

A DOCTRINA DA JUSTA MEDIDA NA ÉTICA EUDÊMIA

THE DOCTRINE OF THE MEAN IN THE EUDEMIAN ETHICS

ZANUZZI, I. (2017). A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*.
Archai, n.º 20, may-aug, p. 255- 304.
DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_20_10

Resumo: O presente estudo baseia-se em passagens do segundo e terceiro livros da *Ética Eudêmia* de Aristóteles para reconstruir sua teoria da Justa Medida. Defende-se que a justa medida nas ações é prioritária em relação à mediedade das disposições. Além disso, defende-se que as ações corretas estão em uma justa medida porque elas representam uma resposta apropriada às circunstâncias em vista da finalidade humana correta, a *eudaimonia*. Em relação à tese aristotélica que há uma justa medida ou meio-termo, excesso e deficiência onde há um contínuo, defende-se que este contínuo é o das emoções que são a base

archai 

nº 20, may-aug. 2017

sensível das ações. Embora isso seja assim, não é verdade que as emoções sejam prioritárias às ações em termos de valor moral.

Palavras-chave: Aristóteles, *Ética Eudêmia*, justa medida, contínuo, correção moral.

Abstract: This paper aims to reconstruct the Aristotelian doctrine of the mean based on some passages from the *Eudemian Ethics*, books II and III. It is claimed that the mean in actions is prior to the mean in dispositions, and that the correct actions are the ones in a mean because they consist in an appropriate answer to the circumstances for the sake of the right human finality, *eudaimonia*. In relation to the Aristotelian thesis according to which there is a mean, excess and deficiency wherever there is a continuum, it is claimed that this continuum is formed by the emotions, which are the sensible basis of actions. Nonetheless, it is not true that emotions are prior to actions in terms of moral value.

Keywords: Aristotle, *Eudemian Ethics*, doctrine of the mean, continuum, moral correctness.

I. INTRODUÇÃO

O meu objetivo é explorar a explicação aristotélica da justa medida como critério da correção das ações na *Ética Eudêmia* (*EE*). A teoria aristotélica da justa medida não é um tópico sem controvérsias e, em geral, o texto discutido para reconstruí-la é o da *Ética Nicomaqueia* (*EN*). O que se pretende aqui é abordar essa discussão pelo texto e formulações da *Eudêmia*. Não se pretende fazer um exame comparativo sistemático entre elas¹.

Os erros ‘por excesso’ e ‘por deficiência’ em relação a uma justa medida provocam dificuldades, pois não é claro como devemos entender o erro pelo ‘muito’ e pelo ‘pouco’. Se entendemos como intensidades emocionais, tendemos a pensar no acerto como um estado de moderação emocional. Porém, é difícil fazer sentido de uma resposta moralmente correta apenas em termos de moderação emocional. Esta parece ser, antes, a resposta apropriada de um agente humano às suas circunstâncias com vistas à realização da finalidade humana, a vida virtuosa. A moderação emocional – se com isso se entende um estado emocional de intensidade mediana – não é intuitivamente nem necessária nem suficiente para a correção da ação. E o próprio Aristóteles parece dizer isso – ou pelo menos assim ele pode ser interpretado – na sua explicação a respeito do meio termo ‘em relação a nós’.

Se, por outro lado, entendemos o excesso, a deficiência e o meio-termo estarem nas ações, temos duas dificuldades principais. Uma é que entre as ações certas e as erradas não parece haver – ao menos não sempre e nem necessariamente – um contínuo. P.e., se

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, ‘A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*’, p. 255-288

esperar pacientemente uma senhora atravessar a rua é a justa medida, então gritar-lhe para que se apresse é excessivo e sequer dar-se conta que há uma senhora atravessando a rua é deficiente. Embora intuitivamente pensamos que são reações adequadas, excessivas e deficientes não parece haver uma continuidade entre elas. Podemos, é verdade, falar em respostas que fracassam em ser adequadas às circunstâncias em termos de excederem ou ficarem aquém do que deveriam, mas as razões para isso parecem ser múltiplas e qualitativas. A segunda dificuldade diz respeito a uma outra forma de entender a linha de continuidade. Podemos, com efeito, supor que a continuidade não é entre as ações a serem praticadas (ou ao menos não apenas nelas), mas em algum aspecto no qual ocorre a ação: em alguns casos o tempo, em outros a intensidade da força, em outros o grau do prejuízo infligido, e para cada caso um ou outro contínuo dos múltiplos aspectos envolvidos em uma ação. A dificuldade aqui é que, sob pena de não sermos capazes de distinguir a ação correta da incorreta, estamos comprometidos sempre e necessariamente a encontrar um tal contínuo moralmente relevante. E isso parece nos envolver com exigências sobre os critérios de uma boa ação que são diversos dos que normalmente utilizamos.

É preciso, portanto, e essa é *a dificuldade fundamental* a ser enfrentada, dar uma explicação de excesso e deficiência que seja aplicável ao que esperamos ser um erro moral, isto é, um erro acerca dos *valores* que estão em jogo nas circunstâncias particulares e que são concretizados nos juízos, emoções e ações do agente humano. O discurso sobre excesso e deficiência está conectado à noção de graus, o mais e o menos em relação a um meio-termo, o que parece

demandar a noção de um contínuo e isso precisa ser explicado. Com a dificuldade suplementar que, na *EE*, a noção de contínuo é introduzida associada à noção de movimento.

Outro aspecto importante na teoria ética aristotélica é que a doutrina da justa medida nas emoções e ações vem acompanhada de uma teoria psicológica sobre disposições morais adquiridas pelo hábito e também organizadas em tríades, opostas entre si. Este aspecto é importante porque a teoria ética aristotélica – como as gregas em geral – não tem interesse exclusivo pela correção das *ações* humanas, mas inclui também a correção e felicidade dos *agentes*. Essa correção não se realiza em uma ação, mas em uma vida, para a qual a tendência a agir de um certo modo resultante da reiteração de atos de uma certa qualidade moral é muito importante.

Há um sentido, portanto, em que nossas *ações e emoções* concretizam uma justa medida, ou um excesso ou uma deficiência, e um sentido em que nossas *disposições*, qualidades estáveis de nosso caráter (incluindo nossas emoções e desejos), posicionam-se como qualidades opostas entre si (no sentido que a realização e existência de uma impede lógica e psicologicamente a realização e existência da outra), tal que uma dessas é intermediária entre outras duas. A exposição da *Ética Eudêmia* é particularmente interessante sobre essa distribuição de nossas qualidades em uma tríade, em que uma disposição ocupa uma posição intermediária entre dois extremos.

