

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Virtude e mediedade em Aristóteles

Tese de Doutorado

João Francisco Nascimento Hobuss

Porto Alegre, agosto de 2006

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Virtude e mediedade em Aristóteles

João Francisco Nascimento Hobuss

Orientador: Prof. Dr. Marco Zingano

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Porto Alegre, agosto de 2006

“Virtude e mediedade em Aristóteles”, tese de João Francisco Nascimento Hobuss realizada sob a orientação do professor Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano e submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

“Que em mim prospere sempre o temor compatível com as circunstâncias”

Menelau no diálogo com Teucro no *Ájax* de Sófocles

Agradecimentos

Gostaria de agradecer à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, órgão financiador desta pesquisa, primeiramente junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e, posteriormente, através do convênio CAPES – COFECUBE, do estágio doutoral realizado no Institut de l’Histoire de la Philosophie/Centre d’études sur la pensée antique ‘kairos kai logos’ da Université de Provence, Aix – Marseille I, França.

Agradeço vivamente o meu orientador, Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano, pela paciência, dedicação e pela orientação precisa e competente que me dedicou em cada passo da pesquisa.

Agradeço ao prof. Dr. Alonso Tordesillas pela recepção gentil e atenciosa durante o meu período de estudos na Université de Provence, e por seu apoio tanto do ponto de vista da disponibilização de estrutura física e bibliográfica para o desenvolvimento do meu trabalho, bem como no que concerne às discussões sobre o meu projeto de trabalho.

Agradeço aos meus colegas de Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas pelo suporte necessário à realização do meu doutorado.

Não posso deixar de mencionar o apoio irrestrito dos meus amigos desde sempre, que nunca deixaram de me incentivar, sobretudo nos períodos mais difíceis.

Por fim, um agradecimento especial à minha esposa Silvana, a força que me permitiu seguir em frente quando o desânimo parecia inapelável.

À minha mãe e à minha vó Mina

In Memoriam

Sumário

Introdução.....	10
I. A teoria aristotélica da virtude como uma mediedade.....	14
II. O meio relativo a nós.....	21
II. 1 O meio relativo a nós: a relatividade do caráter.....	24
II. 2 O meio relativo a nós como seres humanos.....	31
II. 3 O meio relativo a nós: caráter e circunstâncias.....	37
III. O sentido da doutrina da mediedade.....	52
III. 1 Uma concepção quantitativa.....	52
III. 2 Uma crítica à concepção quantitativa.....	67
III. 3 Objetos corretos e objetos incorretos.....	74
III. 4 Aristóteles e as virtudes particulares: a coragem e a temperança.....	80
III. 4.1 A concepção aristotélica de <i>coragem</i>	80
III. 4.1.1. A <i>coragem</i> na <i>Ethica Nicomachea</i>	80
III. 4.1.2. A <i>coragem</i> na <i>Ethica Eudemia</i>	85
III. 4.1.3. A <i>coragem</i> na <i>Magna Moralia</i>	90

III. 4.2 A concepção aristotélica de <i>temperança</i>	94
III. 4.2.1. A <i>temperança</i> na <i>Ethica Nicomachea</i>	94
III. 4.2.2. A <i>temperança</i> na <i>Ethica Eudemia</i>	98
III. 4.2.3. A <i>temperança</i> na <i>Magna Moralia</i>	101
III. 5 Uma concepção quantitativa da doutrina da mediedade?.....	103
III. 6 Objetos corretos e objetos incorretos?.....	114
IV. Sobre a [im]plausibilidade da doutrina da mediedade.....	124
IV. 1 <i>Phronêsis</i> ou mediedade?.....	124
IV. 2 A mediedade como um conceito inútil.....	128
IV. 3 Por uma concepção positiva da mediedade (<i>mesotês</i>).....	135
IV. 3.1 Virtude moral, <i>phrônesis</i> e percepção (<i>aisthêsis</i>).....	142
IV. 3.2 Corrigindo a lei em função de sua generalidade: a <i>epieikeia</i>	148
V. Sobre o direito natural: <i>hôs epi to polu</i> e circunstâncias.....	168
V. 1 EN 1134b 18 – 1135 ^a 5.....	170
V. 2 Uma primeira leitura sobre o direito natural em Aristóteles: Tomás de Aquino.....	172
V. 3 Uma segunda leitura sobre o direito natural em Aristóteles: Joachim Ritter.....	179

V. 4 Uma outra visão historicista: Leo Strauss.....	186
V. 5 O direito natural na <i>Magna Moralia</i>	190
V. 6 O direito natural na <i>Retórica</i>	193
V.7 Aristóteles e o direito natural: buscando uma solução.....	197
V. 8 O direito natural nas éticas aristotélicas.....	206
Conclusão.....	221
Referências Bibliográficas.....	224

Introdução.

A doutrina aristotélica da mediedade é um dos aspectos mais discutidos de sua teoria da virtude. Vários comentadores interrogaram-se sobre sua consistência e utilidade na *Ethica Nicomachea*.

O intuito básico que será desenvolvido ao longo do texto será o de buscar reconstruir a doutrina aristotélica da virtude a partir de uma leitura positiva da concepção de mediedade, salientando sua importância na análise de Aristóteles, sobretudo pela sua íntima relação com o papel desempenhado pelas circunstâncias, relação que aflora da definição mesma da virtude moral.

Ali, tendo sido definida como uma disposição (*hexis*) de agir de maneira deliberada, ela é especificada como uma mediedade *pros hêmas*, isto é, uma mediedade relativa a nós. O relativo a nós em questão é objeto de disputa no que concerne ao seu real significado, podendo ser entendido como relativo à espécie, ao caráter etc. Estas interpretações parecem não captar integralmente o verdadeiro sentido da expressão, pois, como será analisado mais tarde, o relativo a nós não pressuporia nenhuma das possibilidades supracitadas, mas pareceria indicar um aceno irremediável às circunstâncias em que o agente está

inserido, circunstâncias, elas mesmas, indeterminadas, o que fará com que Aristóteles realce, no fim da mencionada definição da virtude moral, a necessidade da mediedade ser determinada racionalmente, do mesmo modo como faria o *phronimos* (prudente). O papel imprescindível desempenhado por este na determinação da mediedade faz com que apareça também o “instrumental” que lhe acompanha, a saber, o fato dele possuir a experiência (*empeiria*) e a percepção (*aisthêsis*) da relevância moral dos particulares, a capacidade de discernir em situação as particularidades relevantes ou não.

Isto parece apontar para o caráter incontornável das circunstâncias no interior mesmo da filosofia moral aristotélica, refletindo seu papel fundamental na estrutura geral da proposição prática. Dito de outro modo, as circunstâncias são inelimináveis do universo ético de Aristóteles. O fato das circunstâncias serem incontornáveis e inelimináveis na argumentação central referente à virtude moral na *Ethica Nicomachea* não pode, entretanto, reduzir esta argumentação às circunstâncias e sua indeterminação, na medida em que, e isto fica absolutamente claro desde o primeiro momento na *EN*, a investigação ética, não podendo possuir o mesmo grau de precisão de outras disciplinas, deve ater-se ao que ocorre “o mais das vezes” (*hôs epi to polu*)¹.

¹ *EN* 1094b 12-22.

Logo, um outro componente vem fazer companhia às circunstâncias no que concerne à proposição prática aristotélica. Os enunciados gerais são possíveis, mas eles trazem consigo um drama, o de ter de pagar o preço relativo ao seu caráter distintivo, qual seja, sua generalidade. Esta generalidade engendra a falha, o erro, como reflexo de sua própria natureza. Os enunciados “o mais das vezes”, e é necessário resignar-se a tal condição, perpassam toda a argumentação ética aristotélica, e ocupam um lugar central na *EN*, mas não podem ser tomados isoladamente. Eles precisam ser complementados de uma maneira que sua generalidade, por assim dizer opaca, adquira uma translucidez, algo que poderá ser alcançado pelo exame rigoroso das circunstâncias da ação na qual o agente está envolvido. Assim, tem-se uma complementaridade entre as generalizações e as circunstâncias, ou seja, estes dois momentos estão plenamente integrados na análise da virtude e da ação moral.

A intenção deste trabalho, então, é mostrar que a doutrina da mediedade tem um lugar privilegiado na filosofia prática de Aristóteles, na medida em que, acompanhada por sua especificidade enquanto mediedade em relação a nós (*pros hêmas*), isto é, dependente das circunstâncias da ação, ela assegura à ação moral uma clareza que o geral, o que acontece “o mais das vezes” (*hês epi to polu*), não pode, por si mesmo, garantir.

Os tópicos que serão desenvolvidos tentarão sustentar esta tese, bem como mostrar que Aristóteles mantém uma coerência de abordagem no que tange a este ponto ao longo das variadas discussões que aparecem no seu *corpus* ético.

I. A teoria aristotélica da virtude como uma mediedade.

Na *EN* I 13 estabelece distinções genéricas, mas necessárias, a respeito da origem da construção do conceito aristotélico de virtude moral como ele aparece no segundo livro da *Ethica Nicomachea*². Neste livro, Aristóteles começará a apresentar sua teoria da virtude como uma mediedade (*mesotês*) entre o excesso e a falta, o objetivo mesmo deste texto.

