam deliberar sobre suas ações, as quais o tornarão virtuoso (se obedecesse ao tio e, sobretudo, ao rei e considerasse a evidência do presságio do sangue na espada da donzela *laida*) ou vicioso. A propósito dos vícios e das virtudes relacionados à vontade e à liberdade de escolha do agente, Priscila Tesch Spinelli (2007, p. 64), pautando-se nas proposições de Aristóteles sobre o tema, elucida que

Aristóteles caracteriza a virtude como uma disposição relacionada à escolha (1106b36). Ora, a escolha deliberada é o que resulta do ato de pesar razões a respeito do qual dentre alternativas possíveis para o agente é a melhor a ser adotada. Escolher deliberadamente “a” é ter razões para adotá-la recusando, pelo menos, “não a”. Sendo assim, a escolha está conectada à razão e, por isso, está presente na determinação da diferença específica da disposição em que consiste a virtude.

Na esteira desse pensamento está o estudo de Narcisa Ferreira Lima Rocha (2009, p. 27), observado na seguinte passagem:

O exercício da virtude diz respeito aos meios, logo, a virtude está no poder de escolha da pessoa. Em outras palavras, é possível escolher entre a virtude e o vício, porque se depende do indivíduo o agir, também depende dele o não agir. Depende, certamente, da consciência do homem praticar atos nobres ou vis, ou então, depende deste ser virtuoso ou vicioso.

O cavaleiro Galvam, tornando-se vilão por seus atos, subverte todo e qualquer princípio moral, em que pesam, além da desobediência a seu senhor, as traições e, em extremo, os assassinatos de seus companheiros Lamorante (“Como a donzela *laida* disse a Galvam que se tornasse, ca muito mal faria em aquela demanda”) [DSG, 2005, p. 47], Patrides (“Como Galvam

talhou a cabeça a Patrides, sobrinho de Bandemaguz”) [DSG, 2005, p. 109], Ivam (“Como Galvam matou Ivam o Bastardo” [DSG, 2005, p. 123], Rei Bandemaguz (“Como Galvam chagou rei Bandemaguz a morte”) [DSG, 2005, p. 218] Erec (“Como Galvam chagou Erec a morte”) [DSG, 2005, p. 261], entre outros.

No que tange à dimensão ética do conceito de amizade, Aristóteles dedica o livro VIII e IX a sua investigação. Para ele, ao lado da justiça, a amizade é uma das mais importantes virtudes: “quando os homens são amigos, não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade” (EN VIII 1155a 28-30). Tendo em vista o teor teleológico de sua obra *Ética a Nicômaco*, no qual o fim é a felicidade, a amizade está definitivamente atrelada à vida do homem que pretende ser feliz. Desse modo, o desenlace afetivo das relações de Galvam intensifica, através de sua deficiência moral, a infelicidade da sua trajetória.

Emergem das atitudes de Galvam traições a todos os companheiros de Camalot e, por extensão, a seu rei. Vemos, no entanto, que a despeito de sua perversidade, sua personalidade não vem a lume com nitidez face aos outros cavaleiros. É, pois, através de uma espécie de máscara social que Galvam se refugia, ou seja, sua linhagem nobre o coloca acima de qualquer suspeita, haja vista seus crimes que, por vezes, ficam encobertos.

A propósito da dissimulação parcial de seu caráter, remetemos à veracidade mencionada como uma virtude por Aristóteles. Desse modo, “Com referência à verdade, o intermediário é a pessoa veraz, e o meio-termo podemos chamar de veracidade” (EN II 1108a 20-21). As mentiras de Galvam, não raro, aparecem em outras ocasiões como na passagem em que “invoca cínica e mentirosamente as normas da Távola Redonda para se recusar a bater-se com Estor de Mares, quando na verdade a coragem do contendor; e por último incita Artur à guerra, contribuindo decisivamente para a destruição do reino de Logres” (MONGELLI, 1995, p. 138). Neste ponto, irrompe outra característica negativa do cavaleiro: a covardia, cujo meio termo é a coragem (EN II 1107b).

À semelhança das passagens mencionadas, a mentira e a covardia vêm à tona no episódio 36 (“Como Persival perguntou Galvam se matara seu padre e seus irmãos e ele negou”). Quando buscavam aventuras, Galvam e Persival se encontram; o segundo, que ouvira sobre a morte dos irmãos e de seu pai, comenta sobre terem tido eles como assassino o cavaleiro vilão e pergunta ao primeiro a respeito do crime, mas Galvam antecipou o questionamento: “foi tam espantado que nom

soube que fizesse [...] se lho encobrisse por pavor, nunca nenhum homem oeria a falar que lho por mal nom tevesse” (DSG, 2005, p. 192). Assim, revelou o narrador que “Galvam, que houve todo pavor daquelo que Persival dizia aquilo por provar se descobriria sua maldade e sua deslealdade [...]” (p. 192). Por medo, então, mentiu a Persival: “— Ai, dom Persival! vosso padre e vossos irmãos que eu amei de grande amor, que nom havia i tal por que eu nom metesse o corpo nem aventura de morte por salvar sua *vida*? E ja mais i nom pensedes!” (p. 192).