Uma vez introduzido esse segundo aspecto da doutrina da justa medida, trata-se também de esclarecer,

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

e essa é uma *segunda dificuldade* a ser enfrentada, qual deles é mais fundamental para a teoria: é em função de serem as virtudes disposições intermediárias entre dois vícios, um pelo excesso e outro pela falta que a ação e emoção correta são uma justa medida em relação a dois extremos ou é, na ordem inversa, porque as ações e emoções corretas são uma justa medida em relação a nós, com dois erros opostos, pela falta e pelo excesso, que existem três qualidades de caráter? A resposta que será aqui desenvolvida é que a justa medida das ações e emoções é anterior à mediedade das disposições, mantendo a centralidade e a essencialidade da resposta de Aristóteles na correção em termos de uma resposta apropriada às circunstâncias e aos valores de uma vida humana, de modo tal que as disposições são as inclinações adquiridas para dar as respostas apropriadas. Em suma: a correção das disposições depende da correção das ações e emoções, como respostas apropriadas às circunstâncias, e não ao inverso. Isso é evidente pela definição da disposição virtuosa na *EN* (1106b36-1107a2). Apesar disso, parece haver um sentido em que a existência dessas três disposições opostas pode nos ajudar a entender a necessidade de postular o excesso e a falta como *formas e possibilidades* de erro em termos morais. Vamos tentar explorar essa possibilidade através da reconstrução da explicação da *EE*.

II.O CONTEXTO DA DISCUSSÃO

Vejamos, antes de mais nada, o contexto da discussão do capítulo 3 do livro II da *Ética Eudêmia*. Ao final do primeiro livro, Aristóteles havia estabelecido que buscar pela felicidade e pelo bem humano é buscar um fim. O livro II introduz-se então com a busca

mais definida deste fim. A resposta é que a felicidade é a atividade de uma vida completa de acordo com uma virtude completa (1219a38-9). Para atingir essa resposta, foi determinado que o *ergon*, o trabalho característico, da alma humana é viver e que a boa realização do *ergon* consiste em viver com virtude. A especificação 'vida completa' deve servir para pôr aí todas as coisas importantes para uma vida humana. Virtude completa é, então, requerida para exercer bem o *ergon* humano, isto é, viver uma vida completa.

O passo a seguir é investigar a alma humana para determinar mais precisamente o gênero, o tipo da sua virtude (1219b26). Numa passagem com algumas dificuldades de manuscrito, Aristóteles conclui que se algo é ser humano, então as suas atividades são realizadas com raciocínio e ação, isto é, o raciocínio comanda a parte não racional da alma, a que tem desejo e emoção. Ação, a atividade tipicamente humana, é o resultado do *comando do raciocínio sobre desejo e emoção* (1219b36-1220a2). As virtudes humanas serão, conseqüentemente, éticas (da parte que tem desejo) e dianoéticas (da parte que tem razão). A segunda é a que tem razão, a primeira a que é naturalmente seguidora da razão (1220a4-5).

Em seguida, Aristóteles define em linhas gerais uma virtude como uma disposição (*hexis*), isto é, uma condição cujo uso se relaciona às mesmas coisas pelas quais é constituída e destruída (1220a22-37). A virtude, como se disse antes, é a melhor condição de algo. Assim, é a disposição que surge dos melhores exercícios e que permitirá os melhores resultados. A virtude ética diz respeito aos prazeres e dores, como se vê pelo uso que a punição tem no seu surgimento.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

Daí Aristóteles pode concluir que a virtude ética surge por um processo de habituação, isto é, pela repetição de ações de um certo tipo. O resultado do hábito é o caráter, uma qualidade da alma através da qual a parte não-racional, desejos e emoções, é capaz de seguir um comando da razão (1220b5-7). Tendo as disposições, *hexeis*, nos tornamos dispostos a sentir prazer e dor ou corretamente ou contrariamente à razão (1220b15-20).

Se, então, a virtude ética consiste na concordância da parte que obedece à razão (desejos e emoções) ao comando da razão, resta saber o que é esta correção. É aí que Aristóteles introduz sua doutrina do meio termo e, em especial, a das tríades de disposições: cada virtude é oposta a dois vícios, o do excesso e o da falta em relação ao meio termo. A disposição correta é, pois, uma mediedade oposta a dois vícios.

III. DEFININDO O MEIO-TERMO

Aristóteles inicia II, 3 com um princípio:

Tendo sido distinguidas essas coisas, é preciso que se reconheça que em tudo o que é contínuo e divisível existe o excesso, a deficiência e o meio-termo, seja um em relação ao outro seja em relação a nós (1220b21-23),

O princípio é evidenciado valer por apelo às técnicas:

tal como na ginástica, na medicina, na arquitetura, na navegação e em uma ação de qualquer outra qualidade, quer científica quer não científica, quer tecnicamente excelente quer sem técnica (1220b23-26).

E a aplicação do princípio às técnicas e às ações é explicada por sua vez através da seguinte causa:

Com efeito, o movimento é um contínuo, e a ação é um movimento (1220b26-7).

Não é fácil entender como ser a ação um movimento e ser o movimento contínuo pode explicar o tipo de correção ou incorreção que procuramos. Vejamos por quê. O movimento é contínuo na medida em que qualquer parte de um movimento é um movimento, e, nessa medida, é ela também divisível em partes que são movimentos e, portanto, divisíveis. Mas essa explicação do movimento como contínuo não parece ser relevante para a explicação em termos de acerto e erro como excesso, meio-termo e deficiência. Com efeito, o caso das artes parece apontar antes para a analogia do tiro ao alvo: acertar é atingir precisamente o centro do alvo, errar é atingir algum ponto fora do centro. Parece, portanto, que é antes o alvo que deve ser contínuo, do que o movimento da flecha em sua direção. Verdade é que podemos pensar que o movimento mesmo da flecha determina o lugar em que ela vai chegar ao alvo. No entanto, também nesse caso o contínuo parece estar nas várias trajetórias alternativas da flecha e não no seu movimento.

Há outra explicação disponível. Quando Aristóteles trata do movimento de alteração do branco no preto na *Física* V, ele supõe que um tal movimento passa por todos os estágios intermediários entre o branco e o preto, estágios consistentes em diversas modulações dos extremos². Podemos supor, então, que, segundo

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

Aristóteles, todo movimento tem uma base material que sofre este tipo de mutação. Cada atividade mencionada deve ter uma base material própria: o mármore para o escultor, o corpo doente para o médico, as próprias emoções para o ser humano que vai agir. Para o escultor fazer o trabalho na justa medida, ele não pode tirar nem muito nem pouco do mármore, ou seja, a matéria, nesse caso o mármore, deve ser constituída por uma precisa mistura de presença e ausência (que faz os relevos, volumes, formas etc.). A justa medida é, portanto, o resultado de um processo pelo qual passou o mármore e que o deixou em uma certa configuração. No entanto, aqui também a explicação – que a ação é um movimento – não parece se ajustar bem ao que se quer explicar. Com efeito, as configurações errôneas são aquelas que *não tem* o mármore configurado segundo a justa medida. Não é necessário pensar que ele precisou passar por elas em seu movimento de vir a ser. Essa reconstrução, ainda que apropriada ao modo como Aristóteles pensa o movimento, não nos ajuda a entender a explicação, pois, em termos de acerto e erro, o caso volta a se assemelhar ao do alvo.