Após ter definido a *eudaimonia* (felicidade), em 1098a 16-18, como uma atividade da alma em conformidade com a virtude, e no caso de uma pluralidade de virtudes com a melhor e mais perfeita (ou completa)", e ter especificado suas características no livro I da *EN*, Aristóteles irá examinar em I 13, o último capítulo do primeiro livro, a virtude humana – um momento necessário e fundamental para explicitar da maneira mais evidente a definição de felicidade – a excelência da alma, que é o objeto de estudo do político, cuja finalidade básica é tornar o homem bom e honesto. Sendo a virtude humana

² *EN*.

uma excelência da alma, é necessário, para o político³, um certo conhecimento desta, da mesma maneira que o médico possui conhecimento do corpo.

Para isto é necessário proceder a uma divisão das partes da alma. A alma possui, conforme Aristóteles, duas partes: (i) uma parte racional (*logon ekhon*); e (ii) uma parte irracional (*alogon*)⁴. A (ii) parte irracional é ela mesma dupla: uma parte é comum a todos os seres vivos, isto é, a nutrição e o crescimento; e uma outra que participa de certo modo da razão, no sentido que ela participa do princípio racional, escutando-o, obedecendo-o, como se escuta e se obedece ao pai e aos amigos. A primeira parte da alma irracional é a alma *vegetativa*, a qual não possui nada em comum com o princípio racional e a segunda, já mencionada, é a parte *apetitiva*, ou *desejante*, a qual participa⁵ do princípio

³ O mínimo necessário para o tratamento deste assunto: não há necessidade de conhecer profundamente qualquer teoria a respeito da alma, como, por exemplo, se ela é una ou múltipla, ou qualquer coisa de semelhante. (JOACHIM, H. H. *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, p. 61).

⁴ Se elas são real ou logicamente distintas, separadas somente por definição, mas inseparáveis pela natureza, não têm nenhum interesse para tal estudo.

⁵ Segundo Irwin, no seu comentário aos § 15-18 do livro I 13, esta outra parte inclui desejos não racionais, sendo, contudo, capaz de seguir, ou não, a parte racional. Isto não significa dizer que a parte irracional é a única que tem desejos, pois a parte racional tem a *boulésis*, o desejo racional: os desejos da parte irracional são

racional, na medida em que sofre uma influência da alma racional por meio de admoestações, censuras e exortações.

Mas se a parte irracional, ela mesma dupla, participa, através da parte apetitiva, da razão, não a possuindo por si mesma, a (i) parte racional possui, por definição, o princípio racional. Esse princípio racional apresenta-se sob dois aspectos: no sentido de (a) possuir a razão e o exercício do pensamento; e (b) obedecer à razão. Esses dois aspectos acabam por desvelar os dois diferentes tipos de virtude, quer dizer, a virtude moral (a que obedece à razão), e a virtude intelectual (a que possui a razão e o exercício do pensamento).

Fazendo esta distinção, que tem sua origem na divisão da alma racional, Aristóteles pode começar a tratar na *Ethica Nicomachea* II da virtude moral.

* * *

Na *EN* II Aristóteles procede como de maneira habitual na elaboração da definição da virtude. Por proceder de maneira habitual, deve-se entender a compreensão que ele tem do que é verdadeiramente uma definição. Para definir um conceito é necessário estabelecer, antes de mais nada, a qual gênero ele pertence, para em seguida caracterizar a sua diferença específica. Mas o que é a

simplesmente desejos, pois falta a eles um elemento, o elemento racional, o desejo fundamental do bem.

virtude? Em 1105b 19ss, os três tipos de fenômenos que são engendrados⁶ na alma são indicados:

(i) as paixões;

(ii) as capacidades;

(iii) e as disposições.

Um desses fenômenos irá especificar o que é a virtude. Por (i) paixão, entende-se o apetite, a cólera, o temor, a audácia etc., ou seja, todas as inclinações que vêm em conjunto com o prazer e a dor; por (ii) capacidade, deve ser entendida a possibilidade que todo o homem possui de experimentar as paixões; e por (iii) disposições, a conduta boa ou má em face das paixões. Imediatamente são descartadas (i) e (ii), pois as virtudes e os vícios não podem ser identificados com as paixões, nem a capacidade de experimentar tais paixões tem seu princípio num processo de escolha deliberada⁷. Assim, se as

⁶ A este respeito ver, também, *Categorias* 8. Neste tratado Arsitóteles, quando fala da categoria da *qualidade* (*poiotês*) – e por qualidade ele entende a coisa “em função da qual coisas são ditas ser qualificadas de um certo modo” – ele opera no interior desta categoria uma subdivisão em quatro tipos: (a) o estado e a disposição; (b) as capacidades naturais e as incapacidades; (c) as qualidades afetivas e as afecções da alma; e (d) a figura e a forma.

⁷ Ver também 1139^a 22-23.

paixões e as capacidades devem ser descartadas como gênero da virtude, somente resta a afirmar que a virtude é uma disposição.

É uma disposição, mas uma disposição de que tipo?

“(...) toda virtude, para a coisa da qual é virtude, tem como efeito, ao mesmo tempo, colocar esta coisa em *bom* estado e lhe permitir *bem* executar sua obra própria (...) Se, então, se dá o mesmo em todos os casos, a excelência, a virtude do homem, será igualmente uma disposição pela qual um homem torna-se bom e pela qual também sua obra tornar-se-á boa”⁸.

A disposição em questão, que torna bom o homem e sua obra, deve ser a que leva o homem a agir para evitar o excesso e a falta, buscar o ‘meio’ nas ações, meio [mediedade] em relação a nós, não à coisa, pois “sentir estas emoções no momento oportuno, no caso e a respeito das pessoas que convêm, pelas razões e da maneira que é necessário, é ao mesmo tempo meio e excelência (*meson kai te ariston*)” (1106b 21-23). Desta forma, a virtude é uma espécie de mediedade, no sentido em que busca um ‘meio’, a saber, agir com mediedade diante das paixões.

⁸ EN 1106a 15-23.

Esta identificação da virtude com a mediedade, resulta evidente na definição clássica elaborada por Aristóteles em 1106b 36 – 1107^a 2:

“(...) a virtude é uma disposição de agir de uma maneira deliberada, consistindo em uma *mediedade* relativa a nós, a qual é racionalmente determinada, e como a determinaria o homem prudente”⁹.

Então, Aristóteles define a virtude como uma disposição (seu gênero) de agir segundo a mediedade (sua diferença específica), segundo sua idéia de definição.

Qual o real estatuto do conceito aristotélico de mediedade? Como compreendê-lo na sua plena significação e avaliar sua importância na elaboração da filosofia prática de Aristóteles. É um conceito necessário ou é possível prescindir dele?

Para começar a investigação sobre o estatuto da doutrina da mediedade em Aristóteles, é necessário avaliar o sentido da afirmação que está no centro desta definição de virtude moral e que parece ser imprescindível para que se possa estabelecer um entendimento claro da mesma, isto é, a afirmação de que a

⁹ *Estin ara he aretê hexis proairetikê, en mesotêti ousa têi pros hêmas, hôrismenêi logôi kai hôi an ho phronimos oriseien.*

virtude moral é uma mediedade *relativa a nós*. Uma especificação da expressão *pros hêmas* contribuirá de maneira fundamental para ressaltar a importância da tão vilipendiada doutrina da mediedade para a ética aristotélica.

II. O meio relativo a nós.

Após ter definido o gênero da virtude como sendo uma *hexis* (disposição), Aristóteles vai buscar estabelecer sua diferença específica na *EN* II 5, pois não basta defini-la simplesmente como uma disposição, já que se faz necessário, segundo Aristóteles, conhecer que tipo de disposição ela realmente é. Sabe-se que a virtude “leva a bom termo e desempenha bem a função daquilo de que é virtude”¹⁰, isto é, a virtude de um determinado órgão garante seu bom funcionamento, a realização plena de sua função. Este raciocínio aplica-se naturalmente a outros objetos, dentre eles o homem, pois é em consequência da virtude que ele se torna bom e bem desempenha sua função¹¹.

Estas considerações preliminares servem de preâmbulo para o real intuito deste texto, isto é, especificar a natureza da virtude, sua diferença específica. Mas um percurso deve ser seguido até que esta diferença específica seja explicitada. Neste percurso, Aristóteles apresentará o que é um dos

¹⁰ *EN* 1106^a 15-18.

¹¹ *EN* 1106^a 21-24.

aspectos mais importantes e ponto de divergência a respeito de seu significado real: a concepção de *relativo a nós* (*pros hêmas*).

A elaboração deste ponto principia deste modo:

“Em todo contínuo e divisível é possível tomar mais (*pleion*), menos (*ellaton*) e igual (*ison*), e isso conforme a própria coisa ou relativo a nós; o igual é um meio (*meson*) entre excesso e falta. Entendo por *meio da coisa* o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todas; por *meio relativo a nós*, o que não excede nem falta, mas isso *não é único nem o mesmo para todos*”¹².

Assim:

a. o *meio da coisa* é concebido em termos aritméticos, de maneira que se dois é pouco e dez é muito, seis expressa o meio proporcional entre dois e dez;

b. o *meio relativo a nós* é expresso de outro modo: entre duas minas e dez minas de alimentação, o treinador não prescreverá seis minas, na medida em que isto será demasiado ou demasiado pouco para determinado indivíduo¹³.

¹² EN 1106^a 26-32.

¹³ EN 1106^a 34- b5. Aristóteles exemplifica este ponto através do exemplo de Mílon e do neófito. Para Mílon será demasiado pouco, para o neófito será demasiado.