A respeito da verdade, compreendendo-a como contrário da mentira e/ou da falsidade, encontramos em *Caracteres*, de Teofrasto – aluno de Aristóteles – sua definição sobre o agente que dissimula ou inventa fatos a seu favor; com a ressalva, no entanto, de que se refere à configuração do caráter de personagens. Trata-se dos atributos que Teofrasto confere a “El Falso”. Sobre tal característica ele define: “la falsedad se diría que es, por dar una definición general, una simulación de acciones y palabras para lo malo” (2010, p. 51). Observamos, portanto, que a definição do autor está em perfeita confluência com as características de Galvam, cujos atos almejam dissimular e encobrir a verdade em seu favor.

Dos vários desafetos do traiçoeiro sobrinho de Artur, Palamedes ocupa importante lugar em sua lista de inimigos. Em uma de suas justas, são pelas lamúrias do cavaleiro pagão que mais um vício de Galvam vem à baila:

— Tornade, cavaleiro, ca vos *nom* [175, d] iredes assi, ca nom é mui gram bondade d’armas de ã cavaleiro derribar outro; mas ao ferir das espadas se conecem os bõs.

E Palamades, respondeu com sanha:

— Dom Galvam, *porque* sodes tam vilão e tam invejoso? Nom *havedes* prez e sodes ã dos cortesés do mundo? [...]

[...] — P’a Santa Maria, disse Galvam, vós sodes ã dos homens do mundo que eu mais desamo. Ca vós errastes tanto a mim e a meus parentes e meus amigos per que seede seguro que eu me prenderei vingança tanto que veja sazom (DSG, 2005, p. 418-419).

No diálogo entre os cavaleiros, encontramos a queixa de Palamades por ser desafiado por um cavaleiro tão vilão e invejoso. Da resposta de Galvam emerge seu desejo de vingança. Sobre paixões como a inveja, que alimentam o vício, Aristóteles revela:

[...] nem toda ação ou paixão admite um meio-termo, pois al-[10]gumas entre elas têm nomes que já em si mesmos implicam maldade, como, por exemplo, o despeito, o despudor, a inveja, e, no âmbito das ações, o adultério, o roubo, o assassinato [...] Nelas nunca será possível haver retidão, mas tão somente o erro (EN, II, 1107a 10-15).

Sobre sentimentos como a inveja, ele também define: “e estas disposições se relacionam ao sofrimento e ao pra-[1108 b]zer que sentimos diante da boa ou má fortuna de nossos semelhantes” (EN II 1108b 36-37).

As ideias Aristotélicas tiveram extensa reverberação no medievo, cujas premissas a respeito dos vícios e virtudes foram discutidas por São Tomás de Aquino em seu *Comentário sobre a Ética a Nicômaco*. Nela, encontramos a vingança relacionada ao sentimento da ira, a exemplo da passagem mencionada anteriormente, protagonizada pelos personagens Galvam e Palamades. São Tomás de Aquino (2001, p. 13) afirma:

Na fortaleza que é pela ira, os homens parecem operar por eleição e pretender algum fim, que é a punição daquele contra quem se iram. Porém, não obstante isso, aqueles que por causa disso operam com fortaleza, podem ser chamados de lutadores, mas não de fortes. E isto porque não operam por causa do bem, e nem conduzidos pela razão, mas por causa da paixão, por causa da qual apetezem a vingança.

A essa altura, não restam dúvidas de que Galvam não mantém as virtudes morais com que ficou conhecido nos romances cortesês e no início da *Demanda*, principalmente, se respaldarmos nossa análise na perspectiva que Marco Zingano (2007) nos apresenta sobre a tese da conexão das virtudes segundo a doutrina clássica, compartilhada, por exemplo, por Cícero. Trata-se de defender que quem tem uma virtude tem todas, assim como o seu contrário também é verdadeiro, isto é, “se deves reconhecer que uma só virtude não está à tua disposição, não terás nenhuma” (TUSCULANAS II 13, apud ZINGANO, p. 393).