Pois bem, se é assim, então talvez dizer que a ação é um movimento e o movimento é um contínuo não tenha por objetivo explicar por que o contínuo é tal como é. De fato, o contínuo relevante não é o contínuo *que* é a ação ou o movimento, mas o contínuo *no qual* se move ou se produz a ação ou movimento. Esse contínuo é o mesmo no qual se produzem as ações e movimentos alternativos, os errados. Além disso, a relação entre o movimento e o contínuo no qual ele se produz é muito vaga, pois pode se dar das mais diversas formas de acordo com o tipo de prática em questão (medicina, navegação, escultura).

Se isso é assim, por que Aristóteles teria feito essa observação?³ Podemos supor que dizer isso garante que a explicação em termos de excesso, meio-termo e deficiência é apropriada para a natureza da coisa. Com efeito, aquilo que faz parte de algum contínuo, porque é um certo estágio dele ou uma posição em um contínuo, deve ele próprio ser um contínuo, já que o contínuo não pode ter como parte coisas que não são contínuas. Assim, afirmar que ação é um movimento e o movimento é um contínuo não explica nada acerca da espécie de excesso, falta e meio-termo com que estamos lidando mas garante que possamos dar a explicação nesses termos, ou seja, que ela seja uma explicação apropriada à natureza da coisa de que tratamos.

Dito isso consideremos agora o princípio inicial (1): “em tudo o que é contínuo e divisível, há o excesso, a deficiência, e o meio-termo, seja em relação um ao outro, seja em relação a nós”. O último tipo, o meio-termo em relação a nós, é o que está associado à ginástica, à arquitetura, e a toda ação. E não apenas o meio-termo em relação a nós está associado a todas as artes e ciências, mas também a toda ação realizada sem técnica e ciência. E Aristóteles continua dizendo sobre ele:

Além disso, i) em todas o meio-termo em relação a nós é melhor, ii) pois este é como comanda a ciência e a razão (1220b27-28).

A explicação é sintética, mas permite a seguinte interpretação. Todas as técnicas e produções visam a um fim⁴. O meio-termo é a forma bem sucedida de produzi-lo. Assim, é aquilo que é apropriado em relação ao

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, ‘A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*’, p. 255-288

fim visado pela técnica e ação em questão. Se tal finalidade é obtida, então quer tenha sido obtida com técnica ou não, ela foi obtida através de *uma justa medida em relação ao fim*. Se o fim foi obtido, então aquilo que se fez era apropriado em vista disto. Lesley Brown, em seu artigo "What is 'the mean relative to us' in Aristotle's *Ethics*?" (1997, p.79), defende que os termos *meson* e *ison* em grego podem ser usados descritiva ou normativamente e que seu uso na teoria aristotélica é normativo. É por essa razão que 'justa medida' parece capturar mais corretamente o sentido de *meson* aqui do que 'meio-termo'.

Podemos especular também – com base no que é dito na *EN*, II, 6, 1106a29-31 – que o meio-termo, excesso e falta um em relação um ao outro é aquele em que, dados certos valores extremos, pode-se obter por cálculo o meio-termo aritmético de um em relação ao outro. Assim, neste caso, é necessário ter determinado os extremos para determinar o meio-termo entre eles. Mas no caso do meio-termo em relação a nós não é necessário determinar os extremos, porque o meio-termo ou a justa medida não é determinado em relação a eles, *mas em relação ao fim visado* pela técnica ou ciência. O excesso e a falta podem ser determinados por não realizarem o fim, mas enquanto *excesso* e enquanto *falta* eles são determináveis apenas em relação à justa medida. É porque há uma justa medida que há um excesso em relação a ela e uma falta em relação a ela. Em si mesmo, ambos são erros por não realizarem o fim, mas em relação a justa medida, eles são formas opostas de errar, porque seria possível estabelecer um contínuo entre eles e cada uma das respostas erradas ocupa um pólo oposto da linha de continuidade⁵.

E o que é a justa medida? É a ação *proporcional* ao fim. O fato da ação ser proporcional ao fim mostra *por* que ela é determinada por uma razão. Para uma certa ação ser proporcional a uma certa finalidade não é preciso que alguém a tenha racional e conscientemente assim determinado. Mas aquele que faz com técnica e conhecimento o faz racional e conscientemente.

Isso também explica porque a justa medida em relação a nós é melhor. Ela é melhor porque é proporcional ao fim visado (sendo este, o fim correto; pois se o fim visado for incorreto, então mesmo que o feito em vista dele lhe seja proporcional, não pode ser considerado uma justa medida). Assim, a justa medida é o melhor porque é determinada pela razão, isto é, é proporcional ao fim visado, sendo este fim o correto.

Aristóteles não menciona finalidades aqui, mas pode ser concedido que essas já foram introduzidas e discutidas como relevantes para a nossa investigação ao menos desde I, 8. O fim, além disso, foi definido através da noção de *ergon*, trabalho característico, e de virtude em II, 1^o. O fim é o *ergon*, o trabalho característico, da atividade em questão: p.e., para o sapateiro, o sapato, para a alma, a vida. E não apenas o sapato e a vida são *ergon*, mas a realização virtuosa do *ergon*, o sapato bem feito e a vida virtuosa. O sapato não é um sapato bem feito, um fim correto, na dependência da opinião pessoal do sapateiro, mas na dependência de executar bem a sua função de sapato. O mesmo vale para os seres humanos⁷.

A tríade, entretanto, não se refere somente às ações, mas também às disposições, pois Aristóteles continua:

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

E em todos os casos isso também produz a melhor disposição. Isso é evidente por a) indução e b) por argumento. b) Com efeito, i) os contrários destroem-se um ao outro. ii) Os extremos são contrários um ao outro e ao *meio termo*, iii) pois o meio é um dos dois contrários em relação a cada um dos outros dois, tal qual o igual é maior do que o menor, mas é menor do que o maior (1220b29-33).

Tendo apresentado a correção como uma justa medida, Aristóteles precisa agora discutir as disposições, as *hexeis*, as qualidades de caráter adquiridas por hábito, relativas a estes, uma delas, a da justa medida, será a virtude, as demais serão vícios. Isso significa que, dada a compreensão do acerto como uma justa medida entre excesso e falta, não haverá apenas uma disposição errada, relativa a uma virtude, mas duas. Isso é muito importante, porque se estamos interessados em adquirir bons hábitos, precisamos estar atentos para não errar em direção a nenhum dos pólos opostos.