Portanto, todo aquele que conhece (*epistêmôn*) buscará evitar o excesso e a falta e buscar o *meio*, não da coisa, mas o *relativo a nós*:

“Se (...) toda ciência leva assim a bom termo a função, olhando o *meio* e a ele conduzindo as obras (de onde se costuma arrematar, dizendo das obras que estão bem feitas, que nada há a retirar ou a acrescentar, o excesso e a falta destruindo o bom estado, a mediedade o preservando), se, portanto, os bons artesãos trabalham, como dissemos, olhando-o, se a virtude – como também a natureza –, é mais precisa e melhor do que toda arte, ela terá a mira no *meio*”¹⁴.

A virtude moral, que diz respeito à ação e à emoção, por conseguinte, visa o meio, pois a ela concerne o excesso, a falta e o meio - o meio relativo a nós que fará parte da definição da mesma enquanto mediedade -, meio que será, sempre, objeto de louvor, enquanto o vício - o excesso e a falta - será objeto de reprovação.

A argumentação aristotélica parece bastante sedutora: a virtude visa o meio entre o excesso e a falta, e este meio não deve ser tomado de forma absoluta, como o *meio da coisa*, mas deve ser entendido enquanto um *meio*

¹⁴EN 1106b 8-16.

relativo a nós. Mas embora sedutora, a argumentação deixa uma pergunta insistente. O que significa o *nós* da expressão *pros hêmas*? O meio é relativo à espécie, às circunstâncias, ao caráter? Antes de buscar a resposta para tal pergunta, tentar-se-á determinar as razões que são levantadas para indicar uma ou outra chave interpretativa. Para isto serão apresentadas duas concepções distintas sobre o significado do *nós* no texto aristotélico.

II. 1 O meio relativo a nós: a relatividade do caráter.

Em 'Relativizing moral excellence in Aristotle', Stephen Leighton procura investigar em que consiste a afirmação aristotélica de que a virtude consiste numa mediedade *pros hêmas*, relativa a *nós*. O que seria este *nós*? Segundo ele, nada no que segue à definição da virtude propicia um real entendimento do que seria este *nós* e da força de tal relativização¹⁵.

Várias interpretações foram levadas a termo, podendo o *nós* especificar as diferentes circunstâncias em que a ação é efetuada, as diferenças de caráter ou, até mesmo, as diferenças de espécie. Não aceitando por si mesmas estas interpretações, Leighton proporá uma possibilidade de leitura que partirá de duas hipóteses:

- a. a ação virtuosa é relativa às circunstâncias, mas

¹⁵ "Relativizing moral excellence in Aristotle", p. 49.

b. isto não é suficiente, pois ele considera a natureza da virtude como dependente (ou relativa a) dos sujeitos envolvidos, “de um modo que sua virtude (excelência) é relativa a *quem nós somos*”¹⁶.

Retomando a passagem aristotélica em II 5, é ressaltado que dois são os meios em questão, um meio aritmético e outro relativo a nós, que não é nem demasiado, nem demasiado pouco, não sendo o único nem o mesmo para todos, ilustrado pelo exemplo que contrasta as necessidades de Mílon das de um neófito qualquer¹⁷. Suas necessidades serão distintas, mas ambos escolherão aquilo que é um meio relativo a cada um deles¹⁸, o que acarretará conseqüências

¹⁶ *Idem*, p. 50-51. Num artigo posterior, “The mean relative to us” (p. 68-69), Leighon explica este ponto adotando duas estratégias, uma (a) está baseada prioritariamente nas circunstâncias da ação, ou seja, toda e qualquer manifestação apropriada é relativa às circunstâncias em que o agente está envolvido. Ele denomina esta estratégia *relatividade da circunstância*; a outra (b) entende que o *relativo a nós* não se restringe apenas às circunstâncias, mas refere-se, também, ao caráter virtuoso, a *quem nós somos*, isto é, a identidade ética de alguém reside em *quem ela é*. Esta segunda estratégia é concebida enquanto *relatividade do caráter*. A estratégia (b) não elimina a estratégia (a), apenas vai além do simples apelo às circunstâncias particulares em que determinado indivíduo está inserido.

¹⁷ Cf. “The mean relative to us”, p. 74ss.

¹⁸ “Relativizing moral excellence in Aristotle”, p. 51. A diferença na escolha do meio deve, então, estar relacionada como as diferenças nos sujeitos, pois as diferenças nos

epistemológicas, observadas as diferenças entre os sujeitos, e ontológicas, na medida em que o meio não é o mesmo para todos, variando conforme seu sujeito¹⁹.

Embora o exemplo de Mílon seja elaborado em termos quantitativos²⁰, o aspecto quantitativo é secundário, pois na realidade Aristóteles teria em mente não o acento quantitativo, mas uma preocupação anterior sobre disposições de caráter. O exemplo quantitativo serviria de analogia para a disposição de caráter em função da necessidade de esclarecer coisas que são por si só obscuras em se utilizando o que é manifesto²¹. Logo, as disposições de caráter, como as escolhas, alcançam o meio relativo a nós, sem que este seja único e mesmo para

sujeitos implicarão diferenças para as escolhas do meio (“The mean relative to us”, p. 75).

¹⁹ “Relativizing moral excellence in Aristotle”, p. 52.

²⁰ A quantidade de alimento necessária para atender às necessidades básicas de Mílon. Obviamente, segundo Leighton, existem várias particularidades que devem ser levadas em consideração pelo treinador, em função de sua ‘sabedoria prática’. É necessário reconhecer a importância das circunstâncias, ou seja, elas não devem ser desconsideradas, mas esta relatividade das circunstâncias, como já mencionada, não despreza a relatividade do caráter, que a complementa (“The mean relative to us”, p. 74-75). Não bastam as particularidades de uma situação, pois a argumentação do capítulo 5 do livro II seria toda ela concernente à disposição do caráter. Isto mostraria que o que é relativo a nós, é relativo a quem nós somos (p. 76).

²¹ Leighton cita *EN* 1104^a 13-14.

todos. O complemento do argumento (sem que seja o único nem o mesmo para todos), parece mais problemático²². Mas é importante ressaltar que o meio relativo a nós se dá no seio do gênero humano e é exatamente no interior do gênero humano que a mediedade em questão não é a mesma para todos: “ele [Aristóteles] indica que diferenças entre pessoas podem exibir diferenças de virtudes (excelências)”²³. Desta maneira, embora haja uma alusão à espécie, o *nós* não deve ser concebido *qua* espécies, mas em termos de diferenciação entre virtudes propriamente humanas.

Um problema emerge desta hipótese, pois se é possível descartar uma concepção do *nós* como conectado à espécie, é também razoável deduzir que as diferenças nas virtudes, ou excelências, implica num tipo de relativismo individual “no qual cada um tem sua própria virtude (excelência)”²⁴. Leighton tenta afastar tal inconveniente tendo como paradigma Mílon.

No caso deste exemplo, Aristóteles não estaria comprometido com indivíduos, na medida em que opõe Mílon ao neófito em outros termos, entre o que possui experiência e o que ainda está nos primeiros momentos de sua carreira atlética. Se o contraste é estabelecido a partir da mediedade *pros hêmas*,

²² Leighton, “Relativizing moral excellence in Aristotle”, p. 52.

²³ *Idem*.

²⁴ *Idem*. Cf. também “The mean relative to us”, p. 71.

este relativo a nós não comporta uma concepção baseada numa virtude relativa a *cada um de nós*, mas sim aponta ao fato de que tanto Mílon quanto o neófito devem ser compreendidos como “membros de uma comunidade”,

“Agrupados por suas capacidades (Mílon versus outros), suas atividades (luta versus corrida), e seu estágio ou nível de participação (neófito versus Mílon). É nestes termos que temos de entender que o meio não é não é único nem o mesmo para todos”²⁵.

Assim, a mediedade deve ser estabelecida levando em consideração as capacidades, atividades e estágios de desenvolvimento de determinado indivíduo. Uma vez assim compreendida, será aceitável afirmar que diferindo as capacidades, atividades e estágios de desenvolvimento, diferirá também o meio e, em conseqüência, a excelência, isto é, a virtude²⁶. Tal concepção é

²⁵ “Relativizing moral excellence in Aristotle”, p. 53. Segundo Leighton, o exemplo de Mílon, central na análise aristotélica, não ressalta as circunstâncias inerentes a ele, pois, na realidade, ele somente faz menção a este, “onde parece claro que é *este* agente, com sua *natureza*, que faz a diferença para o que conta como a escolha proporcionada” (“The mean relative to us”, p. 75).

²⁶ “Relativizing moral excellence in Aristotle”, p. 53. A distinção operada por Aristóteles entre o magnífico e o liberal, segundo Leighton, especificam as diferenças entre “quem nós somos”, isto é, diferenciando grupos de modo que alguns membros são liberais, outros magníficos. O magnífico, neste caso, é liberal,

nomeada por Leighton como “attribute relativism” (AR)²⁷. O AR pode ser visto como um passo além da concepção baseada na espécie, já que estabelece limites no interior de uma classe biológica, o gênero humano, mas não se restringe a isto. As espécies funcionam como parâmetros de demarcação, mas no seu interior são admitidas distinções no que tange à determinação do meio, afastando qualquer hipótese referente a um relativismo individual, e baseando-se primordialmente, no que concerne à virtude, nas diferenças existentes entre capacidades, atividades e estágios de desenvolvimento:

“AR (uma teoria ontológica) requer os correspondentes procedimentos ontológicos, pois não é somente que o meio não é único nem o mesmo para todos, e que as diferenças são colocadas em

embora o contrário não seja o caso em função das posses disponíveis: esta diferença funciona em termos de “capacidade” [econômica], atividade e estágio de participação (p. 61-62). Isto implica que diferenças no caráter implicam diferenças de caráter virtuoso. Leighton reconhece que aqui as diferenças no que concerne ao “nós” são elaboradas em termos de diferenças de virtude, não diferenças no interior da virtude, mas ele afirma encontrar tal distinção no interior da virtude mesmo no caso das virtudes supracitadas, pois tudo dependeria das diferenças quanto ao interesse, à posição social, aos recursos, preocupações e papéis desempenhados na vida de outros, sendo que desta forma haveria diferenças relativas ao “nós” e diferenças no interior da virtude”. O mesmo dar-se-ia com a liberalidade (p. 62-63).