Há, no entanto, outras passagens que endossam nosso olhar sobre os infortúnios do antagonista Galvam, a exemplo das passagens finais da novela, quando é descoberta a traição da rainha Genevra com Lancelot, que antecede a ruína do Reino de Logres. Os capítulos finais do livro narram sobre o cerco feito pelo rei e seus cavaleiros na iminência de atacar Lancelot. O amante da rainha, por sua vez, pede a uma donzela que comunique ao rei sua intenção de paz. Assim que é revelada a tentativa de trégua do cavaleiro, mediada pela donzela, Galvam precipita-se em incitar o sentimento de vingança em seu tio, que após concordar com seu sobrinho, partirá para o combate (DSG, 2005, p. 481-482). As artimanhas para convencer o rei sobre a vingança contra Lancelot podem ser observadas na passagem 661 (“Como el-rei prometeu a Galvam que nunca haveria paz com Lancelot”):

— Senhor, senhor, vós estades em *hora* de vingardes vossa vergonha e o gram dano que prestes de vossos sobrinhos per Lancelot. E *havedes* poder e força de fazerdes o que fiiades no coração dentro em Camalot, de confunderdes e tornades a niente s linhagem de rei Bam que per as soberva e per as gram desmesura vos fizeram tam gram mal e tam gram dano que já mais nom poderá ser vingado se per Deus nom. E esto vos digo porque se ora fezéssedes paz estando em *hora* de vos vingardes, vós e vossa linhagem, que vo-lo tiiiriam a mal o vossos e os estranhos (DSG, 2005, p. 481).

O episódio seguinte revela o combate em que Artur, consciente de que nada podia fazer em sua honra, lamenta a Galvam: “Matastes-mi, que me fezestes aqui vñir, ca os dentro nom dam nada por nós” (DSG, 2005, p. 483). A despeito de sua sede por vingança e, por conseguinte, de seu empenho em vencer seu adversário, Galvam não escapa de ser fatalmente ferido por Lancelot.

Não se pode dizer, a partir das análises, que o cavaleiro vilão não possui plena consciência dos seus atos; se assim fosse, as manifestações de vergonha ou medo por parte dele, em seguida às atitudes condenáveis, não viriam à superfície. Temos, pois, um personagem cômico de seu comportamento e que escolhe agir como tal. A esse propósito, Spinelli explica sobre os atos conscientes dos homens cujas características se assemelham às de Galvam, segundo à concepção socrática: “O perverso age mal deliberadamente, sabendo que o que ele faz é errado; no entanto, ele deseja essas coisas, aprendeu a amá-las. Ele foge do que é bom e persegue o que é mau não porque desconhece o bem” (SPINELLI, 2007, p.146).

A trajetória de Galvam é fortemente marcada por seus atos que privilegiam o seu próprio prazer e sua sede por matança. Percebemos, por vezes, que, embora a ira e a vingança sejam predominantemente as motivações para as ações do cavaleiro, elas não são as únicas razões pelas quais ele age de modo vil; ao contrário, observamos atitudes pífidas sem nenhum propósito, apenas pelo desejo de matar, a exemplo do episódio 269 (“Como Galvam chagou rei Bandemaguz a morte”) [DSG, 2005, p. 218] e do episódio 344 (“Como Galvam chagou Erec a morte”) [DSG, 2005, p. 261]. Além disso, identificamos, em vários episódios em que Galvam apresenta postura arrogante, excesso denominado por Aristóteles como jactância, assim como a chocarrice, cujo desrespeito é o principal excedente. Tais vícios podem ser encontrados facilmente na atuação do cavaleiro ao longo na narrativa, a propósito do episódio 44 (“Como Galvam se salvou e como a donzela disse que alguns a criiam, que a nom criiam”), no qual o cavaleiro desrespeita o aviso da donzela *laida*, tal como do episódio 558 (“Como Galvam desfiou Palamades”), em que Galvam expõe sua arrogância ao ignorar o conselho de Palamedes sobre se concentrar no propósito da busca pelo Graal em vez de caçar a Besta Ladradora.

Assim como outros cavaleiros depararam-se, ao longo da *Demanda*, com situações que lhes suscitaram ódio ou sentimento de vingança, é Galvam o escolhido pelo(s) autor(es)-tradutor(es) para dar vazão a suas vontades de caráter pérfido. Necessário se faz, portanto, por em evidência a consciência dos atos cometidos pelo personagem, tornando-o responsável por eles. Conforme observa Spinelli (2007, p. 61),

[...] é preciso lembrar que a virtude do caráter é uma qualidade de um ser racional. O que permite que digamos que nossas ações são livres e sustentamos que, por isso, somos responsáveis por elas, é o fato de sermos racionais. [...] É possível, assim, afirmar, que, sob diversos aspectos, após adquirir uma certa disposição de caráter, somos livres e determinados.