Os contrários, ele explica, destroem-se uns aos outros (i), na medida em que não é possível portar ambas as propriedades contrárias concomitantemente. Ora, se temos três propriedades e se cada uma delas elimina logicamente a possibilidade da outra, então cada uma é contrária às outras (iii). Portanto, cada uma dessas qualidades de caráter é uma qualidade oposta às outras duas (ii).

IV. O CONTÍNUO

Como pudemos ver na discussão textual que fizemos até este ponto, não está inteiramente clara a natureza do contínuo que comporta a justa medida, o excesso e a falta com relação à finalidade de agir como

um bom ser humano. Vamos procurar aprofundar essa investigação com a análise das passagens seguintes em que Aristóteles apresenta a tríade das disposições morais no seu famoso diagrama e a breve exposição que a segue. Investigar a natureza do contínuo não é o objetivo do próprio Aristóteles nestas passagens. Antes, ele está preocupado, tanto aqui quanto na sua discussão das virtudes particulares do Livro III, em mostrar que existem dois vícios opostos a cada virtude, ainda que alguns deles não tenham nome.

Aristóteles começa pelo irascível (*orgilos*). Este é o que se enraivece mais do que deve ou mais rápido do que deve, ou em mais vezes do que deve ou com quem não deve. Já o apático (*analgetos*) é aquele que não se enraivece ou se enraivece menos do que deve, não se enraivece mesmo quando deve, com quem deve e como deve se enraivecer (1221a15-17).

Como vimos, Aristóteles já deixou claro que há um excesso, deficiência e meio-termo nas ações, porque estas são movimento, tanto quanto há excesso, deficiência e meio-termo nas disposições. Se supusermos a análise do movimento da *Física* V, isto é, uma em que o movimento se processa num contínuo formado pela modulação de qualidades opostas que se encontram nos extremos, parece mais fácil atribuir uma tal natureza de contínuo mais claramente às disposições do que as ações. Nosso objetivo, como já explicitado na sessão introdutória, é mostrar que as ações têm prioridade sobre a determinação da justa medida, e, portanto, ainda que as disposições devam, segundo Aristóteles, ser pensadas como tríades de qualidades contrárias, isso é assim de forma dependente

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

da capacidade das ações e emoções de estarem em um contínuo.

Poderia, entretanto, parecer, pela exposição inicial do irascível e do apático que o contínuo é prioritariamente das disposições e não das ações. O irascível é aquele que se enraivece mais vezes do que deve e com mais intensidade do que deve, ao passo que o apático se enraivece menos vezes e com menos intensidade. Não são essas descrições de estados disposicionais duradouros antes do que de ações pontuais do irascível e do apático? Se isso fosse assim, Aristóteles estaria dizendo que o irascível se enraivece em mais oportunidades do que deve e o apático em menos. Isso nos faria pensar que ser irascível ou apático é uma questão estatística: com qual regularidade você se irrita ou deixa de se irritar. Parece-me, entretanto, que o que está em questão aqui não é a quantidade de vezes em que um se enraivece por oposição a quantidade de vezes em que o outro não se enraivece, mas a *qualidade* das ocasiões em que um se enraivece e o outro não se enraivece. O erro está em *dar uma resposta inapropriada às circunstâncias*. Portanto, o erro está em dar uma resposta desmesurada, fora da justa medida. Se é assim a justa medida, o excesso e a falta devem ser encontradas a cada situação de ação, pontualmente e é para essas ocasiões que devemos encontrar o contínuo adequado. É, pois, a resposta pontual que faz o erro ou o acerto e que deve estar em um contínuo. A disposição será a tendência para dar respostas certas ou erradas dentro daquele contínuo.

Se o contínuo não se estrutura, então, tendo como extremos as qualidades disposicionais opostas, quais são as qualidades opostas que ocupam as posições

extremas, e em relação às quais há a correta modulação e as incorretas? A sugestão que queremos explorar aqui é que seja a afecção sobre a qual podemos constituir um contínuo no caso das ações do irascível e do apático, isto é, a raiva⁸. O excesso e a deficiência devem ser, portanto, intensidades deficientes ou excessivas de raiva, sendo a justa medida a intensidade apropriada da raiva *em resposta às circunstâncias*. As intensidades deficientes e excessivas correspondem a respostas respectivamente deficientes e excessivas às circunstâncias, ao passo que a intensidade na justa medida corresponde à resposta apropriada às circunstâncias com vistas a atingir o bem humano. Estas intensidades apropriadas e inapropriadas são determinadas caso a caso, pois são *respostas às circunstâncias*. Assim, para cada caso (em que a raiva é uma emoção relevante e uma resposta tem que ser dada através desta emoção), há a resposta apropriada em termos de raiva, há o excesso de raiva e a falta de raiva.

A disposição para errar conforme um destes erros ou acertar conforme a justa medida é respectivamente censurável e elogiável porque as respostas às circunstâncias – ações e emoções – sendo inapropriadas ou apropriadas são respectivamente censuráveis e elogiáveis.

Há duas dificuldades a enfrentar caso tomemos a intensidade da afecção em resposta às circunstâncias como o contínuo em relação ao qual uma ação é dita apropriada ou inapropriada e no qual encontramos a justa medida, o excesso e a deficiência. A primeira é que isso parece tornar as emoções mais básicas moralmente do que as ações, já que as emoções pareceriam determinar a qualidade apropriada ou não das ações. A segunda dificuldade é que a correção e

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

a incorreção é determinada por diversos critérios: o irascível se enraivece mais do que deve, mais rápido do que deve, mais vezes do que deve, com quem não deve, ao passo que o apático se enraivece menos do que deve, menos vezes do que deve, não se enraivece até mesmo com quem deveria se enraivecer. Relativamente a cada uma dessas circunstâncias da ação parece haver gradações de mais e menos que deveriam ser relevantes para a formulação do contínuo de justa medida, excesso e falta.

Para responder à primeira dificuldade, observemos que Aristóteles distingue dois tipos de qualidades de caráter virtuosas e viciosas: as que dizem respeito a ações (que envolvem *prohairesis*, escolha deliberada) e as que envolvem apenas o sentimento (1234a23-34). Exemplos de tríades das primeiras são: irascibilidade, serenidade e apatia; intemperança, temperança e insensibilidade; temeridade, coragem e covardia. Um exemplo de uma tríade do segundo tipo é a inveja, a justa indignação e a disposição anônima. Para produzir uma distinção aqui, acredito que devemos comprometer Aristóteles com uma diferença na natureza dessas emoções: é da natureza das primeiras resultarem em ação e não é da natureza das segundas. Podemos ver que as emoções envolvidas nas primeiras tríades são raiva, definida na *Retórica* como desejo de retribuição pelo menosprezo sofrido; apetite, o desejo por prazeres corporais; medo, desejo de fugir de algo que se considera ameaçador à sua preservação. Assim, eu diria que as emoções envolvidas nas disposições de primeiro tipo têm um componente desiderativo e, portanto, são motoras de ação. Podemos mesmo dizer que elas são desejos de *realizar certas ações*⁹.