²⁷ *Idem*, p. 54.

termos de atividades, capacidade e estágios de desenvolvimento, mas também que a determinação do meio se dá em termos destas mesmas atividades, capacidades e estágios de desenvolvimento”²⁸.

Segundo Leighton, isto mostra que não se deve ater-se somente às circunstâncias²⁹, mas também a *quem nós somos*, Demócrito ou Epicuro, Cartola ou Bono Vox etc. A virtude (excelência) não é a mesma para todos, pois a natureza mesma da virtude deve ser formatada em termos de *quem nós somos*, pois “diferentes associações e atividades, diferentes capacidades e estágios de desenvolvimento determinam diferentes grupos de *nós*, e diferença no interior da mesma virtude – todas as quais podem realizar plenamente o meio (...) nosso meio depende de *quem nós somos*”³⁰.

²⁸ *Idem*, p. 55.

²⁹ Segundo Leighton, as diferenças nas respostas emocionais apropriadas e escolhas não surgem porque nossas circunstâncias são diferentes, mas em função de que *nós* somos diferentes (“The mean relative to us”, p. 71). A identidade ética de um indivíduo não deve ser entendida como uma circunstância do agente, mas o agente ele mesmo (p. 77, n. 12)

³⁰ *Idem*, p. 66. Para Leighton, segundo a *EN*, nossa identidade moral é relativa a *quem nós somos* (“The mean relative to us”, p. 78).

II. 2 O meio relativo a nós como seres humanos.

Um outro entendimento a respeito do *meio relativo a nós* é o de Lesley Brown, “What is “the mean relative to us” in Aristotle’s Ethics?”. Neste artigo, Brown sustenta que as concepções apresentadas sobre o *meio relativo a nós* não têm conseguido captar o real significado da expressão que, conjuntamente com a afirmação de que o mesmo não é único nem o mesmo para todos e o exemplo de Mílon, serviria, equivocadamente, para estabelecer que o *relativo a nós* corresponderia a dizer relativo ao agente individual, e “de um modo ou de outro, *êthikê arete* é relativa ao agente (*agent-relative*), e pode ser diferente para você do que é para mim”³¹. A posição de Brown é bem outra, ou seja, *relativo a nós* é o que é *relativo a nós como seres humanos*, sendo que, desta forma, ela traz consigo uma noção normativa³². Esta noção normativa estaria conectada às necessidades e propósitos da natureza humana, pressupondo um determinado “tipo de habilidade e juízo”³³.

³¹ “What is “the mean relative to us” in Aristotle’s Ethics?”, p. 77.

³² *Idem*, p. 78.

³³ *Idem*.

Brown começa sua análise da *EN* a partir da passagem 1106^a 26-32³⁴, onde Aristóteles faz a distinção entre o que é relativo ao objeto e o que é relativo a nós. Para que o verdadeiro intuito de Aristóteles possa ser explicado é necessário observar de que do mesmo modo que se pode encontrar um duplo significado no que concerne a *ison*, igual, o qual pode ser entendido descritivamente (igual) ou normativamente (justo ou correto), é possível também fazer uma “distinção entre dois tipos de *meson* (...) uma noção não-normativa e uma noção normativa”³⁵. O *meson* no objeto deve ser comparado com o *ison* na sua faceta de igual (noção não normativa), enquanto a comparação do *meson* que se encontra entre o demasiado e o demasiado pouco encontra o seu correlato no *ison* compreendido enquanto justo ou correto (noção

³⁴ *Ev tanti dê sunekhei kai diairetôi esti labein to men pleion to d' ellaton do d' ison, kai tauta ê kat' auto to pragma ê pros hêmas. To d' ison meson ti huperbolês kai elleipseôs. Lego de tou pragmatos meson to ison apkhou af' ekaterou tôn arkôn, hoper estin hen kai to auto pasin, pros hêmas de ho mete pleonazei mete elleipei.*

³⁵ *Idem*, p. 79. A mesma construção apareceria, de acordo com Brown, na *EE* 1220b 21-30. A diferença (juntamente com a expressão *pros allêla* no lugar de *kat' auto to pragma*), favorável à *EE*, é que na passagem não está presente a frase “não é único nem o mesmo para todos”, quando há a menção *ao meio relativo a nós*. Ali surge o que parece ser mais importante, ou seja, que o *meio relativo a nós é o melhor* e é como o conhecimento e o princípio racional prescreve (p. 88).

normativa). O *meson* normativo³⁶, que especifica o “ponto correto e apropriado” não é o mesmo para todos³⁷.

Esta noção normativa vem mostrar que dificilmente a virtude moral pode diferir tendo em vista diferentes agentes, sua própria definição mostraria o contrário, especialmente o papel desempenhado pelo *phronimos*, na medida em que a virtude moral é manifestada pelo modo de sentir e agir em dada situação, do mesmo modo que o prudente sentiria ou agiria, pois não seria coerente que a virtude moral fosse relativa tanto ao agente quanto à situação³⁸.

³⁶ Este *meson* normativo aparece quando Aristóteles menciona que as ações e emoções devem ser efetivadas “quando se deve, sobre o que se deve, para quem se deve, porque se deve etc.” (p. 80)

³⁷ *Idem*, p. 79-80.

³⁸ Brown afirma não encontrar no corpus ético de Aristóteles qualquer referência quanto a uma possível multiplicidade no interior de cada virtude particular, o que faria com que esta fosse diferente para diferentes tipos de indivíduos (p. 81). Sobre os distintos modos que a virtude moral poderia variar ver p. 81-86. Brown examina quatro possibilidades: (i) o meio varia de acordo com o estágio de progresso moral do indivíduo; (ii) o meio varia de acordo com a suscetibilidade do indivíduo às paixões; (iii) o meio varia de acordo com a estação/posição do indivíduo na vida; e (iv) o meio varia de acordo com as crenças individuais. Brown rejeita as três primeiras possibilidades e aceita a última, embora não como um exemplo da relatividade do agente. Existem características próprias ao agente que seriam relevantes para estabelecer uma resposta excelente em dada situação, mas estas características são

A negação de Brown da tese da relatividade do agente pretende encontrar mais evidências na passagem que termina com o exemplo de Mílon e o papel desempenhado pelo treinador do mesmo³⁹. Segundo a autora, este último aparece como o responsável pela consecução do *meson* normativo (que pode variar conforme a situação). É o treinador, e não Mílon ou o neófito, que é comparado com o agente moral⁴⁰ a partir da afirmação de Aristóteles de que todo indivíduo versado em matéria científica deve evitar o excesso e a falta e buscar o meio. Mílon e o neófito são os objetos sobre os quais o treinador⁴¹ exerce seu juízo no sentido de afastar, seja Mílon ou o neófito, dos extremos representados pelo excesso e pela falta e atingir o meio. Do mesmo modo, isto

parte das variadas situações que merecem diferentes respostas, mas o meio não é relativo aos agentes para além das situações (p. 86).

³⁹ A passagem em questão é EN 1106^a 33-b7.

⁴⁰ Brown, *op. cit.*, p. 87.

⁴¹ Este exemplo e os exemplos correlatos na navegação, construção, medicina etc., não atuariam com uma rigorosa precisão, mas possuiriam o auxílio da experiência e do juízo na aplicação de qualquer princípio, sempre tendo em vista a natureza propriamente humana e os interesses, necessidades e propósitos que a acompanham (p. 89).

ocorre seja com o treinador, com o médico⁴² ou com o construtor que possuem a perícia, a habilidade, o juízo para evitar o excesso e a falta:

“E quando a *êthikê aretê* é comparada a estes, nós não temos razão para pensar que a ação apropriada varia mais com o agente moral do que a dieta apropriada com o treinador ou o correto tratamento médico com o médico”⁴³.

Neste caso, “a melhor dieta variará de acordo com o recipiente, ao físico requerido e ao propósito pelo qual é referido, mas não deverá variar de acordo com o nutricionista”⁴⁴. Desta forma, como na *EE*⁴⁵, o meio *pros hêmas* é

⁴² Posição bastante afastada daquela de Leighton, pois este ressalta que analogias recorrentes em Aristóteles no caso da virtude, tais com medicina e saúde, indicariam diferenças em termos de atividades, capacidades e estágios de desenvolvimento entre os membros agrupados por suas atividades, capacidades e estágios de desenvolvimento, onde o “nós” refere-se a cada grupo, onde o meio não é único nem o mesmo para todos (p. 58).

⁴³ *Idem*, p. 87.

⁴⁴ *Idem*, p. 88.