Por certo, reforçamos a ideia de que o cavaleiro Galvam se torna, após o aparecimento do Graal, desprovido de virtudes morais, pois, sob a égide dos ideais éticos de Aristóteles cristianizados na novela, não é o sentimento que torna o homem vicioso, mas sim sua disposição para escolher, ou seja, a deliberação entre o ato bom ou mau. Conforme ele bem nos ensina a esse respeito: “alguns [20] homens se tornam temperantes e amáveis, outros intemperantes e irascíveis, portando-se de um ou de outro modo nas mesmas circunstâncias” (EN II 1103b 20-22).

Diante desse quadro caracterológico, não nos pode escapar uma das estratégias utilizadas pelo(s) autor(es)-tradutor(es) da *Demanda* em sua composição. Os elementos narrativos convergem para uma sequência de *exempla* – isto é, pequenas narrativas de efeito moral⁷ – de viciosos e virtuosos, cuja finalidade é a da catequização: é necessário que o homem abandone a cortesia amorosa, sensual, e demande sua salvação. É isso que nos afirma logo no início da novela Naciam, o ermitão, por meio de

ũũ homem velho que i chegou vestido de ãũ panos de ordem que disse tam alto que todos ouvirom:

— Cavaleiros da Távola Redonda, ouvide! Vós havedes jurada a demanda do Santo Graal. E Naciam o ermitam vos envia dizer per mim que niũũ cavaleiro desta demanda nom leve consigo dona nem donzela, senam fará pecado mortal. E nom seja tal que i entre se riam for bem menfestado, ca em tam alto serviço de Deus como este nom deve entrar se nam for bem menfestado e bem comungado e limpo e purgado de todolos cajões e de pecado mortal. Ca esta demanda nom é de taes obras, ante é demanda das puridades e das cousas ascondidas de Nosso Senhor [...] (DSG, 2005, p. 41-42).

⁷ Considerado um gênero medieval breve que se configura como um texto que, seja pela necessidade de evangelização de um número maior e socialmente mais diversificado de pessoas, seja pela exigência desse público de se preservar a amenidade das narrativas (PAREDES; GRACIA, 1998, p. 10), explora ou evidencia o aspecto ficcional, em geral, baseado na literatura pagã, na tradição oral e, mais raramente, na *Bíblia* (LE GOFF, 1994, p. 268).

A advertência é clara. Nenhum homem deve seguir exemplo dos grandes heróis cortesãos, como Lancelot (que gerou um filho “em pecado”, isto é, fora do matrimônio) e Galvam (que desbaratou pela desobediência a Távola Redonda), na novela e fora dela, pois são viciosos em suas práticas sensuais (Lancelot e o adultério com Genevra) e mundanas (Galvam e a soberba). Habilmente, o(s) autor(es)-tradutor(es) reduziram Galvam (e outros cavaleiros) a um caprichoso homem incapaz de seguir sua identidade de sobrinho do rei e de segundo (o primeiro é Lancelot) melhor cavaleiro do mundo, de maneira a ilustrar o erro daqueles cavaleiros admirados nos romances cortesês e a desprestigiar esses paradigmas. Assim como Lancelot, Galvam é composto como personagem que perde seu prestígio de nobre para atuar malignamente (ou, em termos aristotélicos, sem *virtude* alguma) numa narrativa que pretende desfazer o modelo até então consagrado por Chrétien de Troyes: o amor cortês como aquele capaz de levar os homens aos feitos bélicos apenas com vistas a terem como prêmio a *joi* nos braços da *belle dame*.

Na *Demanda*, contudo, nem Galvam, nem Lancelot brilham em sua trajetória de armas e feitos; Galaaz passa a ser, na novela e na sociedade que se desejava, sob os auspícios dos clérigos, mais espiritualizada, o paradigma masculino e humano dos peregrinos que, deparando e escolhendo romper todos os vícios, demandam e alcançam pela virtude o sentido e a *joi* do Graal.

Referências

A DEMANDA do Santo Graal. Edição de Irene Freire Nunes. 2. ed. revista. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

ALVAR, Carlos. *Breve diccionario artúrico*. Madrid: Alianza, 1982.

AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Edición de Ana Mallea e Celina Ana Lértora Mendoza. Navarra: Universidad de Navarra, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução da Editora Cultrix. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 27-60.

BACKES, Jean-Louis. O Graal. In: BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Tradução de Carlos Sussekund et al. 2. ed. Rio de Janeiro: Universidade de Brasília/José Olympio, 1998. p. 421-29.