A raiva, diz a *Retórica* 1378a30, é um desejo por vingança acompanhado de dor em razão de um menosprezo manifesto contra si ou um dos seus, da parte de alguém que nos menospreza indevidamente. A raiva parece ser uma reação a uma dor de um certo tipo: a dor que se sente ao se julgar menosprezado por alguém. Essa dor leva ao desejo de vingança. Daí se pode supor que o juízo sobre o menosprezo é acompanhado de dor, que, por sua vez, leva ao desejo de vingança. A intensidade da dor acompanha o juízo sobre o menosprezo: quão grave se pensa ter sido o menosprezo. A gravidade, por sua vez, dependerá das circunstâncias, pois essas sendo diferentes ou sendo apreendidas de modos diferentes darão *razões* diferentes para que se considere menosprezado. A avaliação da pessoa que age mal não está bem ajustada. O que está ocorrendo? Uma tal pessoa pensa que está sendo mais menosprezada do que está, ou mais indevidamente do que de fato está, ou menos menosprezada do que está, ou menos indevidamente do que de fato está. E responde com um desejo de fazer uma ação e esta é inadequada¹⁰.

Onde está o contínuo? Ou na dor (e na sua ausência) que acompanha a avaliação de menosprezo ou no seu conseqüente desejo de retribuição (e na sua falta). Podemos supor que, se a justa medida consiste, ao menos parcialmente¹¹, de i) a avaliação correta do menosprezo, acompanhada, portanto, da medida correta de dor, e ii) o desejo pela retribuição correta, então o excesso e a falta podem ser gerados pelo fracasso em um desses dois elementos da raiva. Pode-se também supor que as emoções que não são geradoras de ação (tal como inveja, justa indignação e a afecção deficiente anônima) são constituídas de alguma versão

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

do primeiro elemento, mas não de alguma versão do segundo. Assim, podemos ver duas 'sensibilidades emocionais' envolvidas na ação: uma que acompanha a resposta avaliativa das circunstâncias e a outra que acompanha a sua resposta ativa, por assim dizer. O fracasso ocorre quando essas sensibilidades tendem a um dos pólos opostos: ou à sua ausência ou à sua presença excessiva. Exemplificando: em uma ocasião em que alguém age por uma sensibilidade excessiva às razões relacionadas ao menosprezo e/ou por uma sensibilidade excessiva ao menosprezo como razão para retribuição, o agente age por raiva, e por excesso dela. Numa ocasião, em que se age ocorrendo uma falta de sensibilidade às razões relacionadas ao menosprezo e/ou uma falta de sensibilidade ao menosprezo como razão para a retribuição, o agente, em geral, deixa de fazer algo que deveria fazer por apatia, isto é, por falta de raiva.

Observe-se, entretanto, que nem ausência nem presença excessiva de uma sensibilidade emocional são delimitáveis sem fazer apelo à avaliação das circunstâncias. Se a emoção é uma resposta avaliativa no seu nível mais básico, então a intensidade emocional (que proporciona o contínuo subjacente às ações) é determinada pelas avaliações das circunstâncias, ainda que sejam as emoções que estejam num contínuo de intensidades gradativas. São as intensidades das emoções que variam num contínuo que modula excesso e falta, mas elas variam de acordo com a avaliação das circunstâncias das quais elas são a expressão sensível e desiderativa. As circunstâncias são apreendidas nas avaliações e expressas nas emoções: houve menosprezo, da parte de quem, onde, em frente a quem, etc. Nesse caso, as avaliações parecem ser mais básicas moralmente.

No caso das emoções dirigidas a ação, levando em consideração que as ações estão em nosso poder e são objeto de *prohairesis*, as avaliações das circunstâncias são razões para agir de um modo ou de outro. E o que determina sua correção e incorreção é a ação de que são desejo, isto é, se essas são desproporcionais em relação às circunstâncias. Nesse caso, a intensidade excessiva ou deficiente da emoção é *determinada de acordo com a ação de que é desejo*.

Como resultado dessa interpretação, se ela está correta, embora o contínuo das intensidades seja o contínuo das emoções, a intensidade da emoção é determinada ou pela avaliação das circunstâncias que está na sua base (no caso das emoções não geradoras de ação) ou na ação de que são desejo. Assim, a posição que uma emoção ocupa em um contínuo não é determinada por alguma espécie de força que ela tenha, mas pelo seu conteúdo e pelo tipo de erro e de distanciamento que representa em relação ao acerto.

Ora, se o contínuo é o da intensidade da emoção (intensidade esta determinada pelo seu conteúdo), então ele é um só. O que dizer, então, em resposta à segunda dificuldade apresentada anteriormente, isto é, que a caracterização dos vícios mostra uma resposta excessiva ou deficiente com relação a várias das circunstâncias? Não deveriam ser diversos contínuos? O contínuo é um só porque ele é o contínuo de respostas emocionais (em suas intensidades gradativas). Cada estágio do contínuo é uma das respostas a uma pluralidade de circunstâncias relevantes da ação. Cada resposta acerta em algumas das circunstâncias, e erra em outras ou pelo excesso ou pela falta, sendo as respostas mais extremadas aquelas que erram

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

ao extremo em todas as circunstâncias. É o modo de responder sensivelmente à pluralidade relevante das circunstâncias que representa um ponto do contínuo e um estágio na intensidade da emoção (que no caso das emoções que são desejo é também o desejo de praticar uma certa ação determinada).

O que temos, então, é que cada circunstância deve nos apresentar um item de importância e cuidado que funciona como uma razão para modular o agir e o sentir: com quem, onde, quando. O que ocorre no caso da raiva é que o irascível responde erradamente a certos elementos da situação (ele toma-os como razões mais importantes do que são para justificar a raiva) ou ele dá atenção a certos elementos da situação a que não deveria (toma razões que não deveria tomar e que não justificam sua raiva) ou não dá atenção a outros elementos da situação que deveriam amainar sua raiva (ele desconsidera certas razões para controlar a raiva). O apático também responde sensivelmente à situação, mas não por raiva, e sim por uma insensibilidade psicológica a elementos da situação que deveriam funcionar como razões para enraivecer-se e que não o tocam.