⁴⁵ Ver nota 26, acima. A passagem integral (1220b 21-30): “(...) nós devemos notar que em todo contínuo divisível há excesso, falta e um meio, e estes são relativos a cada outro (*pros allêla*) e relativo a nós; na ginástica, por exemplo, medicina, construção, navegação e em qualquer ação, se científica ou não científica, técnica ou não técnica. Pois o movimento é contínuo e ação é movimento (*he de praxis kinêsis*) (...) Em todos os casos o meio relativo a nós é o melhor; pois é como o conhecimento (*epistêmê*) e o

comparado ao que é perseguido por uma série de técnicas, e especificado em termos do que é melhor em todas as coisas, pois ele busca o meio entre o demasiado e o demasiado pouco, contendo assim uma noção normativa, não podendo ser compreendido sem que se faça referência às necessidades e propósitos propriamente humanos⁴⁶.

Esta argumentação do meio relativo a nós como relativo a nós como seres humanos pode ser confirmado em outros momentos do corpus aristotélico. Brown tenta mostrar que em outras passagens das obras de Aristóteles existem expressões que permitem entender o relativo a nós como relativo aos seres humanos. As expressões e passagens são estas:

- a. o *hyper hêmas* da EN⁴⁷;
- b. a existência de temores que estão além de nós⁴⁸;
- c. *pros hêmas* normalmente refere-se ao ponto de vista humano⁴⁹.

princípio racional prescreve. E, em todos os casos, produz também a melhor disposição (*hexin*).

⁴⁶ *Idem*, p. 88.

⁴⁷ EN 1145^a 19; 1113b 5-19.

⁴⁸ EE 1229b 18-21.

⁴⁹ *Física* 205b 34; 208b 14; 212^a 22; *De Caelo* 285^a 2.

Estes exemplos e as passagens citadas mostrariam a existência de um bom número de ocorrências que conectam *relativo a nós* a *relativo aos seres humanos*, seus propósitos e necessidades, supondo distintas ações em situações diversas. Deste modo, a tese que sustentaria ser o relativo a nós ser relativo a agentes morais individuais não faria sentido.

II. 3 O meio relativo a nós: caráter e circunstâncias.

Seria possível resumir as posições, no que concerne ao *relativo a nós*, de Leighton e Brown do seguinte modo:

- a. em Leighton o meio relativo a nós diz respeito às atividades e capacidades do indivíduo, a quem nós somos, pressupondo uma relatividade do caráter (*attribute relativism*) que inclui a relatividade das circunstâncias. No exemplo de Mílon, este é o análogo do agente moral. Tal concepção permitiria sustentar que diferenças entre indivíduos possibilitam exibir diferenças de virtudes. Neste contexto é que o meio não é único nem o mesmo para todos;
- b. em Brown, o relativo a nós significa relativo aos seres humanos, suas necessidades e propósitos. No caso de Mílon, o análogo do agente moral não é o atleta, mas o treinador. Para confirmar seu ponto, Brown faz também alusão a determinadas passagens do *corpus* aristotélico onde relativo a nós, *pros hêmas*, é relativo aos seres humanos.

Faz-se necessário, então, investigar se a *EN II* e as passagens aristotélicas suplementares dão razão às argumentações apresentadas. Para isto, é importante começar pelo exemplo de Mílon:

“O meio termo relativamente a nós não deve ser concebido assim: com efeito, se a alguém engolir dez minas de peso é muito e duas é pouco, o treinador não prescreverá seis minas, pois isto talvez seja pouco ou muito para quem as receberá: para Mílon será pouco, para o principiante nos exercícios será muito. O mesmo para a corrida e a luta. Deste modo, todo conhecedor evita o excesso e a falta e busca o meio termo e o toma, não o meio termo da coisa, mas o relativamente a nós”⁵⁰.

O caso de Mílon é exemplar no sentido de elaborar uma concepção convincente a respeito de que tipo de relatividade pode ser sustentada. De um lado, uma relatividade do caráter, levando em consideração as capacidades e atividades do agente; de outro, a relatividade do que é próprio aos seres humanos enquanto humanos, suas necessidades e propósitos. Isto tem de pressupor uma tomada de posição no que concerne ao análogo do agente moral, Mílon ou o treinador. Qualquer das duas alternativas exclui tanto uma

⁵⁰ 1106^a 36 – b 5.

relatividade do agente, quanto uma relatividade das circunstâncias. O que se proporá aqui não está em conformidade com as teses de Leighton e Brown:

a. se uma relatividade do caráter não pode ser afastada, ela deve ser tomada de modo diverso do que faz Leighton, bem como não se pode aceitar, ao menos como aristotélica, a possibilidade de diferenças de virtude;

b. se uma alusão à relatividade aos seres humanos pode ser considerada, ela deve sê-lo apenas de modo incidental, como referência demarcatória, na medida em que o texto aristotélico deixa transparecer uma outra solução. As indicações de Brown do *relativo a nós* em outras obras não éticas de Aristóteles antes de confirmar sua tese, salientam esta característica demarcatória;

c. mesmo que não pareça razoável, uma relatividade do agente pode ser perfeitamente, num primeiro momento, aceitável, embora o contexto geral da *EN* mostre que tal relatividade é devedora de uma outra espécie de relatividade. Isto é o que transparece e uma leitura atenta de II 9;

d. o conflito entre Mílon e o treinador como análogos do agente moral não parece ser o ponto fulcral da questão, pois é possível entender que tanto um como outro podem ser compreendidos enquanto expressando uma concepção de relatividade distinta das demais;

e. esta relatividade pode ser expressa do seguinte modo: *relativo a nós* significa *relativo às circunstâncias em que está inserido o agente*. A resposta do

agente diante destas circunstâncias supõe uma determinada disposição de caráter - não de suas atividades e capacidades – em responder de modo conveniente as demandas da situação, em função de sua indeterminação.

Bem, de qualquer maneira é imprescindível retomar a citação da passagem referente a Mílon para tentar indicar um modo aceitável de especificar o significado de relativo a nós na *EN II 5*.

Três personagens afloram da passagem: o treinador, Mílon, e o neófito. O treinador deve levar em consideração as condições de Mílon e do neófito para prescrever a nutrição adequada a cada um deles no intuito de fazê-los alcançar, dentro de suas particularidades, a melhor *performance* enquanto atletas. Pelas interpretações anteriores são desconsideradas a relatividade em termos de agente e de circunstâncias, e privilegiadas as atividades, capacidades e estágios de desenvolvimento de Mílon e do neófito, quem eles *são*, ou o papel desempenhado pelo treinador, o que conhece, no sentido de prescrever, tal qual a razão, o que é melhor para cada um, já que este tem por objetivo um *meson* normativo relativo às necessidades e propósitos de Mílon e do neófito, na medida em que são seres humanos. Variará o recipiente, em conformidade com o estado físico requerido e seu propósito, como já mencionado: variará a dieta, mas esta não variará com o nutricionista, o treinador, que terá sempre em

mente, por possuir experiência e juízo, como finalidade, sempre algo referente à natureza humana em termos de necessidades, propósitos, interesses.

Assim entendida, parece que a questão fica restrita entre uma relatividade de caráter e uma relatividade a “nós” enquanto seres humanos. O problema fundamental é que, em última análise, no exemplo de Mílon, as particularidades é que assumem o relevo preponderante na análise da quantidade de alimentação que os atletas receberão para executar de modo adequado sua função: são as circunstâncias de cada um que determinarão de que modo o treinador deve estabelecer sua dieta. Várias coisas serão levadas em conta, por exemplo, a idade, o histórico de treinamento, o peso atual, a estatura, o tempo que falta para a competição, ou seja, todas as condições necessárias para que eles desempenhem sua atividade de modo correto e obtenham sucesso quando se fará necessário competir. Todos os fatores acima relatados devem ser tomados, isto é, todas as circunstâncias plausíveis devem ser determinadas. O treinador assim o fará, mas mesmo assim a indeterminação terá lugar: as intempéries que assolam o local no dia dos jogos, ou a intensidade do sol na ausência de tais intempéries, o estado do terreno, a animosidade da platéia local que tentará desestabilizar o adversário do atleta que lhes é simpático e, especialmente, a disposição do nosso Mílon.

Logo, estes dois personagens, o treinador e Mílon, podem ser entendidos como complementares na construção da figura do agente moral, da mesma maneira em que o virtuoso obedece às prescrições da razão quando está inscrito em determinada situação à qual deve responder com correção. A analogia refere-se a ambos e não a um deles, excluindo o outro.

A questão não parece estar pautada pelas atividades, capacidades e estágios de desenvolvimento de determinados grupos que mostrariam uma diferença de virtude e, mais, uma diferença no interior da virtude, como sustenta a concepção da relatividade do caráter. O caráter decerto não estará ausente, melhor dizendo, a disposição de caráter não estará ausente, e a *EN II* é o exemplo perfeito disto, na medida em que a virtude moral uma vez adquirida pelo hábito, tendo com referência a ação do virtuoso, pela indicação de agir do mesmo modo que o justo ou o temperante faria, ou de forma geral o virtuoso, responderá, atendendo às prescrições da razão, adequadamente, convenientemente, às demandas da situação⁵¹. Logo, qualquer assertiva que sustente uma diferença no interior da virtude não é razoável, porque o que aparece de

⁵¹ Em 1114^a 3-10, Aristóteles deixa claro que é pelo exercício das ações particulares que os indivíduos adquirem um caráter igual ao delas. O que se recusa a reconhecer tal argumento, isto é, que ao exercício das ações particulares se devem as disposições de caráter, não passa de um néscio.

modo evidente da leitura do texto aristotélico, seja no livro II da *EN* ou na apresentação das virtudes particulares em III e IV⁵², não é, de modo algum, uma argumentação que permita tal entendimento. O que o contexto ressalta é a necessidade, para a consecução de uma ação virtuosa, é o modo correto de comportar-se diante das circunstâncias, buscando uma mediedade (*mesotês*) entre o excesso e a falta. A realização da ação correta, nas circunstâncias dadas, caracteriza a virtude, não havendo diferenças no seu interior, mas modos corretos, virtuosos de agir diante das particularidades enfrentadas. É neste âmbito que se faz apelo à [reta] razão, bem como à experiência⁵³, ao juízo e à percepção⁵⁴, embora a experiência como “auxiliar” da prudência apareça no livro VI⁵⁵.