BODÉÛS, Richard. Virtude acabada e vício acabado. *Analytica. Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 77-90, 2004. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/492>. Acesso em: 05 dez. 2015.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estud. av.* São Paulo, v.5, n.11, Jan./Apr. 1991 Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141991000100010&script=sci_arttext. Acesso em: 01 maio 2015.

COSTA, Ricardo da. A cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no *Livro da Ordem de Cavalaria* (1275), de Ramon Llull. In: FIDORA, A. e HIGUERA, J. G. (eds.) *Ramon Llull caballero de la fe. Cuadernos de Anuário Filosófico - Série de Pensamiento Español*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001, p. 13-40. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/cavalaria-perfeita-e-virtudes-do-bom-cavaleiro-no-livro-da-ordem-de-cavalaria-1275-de-ramon>. Acesso em: 04 maio 2015.

DRUMMOND, Albert. As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais. *Revista Mundo Antigo – Ano III, V. 3, n. 05, Jul. 2014*. Disponível em: <http://www.nehmaat.uff.br/revista/2014-1/artigo02-2014-1.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2015.

LAPA, Manoel Rodrigues. A matéria de Bretanha. In: _____. *Lições de Literatura Portuguesa: época medieval*. 10. edição revista pelo autor. Coimbra: Coimbra Ed., 1981. p. 239-291.

LE GOFF, Jacques. O tempo do *exemplum*. In: _____. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994. p. 123-126.

LUZ, Ana Rosa. O teologismo de Aristóteles: A teoria das virtudes à luz da *Ética a Nicômaco*. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 27, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/2416>. Acesso em: 30 nov. 2015.

MCLEISH, Kenneth. *Aristóteles: a poética de Aristóteles*. Araraquara: Unesp, 1998.

MEGALE, Heitor. Introdução. In: *A Demanda do Santo Graal: manuscrito do século XIII*. Texto modernizado de Heitor Megale. São Paulo: T. A. Queiroz, 1988. p. 1-21.

MEGALE, Heitor. *O jogo dos anteparos: a estrutura ideológica e a construção da narrativa*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.

MONGELLI, Lênia Márcia. A novela de cavalaria: *A demanda do Santo Graal*. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares; MONGELLI, Lênia Márcia; VIEIRA, Yara Frateschi. *A literatura portuguesa em perspectiva: Trovadorismo e Humanismo*. São Paulo: Atlas, 1992. v. I, p. 55-78.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. *Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur*. São Paulo: Íbis, 1995.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Como o rei Artur e os cavaleiros da sua corte demandaram o reino de Portugal. *Colóquio: Letras*, Lisboa, n. 142, p. 83-102, 1996.

PAREDES, Juan; GRACIA, Paloma (Ed.). *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales*. Granada: Universidad de Granada, 1998.

ROCHA, Narcisa Ferreira Lima. *O agir ético segundo Aristóteles*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009.

SILVEIRA, Denis. As virtudes em Aristóteles. *Revista de Ciências Humanas*, v. 1, n. 1, p. p. 41-71, 2000. Disponível em: <http://www.revistas.fw.uri.br/index.php/revistadech/article/view/203>. Acesso em: 04 dez. 2015.

SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na ética nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

TROYES, Chrétien de. *Erec y Enid*. Edição preparada por Carlos Alvar. Madrid: Nacional, 1982.

ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética antiga*. São Paulo: Paulus, 2009.

ZINK, Michel. O Graal, um mito de salvação. In: BRICOUT, Bernadette (Org.). *O olhar de Orfeu: os mitos literários do Ocidente*. Tradução de Leila Oliveira Benoit. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 63-90.

ARISTOTELIAN VICE IN *THE QUEST OF THE HOLY GRAIL*

Abstract: Aristotelian ideas about ethic were sometimes commented in Christian terms by Medieval authors. Considering this presupposition, this paper investigates aspects of vices and virtues, according to the Greek philosopher's conception, in Galvam, important character of *The Quest of Holy Grail*, chivalry novel originally written in French but translated to Portuguese in XIII century. The analysis about Galvam is due to the fact of his importance as a knight whose villainy is notorious in the narrative. The discussion examines his vicious acts in the light of some concepts in Aristotle *Nicomachean Ethics*, and it observes how these Galvam's vicious acts contradict Aristotelian propositions of virtues. This paper intends to corroborate the idea of vicious or virtuous acts as dependent on agent, whose will is free to deliberate his own actions.

Keywords: Medieval Portuguese Narrative; Aristotelian Ethic; Character Analysis; Galvam.