No caso da raiva, o excesso e a falta estariam baseados, nessa interpretação, pelo lado excessivo, em uma sensibilidade para aspectos da situação potencialmente¹² geradores de retribuição inadequada e, no lado deficiente, em uma insensibilidade para aspectos da situação que demandam justa retribuição. Assim, o irascível – seja ele o que já tem sua disposição constituída ou o que está apenas agindo irascivelmente – avalia as circunstâncias de modo sensível a elementos dela que geram um desejo por uma retribuição inadequada

às circunstâncias. Já o apático avalia as circunstâncias com uma insensibilidade (em graus variados) às razões para buscar a retribuição. Assim, o primeiro responde às circunstâncias com um desejo que demanda mais retribuição do que é adequado às circunstâncias, ao passo que o outro responde com um desejo por menos retribuição do que é adequado.

Podemos ter respostas mais ou menos erradas em ambas as direções opostas, de acordo com a importância do que foi considerado ou desconsiderado e a quantidade de elementos considerados ou desconsiderados. A resposta dada por alguém aos elementos da situação é uma só, por isso temos um único contínuo das emoções formado pelos vários graus de erro, de afastamento da resposta certa.

Isso também explica por que há uma só forma de acertar e diversas de errar. É que existe uma multiplicidade de razões – cada um dos aspectos relevantes da circunstância – a se levar em consideração e o erro em cada uma ou na conjunção de algumas resulta em um ponto diferente no contínuo. A intensidade correta de raiva é aquela que responde corretamente às circunstâncias e as razões por ela apresentadas. As incorretas são aquelas que respondem às razões incorretas levando em consideração as circunstâncias (elas desconsideram algumas razões, valorizando mais ou menos do que devem outras, levam em consideração razões que não são importantes, etc.). Lembremo-nos da analogia com o mármore. As presenças e ausências de mármore são as proporções introduzidas pela forma que o escultor pretende esculpir. No caso das emoções, a forma é dada pelas razões tomadas das circunstâncias. Sem essas razões não há um sentimento de raiva determinado.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

Por que é um contínuo? Porque são intensidades variadas da mesma emoção, a raiva, tanto na direção da falta quanto na direção do excesso. Sendo assim, podemos compreender cada um dos pontos do contínuo como uma modulação da presença e da ausência da resposta emocional (a raiva). Cada um dos itens de uma circunstância e a sua importância para a resposta apropriada determina o quanto de raiva é a intensidade correta.

Pessoas de caráter diferente quanto à raiva julgam diferentemente as circunstâncias, pensarão que as circunstâncias *dão mais razão ou menos razão* para o menosprezo. E sua dor aumentará ou diminuirá conforme esses juízos. Por outro lado, a pessoa que avalia corretamente as circunstâncias sentirá tanta dor quanto admitem as razões corretas dadas.

Em resposta a essa dor, vem o desejo de vingança ou de retribuição que é a raiva. A raiva é, com efeito, um desejo para agir de um certo modo: em retribuição ao menosprezo sofrido. Este, por sua vez, não precisa ser levado a cabo, pois seres humanos podem escolher não agir conforme seus desejos se eles julgarem que são inapropriados. O ser humano bem formado moralmente não terá – se supõe – desejos inapropriados, mas mesmo que ele tenha tais desejos, isso não significa que ele irá agir segundo eles. É aí que entra a escolha deliberada, a *prohairesis*: um ser humano pode avaliar se a ação conforme esses desejos é apropriada às circunstâncias, dadas as avaliações mais gerais sobre que tipo de ser humano ele quer ser e que tipo de vida quer realizar. Aqui novamente juízos sobre razões fornecidas pelas circunstâncias entram em questão. A dor sentida diante do

menosprezo pode ser avaliada, assim como a reação ao menosprezo. No entanto, é só porque o próprio juízo sobre o menosprezo e a resposta desiderativa é avaliada em confronto com a finalidade superior correta, a de ser um bom ser humano, que esta é a *resposta apropriada*. Ora, esse é um elemento central para que uma justa medida seja a resposta apropriada. Ela não é apenas uma resposta que coincide com a apropriada, mas ela é determinada por uma avaliação que tem em vista responder à situação de acordo com finalidades corretas superiores do ser humano. É nesse caso que as emoções estão de fato sob o comando da razão.

Agir segundo essas apreensões perceptivas do menosprezo e do desejo de retribuir-lhe é efetivar uma concepção de ser humano, uma decisão sobre quem se quer ser, pois é possível julgar estas apreensões em relação a uma finalidade humana e decidir agir ou não conforme elas. Se essas apreensões forem inapropriadas – se a dor for menor ou maior em relação ao menosprezo de fato perpetrado e se a retribuição desejada for mais grave ou menos grave em relação ao menosprezo ou se, por outras razões, a retribuição for simplesmente inadequada às circunstâncias¹³ - e forem levadas adiante na ação, então está se decidindo, *com base nas próprias emoções somente*, agir e ser de um certo modo. Ainda que o sujeito raciocine sobre sua ação, se ele chega a uma conclusão moralmente inapropriada, então ele não está agindo conforme um raciocínio correto (isto é, um em que tanto as inferências *quanto as premissas* são boas). Assim, podemos dizer que ele está sendo *motivado pelas emoções*. Ele está simultaneamente agindo por escolha deliberada e por emoções¹⁴.

archai 

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

É importante observar como a pessoa correta sentirá dor diante do menosprezo indevido. Pois esta é a reação correta e apropriada às circunstâncias. No entanto, não raciocinará apenas com base nesta dor e neste menosprezo, mas, levando em consideração as circunstâncias dadas como razões para sua ação, ela procurará determinar a correção da ação à luz de uma concepção sobre o que é *correto* para um ser humano fazer. Ou seja, para que o raciocínio seja correto do ponto de vista moral ele não pode estar baseado única e exclusivamente no menosprezo sofrido. Para determinar a ação apropriada não é suficiente pensá-la apenas como uma retribuição ao menosprezo. É preciso pensá-la como a ação de alguém situado em relação a várias tarefas e responsabilidades as quais é preciso responder de forma correta tanto quanto ao menosprezo sofrido. O inapropriado é um erro de avaliação por não se considerar certas razões como moralmente importantes para dar a resposta naquela ocasião. P.e., se eu sou uma professora, então o menosprezo por mim sofrido por parte de um aluno não pode ser respondido do mesmo modo que o menosprezo que é sofrido por parte de um colega de trabalho, ou de um vizinho, ou de um outro motorista no trânsito. Uma resposta inapropriada deve perder de vista alguma dessas razões moralmente importantes dadas nas circunstâncias. Ao fazê-lo, ela se torna uma resposta parcial e por isso emocional. Existem, é verdade, respostas mais parciais do que outras.