Brown ao mencionar 1106b 5, onde há a afirmação de que todo conhecedor (ela utiliza *expert* científico) deve evitar o excesso e a falta e buscar

⁵² Retornaremos a este ponto no capítulo III, na análise das virtudes da coragem e da temperança.

⁵³ Ver SHERMAN, N. *The fabric of character*, p. 43.

⁵⁴ Cf. *EN* 1109b 22-23; 1126b 3-4. Nestas passagens, Aristóteles está observando que, por vezes, não é repreensível desviar um pouco do meio, na medida em que é difícil atingi-lo, sobretudo em se tratando dos *casos particulares*. Por isto, é necessário fazer uso da percepção (*aisthêsis*) e do juízo (*krisis*).

⁵⁵ 1142^a 14-16.

escolher o meio, e tentar elucidar o contexto de ciência e *expert* científico, remete imediatamente ao treinador, aquele que conhece o que fazer para evitar o excesso e a falta e atingir o meio, ressalta o fato de que ele deve possuir, como os exemplos similares, experiência e juízo. O juízo é sempre associado, como foi visto, junto à percepção, e à experiência (*empeiria*), já no âmbito do livro VI, com a *phronêsis* e com a *aisthêsis*. Então, é razoável admitir que Mílon e o treinador autocomplementam-se:

a. de um lado existe o treinador, o conhecedor (*epistemôn*), que possui, tomado genericamente, o conhecimento que evita o excesso e a falta e objetiva o meio;

b. e Mílon, o atleta que deve seguir as prescrições do treinador.

Somados, representam o agente moral que age virtuosamente, do modo correto⁵⁶, ao seguir as prescrições da reta razão diante das circunstâncias

⁵⁶ Talvez não seja excessivo afirmar que o *agir de modo correto* não é uma dentre as circunstâncias, mas o que expressa em si mesmo as circunstâncias como tal. Agir de modo correto é agir levando em consideração tudo que envolve dada ação. Isto transparece em 1120^a 23-26, onde Aristóteles, descrevendo o liberal, afirma, mais particularmente em 24-26: *kai ho eleutherios oun dosei tou kalou heneka kai orthôs. Ois gar dei kai hosa kai hote, kai talla hosa hepetai têi orthêi dosei*. O *kai* funciona no início da segunda frase como *isto é*: o liberal (...) dará de modo correto, *isto é*, para as pessoas corretas, a quantidade correta, no tempo correto, e todas as outras exigências que acompanham o dom correto.

particulares atinentes. As particularidades⁵⁷ demandam experiência e percepção de sua relevância moral. Entendida assim a passagem, o meio é relativo a nós, quer dizer, *às nossas circunstâncias*, mas não só, pois pressupõe necessariamente uma *disposição firme de caráter* associada à obediência às determinações da razão. A idéia de um *meson* normativo, relacionado à natureza humana, suas necessidades e propósitos funciona apenas em termos demarcatórios, gerais, pois é no interior deste espaço demarcatório que a virtude é efetivada, em situação.

É importante fazer uma observação. Se há uma tomada de posição no que tange a *relativo a nós* como relativo às circunstâncias tendo como condição uma disposição firme de caráter e uma rejeição às concepções de uma relatividade do caráter e de um meio relativo aos seres humanos, nada foi dito em relação à possibilidade de entender este meio como relativo ao agente, a chamada relatividade do agente. Leighton e Brown rejeitaram este tipo de relatividade de forma peremptória. Haveria alguma passagem na EN que desse a entender que esta relatividade teria lugar quando da indagação do meio *pros hêmas?*

⁵⁷ “Saber como discernir os particulares (...) é um marco da virtude” (SHERMAN, *op. cit.*, p. 4), na medida em que a razão prática concerne à discriminação das circunstâncias particulares (p. 13).

Na *EN II* 9⁵⁸, ao afirmar a dificuldade de atingir o meio, Aristóteles observa que para tal é necessário afastar-se do que lhe é mais contrário, pois dos dois extremos, um deles pode induzir mais à falta que o outro. Por conseguinte, é imprescindível que se escolha o menor dos males. E acrescenta:

“Devemos, porém, ficar atentos aos erros para os quais nós nos inclinamos mais facilmente, pois alguns tendem para uns e outros, para outros; os descobriremos mediante a observação do prazer ou do sofrimento que experimentamos: isto feito, devemos nos dirigir resolutamente para o extremo oposto, pois chegaremos à situação intermediária afastando-nos tanto quanto possível do erro, como se faz para acertar a madeira empenada.

Em tudo devemos precaver-nos, principalmente contra o que é agradável e contra o prazer: de fato, não somos juízes imparciais neste campo, e devemos experimentar o mesmo sentimento que os anciãos provaram nos olhares de Helena, e repetir em todos os casos suas palavras. Assim, afugentado o

⁵⁸ 1109b 30-36.

prazer, erraremos menos. Para dizer sucintamente, se fizermos isto poderemos colher mais o meio termo”⁵⁹.

Ora, parece claro que a passagem aponta para o fato de que o agente deve buscar o afastamento daqueles erros aos quais está mais suscetível de incorrer, aos quais está mais “naturalmente” inclinado⁶⁰. Para tal, ele deve ir na direção do outro extremo, pois desta forma ele atingirá o meio, já que se afastará do extremo em relação ao qual ele mais pende, não sucumbindo ao que lhe causa maior prazer ou sentimento aprazível de modo que ele estará menos sujeito a falhar.

A passagem está toda centrada no agente, sem mencionar qualquer tipo de relatividade do caráter ou relatividade da natureza humana. Ao contrário, se se tem em mente a expressão relativo a nós neste contexto, ela não indica qualquer relevância para as atividades, capacidades e estágios de desenvolvimento do agente, nem qualquer concepção normativa do *meson* concernida com as necessidades e propósitos dos seres humanos: *relativo a nós* significa simplesmente *relativo ao agente*, às suas inclinações, enquanto outros possuem as deles. São os agentes tomados isoladamente diante dos seus

⁵⁹ EN 1109b 1-12.

⁶⁰ Cf. MMI, IX.

prazeres e do que lhes é agradável. Cada agente deve evitar sucumbir diante disto, buscando o extremo oposto, única maneira de efetivar o meio. E isto é elaborado negativamente a partir do extremo mais sedutor ao indivíduo.

Talvez a única explicação plausível para a relatividade do agente, que parece evidente nesta passagem em II 9, é que ela está inserida num capítulo onde as particularidades da situação, suas circunstâncias, estão postas desde o início, como atesta a seguinte passagem, aliás recorrente na EN:

“assim também, é para todos e fácil o encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro, mas não é para todos nem fácil o *a quem, quanto, quando, em vista do que e como* fazer. Por esta razão, o bem agir é raro, louvado e belo”⁶¹.

A referência às particularidades também aparecem em 1109b 14, numa nova referência sobre a tarefa espinhosa que é realizar o meio: “Mas a tarefa é sem dúvida difícil, e principalmente nos casos particulares”. A relatividade do agente está inserida no processo se compreendemos que o relativo a nós implica relativo às nossas circunstâncias⁶², tanto externas - aquelas em que o agente está inserido - quanto internas, ou seja, suas disposições “naturais”. Somente desta

⁶¹ EN 1109^a 26-30.

⁶² Antes de decidir como agir é necessário observar a situação (SHERMAN, *op. cit.*, p. 29) e perceber as circunstâncias relevantes para o fim (p. 33).

forma a passagem anterior faz sentido. E isto é corroborado por 1122^a 25-26, no momento onde Aristóteles discorre sobre a virtude da magnificência: *to prepon dê pros auton, kai en hôi kai peri hô* (por conseguinte, a despesa conveniente é relativa ao agente, à situação e ao objeto em causa).

Sendo assim, o relativo a nós entendido como relativo às circunstâncias⁶³, aliadas à disposição de caráter, parece melhor captar a intenção aristotélica. É nestas condições que se pode afirmar que o meio não é único nem o mesmo para todos⁶⁴.

Finalizando, deve ser apresentada a complementação da argumentação de Brown a favor do relativo a nós como relativo a nós como seres humanos. Para isto ela fez alusão a passagens da *EN*, da *EE*, da *Física* e do *De Caelo*. Elas serão apresentadas a bem de observar sua adequação ou não para sustentar seu ponto:

(1) *EN* 1145^a 19: “[o contrário à bestialidade] é mais apropriadamente chamada virtude superior a nós, divina, um tipo de virtude heróica”;

(2) *EE* 1229b 18-21: “é necessário, com efeito, que alguns perigos parecem temíveis a todo homem e o incomodam, pois nada impede que, da mesma

⁶³ Cf. *EN* 1114b 31- 1115^a 2; 1126b 25-27.

⁶⁴ *EN* 1106b 5: *omoiôs epi dromou kai palês*.

forma que o calor e o frio e algumas das outras forças nos ultrapassem, nós e nossas disposições do corpo humano, alguns sofrimentos morais o façam também”;

(3) *Física* 205b 32-34: “Além do mais, todo corpo sensível está num lugar, e as espécies e diferenças do lugar são o alto, o baixo, o anterior, o posterior, a direita e a esquerda, e estas espécies são determinadas não somente em relação a nós, e em função de sua posição, mas também no todo [universo] ele mesmo”;

(4) *Física* 208b 14-15: “Ora, tais direções, o alto, o baixo, a direita, a esquerda, não existem somente em relação a nós (...)”;

(5) *Física* 212^a 21: “E por esta razão o meio do céu e a extremidade da sua rotação relativa a nós (...)”

(6) *De Caelo* 285^a 2: “É verdade que nós falamos do acima e do abaixo, direita e esquerda, nestes corpos relativamente a nós mesmos”.

As passagens acima citadas não possuem a força suficiente para fazer valer a tese de Brown, e tudo indica que devam ser rejeitadas em conjunto. Não é imprescindível estender-se demasiado, pois elas carecem de consistência para afirmar que na expressão *relativo a nós*, o nós seja entendido como nós *qua* seres humanos:

(1) a apresentação de uma virtude supra-humana, não desenvolvida por Aristóteles, apenas salienta que esta mostra uma “perfeição” superior à virtude

propriamente humana. Quando Aristóteles fala da virtude como consistindo numa mediedade relativa a nós, obviamente entende que ela seja relativa a nós seres humanos enquanto os únicos seres capazes de levar uma vida em conformidade com a virtude, mas isto tem um sentido simplesmente demarcatório;

(2) a existência de temores que nos ultrapassam, que estejam além de nossas forças, é uma experiência psicológica não desprezível, pois existem variados temores que são próprios do homem enquanto animal, que não dá conta, o mais das vezes, da morte, da doença, do sofrimento etc. Daí retirar conseqüências a respeito do *pros hêmas* no que concerne à mediedade não parece de todo razoável;

(3) (4), (5), (6) fazem parte de um mesmo grupo: alto e baixo, anterior e posterior, direita e esquerda etc. Que todos estes pares suponham um referente, não há problema algum. Mas não supõem apenas um referente, nós, os seres humanos, até porque (3) e (4), por exemplo, mostram que estes pares não são determinados somente em referência a nós, mas no universo inteiro. O alto e o baixo, a direita a esquerda, referem-se a nós, mas também a um belo panda chinês, mesmo que ele não tenha consciência disto.

Portanto, as passagens não sugerem que o relativo a nós sustente certa concepção relacionada à natureza humana suas necessidades e propósitos.

III. O sentido da doutrina da mediedade.

III. 1 Uma concepção quantitativa.

Em dois momentos distintos⁶⁵, J. O. Urmson analisa a excelência de caráter, ou seja, a virtude moral, virtude especificada como mediedade, apresentando uma tese que tem suscitado controvérsia, mas que apresenta uma interessante e bem argumentada concepção sobre a doutrina aristotélica da mediedade. Começaremos por expor a tese de Urmson para, após, apresentar um contraponto desenvolvido de maneira bastante obstinada através de um artigo especialmente escrito por R. Hursthouse⁶⁶ com o intuito especial de demonstrar a impertinência da análise de Urmson. Feito isto, iremos ao texto aristotélico para cotejar com as teses aristotélicas e observar se há um fundamento real no que tange às concepções dos autores supracitados.

⁶⁵ No livro *Aristotle's ethics* e no artigo "Aristotle's doctrine of the mean".

⁶⁶ "A false doctrine of the mean".

Urmson começa sua análise da virtude moral [excelência de caráter]⁶⁷ indicando como ela, para Aristóteles, é adquirida, ou seja, por treinamento. Ele utiliza 'treinamento' pelo fato de não concordar com as traduções correntes que designam *ethos* por hábito, na medida em que a excelência de caráter não é uma simples questão de hábito (conforme algumas traduções deixam transparecer), ela tem de ser desenvolvida, já que supõe o fato de que os indivíduos devem ter nascido "com as capacidades relevantes" no sentido de adquirir virtudes, sejam elas morais ou intelectuais⁶⁸. No que se refere à aquisição de um bom caráter, da virtude moral, é necessário a "prática e a repetição" que, no final, tornar-se-á uma *segunda natureza*⁶⁹. Esta segunda natureza fará com que o virtuoso, o homem bom, aja sem nenhum tipo de fricção interna, sem conflito, sem esforço, pois é assim que ele deseja agir, agir em conformidade com a virtude, de modo que esta virtude moral é aquela que fará com que o homem tenha a vida mais feliz, a vida que é a mais desejada⁷⁰.

⁶⁷ Segundo Urmson, a concepção aristotélica da virtude, no interior da qual surge a doutrina da mediedade, independente de quaisquer pequenos problemas que pode apresentar, é "interessante e ousada" e "possivelmente verdadeira" ("Aristotle's doctrine of the mean", p. 157).

⁶⁸ *Aristotle's ethics*, p. 25

⁶⁹ *Idem*, p. 26.

⁷⁰ *Idem*, p. 27.

Desta forma, “a virtude é uma disposição determinada para querer agir e agir num modo apropriado à situação”⁷¹, isto é, às circunstâncias em que esta ação acabará por se desenrolar. E o modo apropriado de agir é determinado pela razão. Esta virtude tem dois objetos que lhes são próprios:

(a) a virtude se refere às ações e emoções, o que denota o fato de que toda ação vai sempre manifestar alguma emoção;

(b) a virtude também refere-se a gostos e desgostos [na tradução de Urmson, pois *hedonai* e *lupai* normalmente são traduzidas por prazeres e dores].

O fato de a virtude moral concernir às ações e às emoções não implica na existência de dois espaços distintos, mas antes sugere (a), isto é, que cada ação pode ser vista como “manifestando e encarnando alguma emoção”⁷², seja desejo, medo, inveja, alegria etc., quer dizer, tudo que pode implicar gosto ou desgosto [prazer ou dor], de modo que toda vez que algum indivíduo age de um modo que manifesta caráter, ele “estará manifestando uma ou outra destas emoções similares”.

É verdade, reconhece Urmson, que alguma confusão pode advir, especialmente quando levamos em consideração uma virtude tal qual a

⁷¹ *Idem.*

⁷² “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 159.

temperança⁷³, que tem relação com tipos específicos de prazeres, os prazeres de natureza corporal⁷⁴. De fato, o temperante gosta, quer e aproveita os prazeres que são os prazeres sensuais, mas de modo apropriado, bem como não foge da dor quando a circunstância em que está inscrito o exige, pois ao fazê-lo ele está livre de qualquer luta, conflito ou fricção interna. É por isto que Urmson sublinha que é bem mais interessante utilizar, do ponto de vista terminológico, palavras tais como ‘gostos’, ‘gozos’, ‘desejos’ e seus opostos do que prazer e dor, especificamente no caso onde a virtude moral é o objeto de análise⁷⁵.

É neste contexto, segundo Urmson, que surge algo absolutamente imprescindível no que se refere à definição da virtude moral, algo de suma importância, segundo suas palavras, “a celebrada doutrina da mediedade”, doutrina que tem sido grosseiramente incompreendida, incompreensão que permite que alguns a entendam como uma simples doutrina da moderação⁷⁶, “a

⁷³ Sobre a temperança ver também o artigo de Urmson, “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 159-160.

⁷⁴ As virtudes têm campos diferentes, pois a temperança tem a ver com prazeres corporais e dores, gostos e desgostos, enquanto outras têm a ver com emoções tais como raiva e medo (*idem*, p. 159-160).

⁷⁵ *Aristotle’s ethics*, p. 28.

⁷⁶ *Idem*, p. 28.

tese que extremos devem ser evitados e que o caminho do meio é o mais seguro”⁷⁷.

Conforme Urmson, “ou Aristóteles é culpado de um erro bastante sério, básico e não em detalhe, ou esta interpretação deve estar completamente equivocada”⁷⁸. Ora, a virtude moral [excelência de caráter] é uma disposição para agir segundo as prescrições da razão prática, e a própria definição da virtude moral no livro II da *EN* afirma de maneira evidente que a mediedade, que é parte fundamental da definição formal da virtude moral, é ‘racionalmente determinada’.

Mas a doutrina da moderação, interpretada em detalhe, é claramente um princípio determinando qual ação é apropriada em cada ocasião e “como tal, ela é claramente, se correta, um juízo do pensamento prático e não um atributo do caráter. Assim, se a doutrina do meio fosse uma tese de moderação, ele seria culpado de confundir excelência de caráter com a sabedoria prática a qual - Aristóteles diz repetidamente - deve guiar nossas deliberações e nossas ações”⁷⁹.

⁷⁷ ‘Medio tutissimus ibis’ (“Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 161).

⁷⁸ *Aristotle’s ethics*, p. 29.

⁷⁹ *Idem*.