A emoção é necessária para haver a detecção do menosprezo e igualmente para haver raiva (desejo de retribuição) e essas são respostas corretas às circunstâncias. Mas não são respostas corretas sem qualificação. É preciso que se avalie tomando as

circunstâncias como razões para agir de um modo ou de outro *em vista de agir como um bom ser humano*. Ao fazê-lo, não se está agindo por emoção simplesmente, mas pela reta razão e segundo uma justa medida.

V. OBJEÇÕES E RESPOSTAS

Hursthouse, em seu artigo “A false doctrine of the mean”, sustenta que é um fato empírico a respeito da natureza humana que algumas das virtudes e seus vícios opostos possam ter seus erros correlativos tomados em uma continuidade, e que isso pode muito bem não acontecer com *todas* (1980, p.68-9). Essa posição parece ser corroborada pelo fato de Aristóteles identificar o oposto de um vício de um modo em uma passagem e de outro, em outra¹⁵. No entanto, devemos ter em mente que Aristóteles está propondo uma teoria psicológica e nisso pode muito bem residir a explicação dessa flutuação e variabilidade. Podemos, quiçá, salvaguardar a sugestão aristotélica que nossas ações possuem uma base sensível contínua e que isso possa ser útil para uma teoria moral, explicando a variabilidade pela natureza mesma do objeto.

Aristóteles, com efeito, parece apresentar razões pelas quais uma teoria psicológica moral triádica é verdadeira em geral da natureza humana e útil para lidar com ela. Uma tal teoria é útil porque através dela queremos uma boa descrição de disposições *adquiridas* através do hábito.

Prazeres e dores têm um papel importante na aquisição de hábitos (1220a29-37). Quando queremos corrigir um hábito, apelamos ao castigo, como um *oposto*

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, ‘A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*’, p. 255-288

ao hábito. Assim, as correções funcionam através de opostos. Nessa medida, se é um fato psicologicamente relevante da nossa natureza que os vícios não se desenvolvem em apenas uma direção, mas em direção opostas, isto terá importância efetiva para a correção dos hábitos, para sabermos que tendências devemos incentivar e até que ponto.

Numa passagem mais adiante no capítulo 3 do Livro II, Aristóteles dirá:

Assim sendo, devido a isso e às teses sustentadas anteriormente toda virtude de caráter diz respeito aos prazeres e às dores. Com efeito, o prazer <em questão> é relativo àquelas coisas e é em torno àquelas coisas pelas quais toda alma naturalmente se torna pior ou melhor <quanto ao caráter>. Dizemos serem vis devido aos prazeres e às dores pelo fato de perseguirem ou evitarem como não devem ou os que não devem. Por essa razão também todos facilmente identificam as virtudes com insensibilidade e tranquilidade com relação aos prazeres e dores, e os vícios com seus opostos (1221b37-1222a5).

A passagem parece destinada a introduzir que a virtude diz respeito a prazeres e dores em razão de duas teses sobre a aquisição das disposições em 1220a22-35: i) que ela se gera pelo exercício ou administração daquelas coisas relativamente às quais será seu exercício após ter sido gerada e ii) que ela se gera e se corrompe com relação às mesmas coisas. Essas teses gerais são a seguir aplicadas ao caso da virtude do caráter.

Numa passagem imediatamente precedente, Aristóteles disse que as disposições se diferenciam entre si em relação ao prazer e à dor (1221b36-7). E em II, 2,

ele caracterizou as emoções como aquelas coisas a que ‘o prazer e a dor sensíveis seguem usualmente por sua própria natureza’ (1220b13-14). Portanto, é devido a natureza mesma das emoções que elas envolvem prazer e dor sensível.

Se isso é assim, então a base sensível das disposições, que está num contínuo, é antes ainda do que as emoções na sua forma mais complexa – apetite, inveja, medo, etc. – o prazer e a dor. Muitas das dificuldades podem ser resolvidas se aceitarmos que os contínuos podem variar entre sensibilidade-insensibilidade ao prazer, ou sensibilidade-insensibilidade à dor, ou sensibilidade ao prazer-sensibilidade à dor. Com efeito, mesmo quando temos sensibilidade extrema à dor e ao prazer, podemos ter um contínuo, já que eles podem ser modulados um em relação ao outro. Se as diversas formas de contínuo emocional são variações sobre esses, podemos entender também porque prazer e dor podem ser usados como recompensas e castigos, como formas de tratamento.

Se isso é assim, podemos entender também porque a teoria das disposições triádicas é uma interessante teoria sobre a psicologia humana e por que ela é útil na compreensão dos hábitos e da formação do caráter.

VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A seguir faço um breve resumo dos resultados que creio ter alcançado nesta investigação.

O contínuo em relação à ação é o contínuo das respostas dadas a uma situação que envolve uma determinada reação emocional: ou medo, ou raiva, ou

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, ‘A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*’, p. 255-288

apetite, ou desejo de ganho, etc. As respostas que formam o contínuo podem ser i) feitas de acordo com a justa medida, caso em que elas visam ao bem humano como um todo (ação virtuosa), ii) feitas de acordo com uma sensibilidade extrema à emoção ou iii) feitas de acordo com uma insensibilidade extrema à emoção. Um tal esquema não se aplica com precisão a todos os casos, porque as formas de sensibilidade e insensibilidade variam de acordo com a emoção envolvida, mas vai haver sempre e em última análise uma base material emocional em termos de prazer e dor que pode ser modulada e, portanto, é contínua nas várias respostas.

A correção e os graus de incorreção em cada um dos pólos opostos é determinada pela variedade dos elementos que compõem a circunstância e que funcionam como *razões* para se agir¹⁶ ou sentir de um determinado modo. Esses elementos variam muito, de tal modo que só é possível evidenciá-los através de exemplos. São tais como: i) onde? No trânsito, em casa, no trabalho, no almoço de domingo; ii) quando? Na hora de ir para o trabalho, antes de uma prova; iii) com quem? Com uma senhora de idade, com o próprio pai, com o vizinho, com o concidadão que vota em outro partido, etc.

Uma resposta certa é a resposta apropriada às circunstâncias tomadas como razões para agir de um modo ou de outro. As circunstâncias são relevantes para o sentimento ou não da emoção. Assim, as respostas deficientes são aquelas em que não se mostra a sensibilidade a algumas ou a todas as circunstâncias de tal modo que a resposta resultante tende a valorizar menos traços importantes da situação. A resposta excessiva por outro lado é sensível a certos traços das

circunstâncias como razões para agir, mas toma-as como mais importantes do que de fato são, permitindo e autorizando uma ação indevida, ou é sensível a certas circunstâncias as quais não deveria ser – tomando, portanto, más razões para agir –, ou ainda não considera certas circunstâncias que deveriam ser razões para diminuir a tendência a agir ou sentir.

Nessa investigação não entramos em detalhes acerca da formação de hábitos, apenas procuramos mostrar como a sua divisão em tríades parece estar sustentada numa compreensão da psicologia humana que tem no prazer, na dor e na racionalidade a fins seus elementos mais básicos.

NOTES

1 Em algumas ocasiões, como não poderia deixar de ser, farei apelo ao texto da *Ética Nicomaqueia*. Nisso, entretanto, faço o emprego das *Éticas* na ordem inversa do normalmente feito, pois em geral toma-se passagens aqui e ali da *Eudêmia* para apoiar ou sanar dúvidas com relação à interpretação da *Nicomaqueia*.

2 Cf. Vivianne de Castilho Moreira, 2013.

3 Observação que ele, aliás, não faz na passagem correspondente da *EN*.

4 Cf. Welton e Polansky, 1995.

5 Ainda estamos devendo uma explicação precisa deste contínuo.

6 A virtude é a melhor disposição daquilo que tem um *ergon* (1218b38-1219a1) e o *ergon* é fim de cada disposição (1219a8), o fim da disposição virtuosa e o fim da atividade ou técnica são um e o mesmo (1219a18-23).

7 Rachel Barney (2008, p.309); Welton e Polansky (1995, p.86).

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, 'A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*', p. 255-288

8 Pelas razões apresentadas ao início não estou considerando a possibilidade que o contínuo se estruture em termos das ações. É de se admitir, entretanto, que essa hipótese requiera consideração em maior detalhe do que faço aqui. É mencionada por Zingano em seu comentário à sua tradução do tratado das virtudes (2008). Tive oportunidade de discutir essa posição e suas dificuldades em um recente colóquio com Ben Morrison, Fernando Gazoni, Lucas Angioni, Raphael Zillig e Priscilla Spinelli.

9 Devo essa observação a Ben Morrison, nas discussões mencionadas na nota anterior.

10 O desejo não é de fazer a ação *qua* inadequada, mas é o desejo de retribuir e essa retribuição é inadequada porque gerada por uma má avaliação das circunstâncias. Não precisamos supor, ademais, que alguém necessariamente vai agir de acordo com os desejos que lhe aparecem. Esta é, de fato, uma diferença importante entre as emoções desiderativas e as que não são assim, a saber, que podemos escolher não *agir* segundo as primeiras, mas não podemos escolher não *sentir* segundo as outras. Isso tem relação com Aristóteles dizer que as primeiras envolvem *prohairesis*.

11 A justa medida não pode ser estabelecida apenas nestes termos (como se verá adiante), pois para que se dê a resposta apropriada é preciso que se determine o fim correto. Assim, a resposta apropriada consiste em (i) e (ii) determinados em relação ao fim correto.

12 Potencialmente porque não necessariamente, já que uma *prohairesis* correta pode interferir.

13 O desejo de matar alguém, p.e., em retribuição a um prejuízo sofrido, poderia ser uma resposta apropriada no sentido de ser tão grave quanto o que foi sofrido, mas ser considerado ainda assim inapropriado se a retribuição for considerada uma justificação insuficiente para matar alguém. Nesse caso, outras considerações são relevantes para a determinação da retribuição apropriada e não apenas o prejuízo sofrido.

14 É possível mesmo acertar na ação e errar por escolha deliberada e por emoções, pois como diz Aristóteles muitas vezes é possível chegar à conclusão certa a partir de premissas

erradas. Nesse caso, o sujeito raciocina e escolhe a ação adequada às circunstâncias por raciocínio e, no entanto, sua avaliação das circunstâncias é inapropriada de modo que suas razões para agir são inapropriadas. Sendo assim, são feitas com base nas emoções e não num raciocínio conforme a razão correta. Que ele venha a realizar a ação certa é, em todo o caso, acidental, já que ele não a realiza pelas razões corretas.

15 Encontramos muitas variações na descrição dos vícios se comparamos as explicações iniciais do livro II e as mais desenvolvidas do livro III. A tríade coragem, temeridade e covardia diz respeito a duas emoções e não a uma; na tríade avaro, liberal e perdulário, em II,3, o perdulário é o que excede nos gastos e o avaro o que é deficiente neles, mas em III, 10, o avaro excede no guardar e não gastar, ao passo que o perdulário é deficiente em guardar e em não gastar; na tríade, inveja, justa indignação e anônimo, de II, 1, Aristóteles diz que o que tem inveja sofre com o sucesso merecido de outrem e o anônimo não sofre sequer com o sucesso imerecido de outrem, mas em III, 7, 1233b20, o vício oposto à inveja é a *epicheirekakia*, isto é, o apreciar o fracasso imerecido de outros.

16 Talvez não seja adequado falar em ‘razões para sentir’, mas seriam ao menos razões para condenar uma emoção como inapropriada.

BIBLIOGRAFIA

BARNEY, R. (2008). Aristotle’s Argument for a Human Function. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34, Summer, p. 293-322. <https://doi.org/10.1163/156852897321163418>

BROWN, L. (1997). What is the ‘Mean Relative to Us’ in Aristotle’s *Ethics*? *Phronesis* 42, nº 1, p. 77-93.

DONINI, P. (1999). *Aristotele - Etica Eudemia, Traduzione, Introduzione e Note*. Roma, Laterza.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Inara Zanuzzi, ‘A doutrina da Justa Medida na *Ética Eudêmia*’, p. 255-288

HURSTHOUSE, R. (1980). A False Doctrine of the Mean. *Proceeding of the Aristotelian Society* 81, p.57-72. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/81.1.57>

MOREIRA, V.C. (2013). Mediania e Contínuo na *Ética Nicomacheia*. In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (eds.). *Encontro Nacional ANPOF: Textos. Filosofia Antiga e Medieval*. São Paulo, ANPOF, p. 579-592.

SUSEMIHL, F. (1884) (ed.). *Aristotelis Ethica Eudemia, Eudemi Rhodii Ethica*. Leipzig, Teubner, 1884 (Kessinger Legacy Reprints).

WALZER, R.R.; MINGAY, J.M. (1991) (ed.), *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford, Oxford University Press, 1991.

WELTON, W.A.; POLANSKY, R. (1995). The Viability of Virtue in the Mean. *Apeiron* 28, nº 4, p. 79–102. <https://doi.org/10.1515/apeiron.1995.28.4.79>

WOODS, M. (1992). *Aristotle – Eudemian Ethics, Books I, II and VIII*. 2nd Oxford, Oxford University Press.

ZINGANO, M. (2008). *Aristóteles: Tratado da Virtude Moral: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo, Odysseus Editora.

Submetido em Agosto e aprovado para publicação em Outubro, 2016