Uma doutrina da moderação⁸⁰ pode até ser razoável se interpretada de modo um tanto cru⁸¹ do ponto de vista prático, como no exemplo no utilizado por Urmson, qual seja, 'mantenha-se calmo', mas parece frágil se tomada de um ponto de vista estritamente filosófico. Isto porque não é possível que em toda e qualquer ocasião em que ajamos, devamos reagir sempre de modo moderado no que tange às nossas emoções, pois poderiam existir determinadas situações em que poderia até mesmo existir um nível inexpressivo de emoção resultante de dada ação, ou mesmo inexistir qualquer intensidade de emoção, pois existem situações em que não nos é exigido, pela própria natureza da circunstância, reagir com alguma emoção, da mesma forma que não podemos reagir sempre de modo moderado, seja a situação comporte determinada leveza ou, ao contrário, seja a situação recheada de componentes que nos choquem

⁸⁰ Segundo Urmson, Aristóteles acreditava na doutrina da moderação, desde que sensatamente interpretada, mas isto não é consequência da doutrina do meio, embora perfeitamente compatível com ela. A doutrina da moderação é uma doutrina sobre onde o meio encontra-se; como tal é um esboço parcial de como o homem de sabedoria determinaria onde o meio pode ser encontrado, o que é uma coisa bem diferente da doutrina de que a excelência está num meio para ser determinado pelo homem sábio (talvez fazendo uso da doutrina da moderação) ["Aristotle's doctrine of the mean", p. 162]. Para uma discussão sobre a posição de Urmson, ver R. Kraut, *Aristotle on the human good*, p. 339-341.

⁸¹ Se interpretada estritamente, é absurda; se interpretada de maneira caridosa é uma doutrina da moderação ("Aristotle's doctrine of the mean", p. 161).

intensamente. Reagir com moderação a uma provocação jocosa de um amigo ou a uma agressão física a um idoso parece não fazer nenhum sentido, da mesma maneira que não faz sentido definir a doutrina da mediedade como uma doutrina da moderação⁸². Deste modo, “nem a teoria da moderação, nem qualquer outra interpretação de que a doutrina do meio é um conselho de como agir” pode ser encontrado na ética aristotélica⁸³.

Excluída terminantemente a identificação da doutrina da mediedade como uma doutrina da moderação, Urmson retorna à doutrina da mediedade lembrando que esta é parte da definição da virtude moral e não “uma peça de conselho moral”⁸⁴. Ora, a virtude moral é uma disposição e este é o gênero da virtude moral. A disposição é um determinado estado de caráter, mas esta constatação não basta, na medida em que existem outros estados de caráter (disposições) que também se referem a sentimentos e emoções, embora haja tão somente uma virtude moral [ou excelência de caráter]. Assim, de que modo esta disposição referente à virtude moral, isto é, o gênero da virtude moral, se diferencia das outras disposições [ou estados de caráter] humanas?.

⁸² *Aristotle's ethics*, p. 29

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ “Aristotle's doctrine of the mean”, p. 157.

Isto se dá a partir do momento em que é estabelecida a diferença específica da virtude moral. O gênero da virtude é a disposição e a sua diferença específica é a concepção aristotélica da mediedade⁸⁵.

Dando seqüência à sua análise, Urmson vai afirmar que Aristóteles reconhece (*EN VII*) a existência de seis estados de caráter, divisíveis em três pares contrários⁸⁶:

- excelência sobre-humana (heróica e atribuída somente aos deuses) x bestialidade sub-humana (indicativa de doença ou loucura);

- excelência de caráter [virtude moral] x maldade de caráter;

- autocontrole x fraqueza da vontade.

Deixando de lado a análise de Urmson sobre cada um destes três pares, é necessário que nos concentremos, para atender os propósitos do autor, naquele indivíduo possuidor da excelência moral, o virtuoso que age bem, sem esforço, sem luta interna⁸⁷, já que ele age de modo próprio, sem fricção, manifestando e respondendo à emoção de modo conveniente, gostando, aproveitando, sentindo prazer, pois “ele gosta de agir de modo apropriado, sentindo emoções as quais

⁸⁵ *Aristotle's ethics*, p. 30-31.

⁸⁶ Cf. também “*Aristotle's doctrine of the mean*”, p. 158.

⁸⁷ *Aristotle's ethics*, p. 31-32.

pode manifestar com prazer, desde que não haja conflito interno”⁸⁸. E esta característica do virtuoso, do homem bom, serve para deixar claro que “nenhuma emoção é, nela mesma, boa ou má, pois o que é bom ou mau, é a disposição de exibir emoções apropriada ou inapropriadamente”⁸⁹, disposição submetida à sabedoria prática. Desta forma, a virtude moral permitirá que apresentemos uma disposição de sentir e exibir o grau correto no que se refere às emoções, na ocasião certa e do modo que a ocasião solicita, sendo que esta

“disposição está no meio entre estar bastante disposto e pouco disposto a sentir e exibir cada emoção. No meio alguém sentirá e exibirá cada emoção no tempo certo e não muito seguidamente ou muito infreqüentemente, com referência aos assuntos corretos, tendo em vista as pessoas certas, pela razão correta e pelo modo correto”⁹⁰.

O excesso vai no sentido exatamente inverso. Aliás, excesso e deficiência [falta] significam, tão somente, demasiado (*too much*) e demasiado pouco (*too*

⁸⁸ “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 159.

⁸⁹ *Aristotle’s ethics*, p. 32.

⁹⁰ *Idem*, p. 32-33.

little)⁹¹. Em função desta forma breve de apresentar os extremos, o excesso e a deficiência [ou a falta], é o que pode ter levado os incautos a identificar a doutrina da mediedade como uma mera, e medíocre, doutrina da moderação⁹². Mas este engano pode ser afastado dos incautos quando a virtude moral é identificada por Urmson de uma maneira que afasta *ad eternum* a identificação da doutrina da mediedade com uma doutrina da moderação. De que modo opera Urmson para atingir tal objetivo? Afirmando que “a virtude moral é dita explicitamente ser uma disposição intermediária concernente à ação (1106b 31) e não uma disposição para a ação intermediária”⁹³. Em outras palavras, “o que está primariamente no meio é um determinado estado de caráter [disposição]

⁹¹ Aqui Urmson remete para 1106b 19-23: “Por exemplo, há temer, ousar, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e ambos não são bem, mas o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é marca da virtude”

⁹² *Idem*, p. 33

⁹³ *Aristotle's ethics*, p. 34. Em “Aristotle's doctrine of the mean” afirmação similar ocorre: “Aristóteles toma a excelência de caráter (virtude) como sendo um meio ou uma disposição intermediária concernente às emoções e ações, não que é uma disposição que visa um meio ou emoções e ações intermediárias. (p. 161). A novidade aqui é o acréscimo das emoções ao lado das ações. O problema é que a referência, 1106b 31, não faz alusão ao que Urmson defende.

(...) assim uma emoção ou ação está no meio se exhibe uma disposição que está num meio”⁹⁴. Por isto,

“O homem cujo caráter é tal que ele sente somente um suave aborrecimento em um menosprezo trivial e é enraivecido pela tortura, tem um caráter que está em um meio entre um que exhibe raiva tanto em ocasiões triviais quanto importantes e um que pode tranqüilamente contemplar os maiores ultrajes”⁹⁵.

Esta argumentação demonstraria que, por vezes, ações extremas poderão ser efetivadas pelo virtuoso, desde que as circunstâncias particulares assim o demandem⁹⁶. O virtuoso sempre responderá de modo adequado à importância do evento, enquanto o deficiente e o excessivo o farão inapropriadamente e de variadas maneiras, pois “estar demasiado irado ou não irado o suficiente em dada ocasião é somente um dos modos pelo qual excesso e deficiência podem ser exibidos”⁹⁷.

⁹⁴ “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 161.

⁹⁵ *Idem*. Outros exemplos sustentando a mesma intenção, segundo Urmson, podem ser encontrados (*Aristotle’s ethics*, p. 34).

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ *Idem*.

Divergir do meio é dirigir-se seja para a falta, seja para o excesso, pois é mais do que evidente para Urmsom que a doutrina da mediedade não pode ser resumida a uma equivocada idéia de que a virtude moral “é uma disposição de exibir a quantidade própria de emoção”⁹⁸, na medida em que o caráter de um indivíduo pode errar de dois modos contrários:

“pode exibir uma emoção muito seguidamente ou muito raramente, sobre demasiadas ou demasiado poucas coisas; em vista de demasiadas ou demasiado poucas pessoas; por muitíssimas ou muitíssimo poucas razões; quando é desnecessário e até mesmo quando não é requerido”.

Desta forma, meio, excesso e deficiência estão perpassados inelutavelmente pelas circunstâncias. Estas circunstâncias estarão sempre presentes, o que é facilmente detectado na definição da virtude em 1106b 36-1107a 2, quando ele afirma ser a mediedade *pros hêmas*⁹⁹, relativa a nós, especificamente às circunstâncias particulares em que nossas ações estão envolvidas¹⁰⁰: o excessivo e o deficiente estão relacionados ao *pros hêmas*, isto é,

⁹⁸ “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 161.

⁹⁹ *Aristotle’s ethics*, p. 35

¹⁰⁰ “Sobre cada ocasião sua reação exibe um ‘mean state’, e assim suas ações estão, em cada ocasião, em um meio (...) ter emoções e ações num meio, diz Aristóteles, é alguém

devemos nos ater às circunstâncias, às necessidades de cada pessoa, ou seja, o meio é relativo a cada uma delas [das pessoas e das ações] tomadas na sua particularidade¹⁰¹, como bem demonstram os exemplos relativos à alimentação e ao exercício.

E tudo isto está relacionado com outra parte da definição da virtude moral, qual seja, a *prohairesis*. O que Urmson define como ‘choice in a mean’, diferencia a excelência de caráter [virtude moral] de outras excelências humanas, pois ela é a única disposição humana que diz respeito à escolha deliberada¹⁰². Logo,

sentir e manifestar cada emoção em tal tempo, sobre tais assuntos, concernente a tais pessoas, e de um modo adequado” (Aristotle’s doctrine of the mean, p. 161).

¹⁰¹ Urmson, “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 162-163, enfatiza que seria completamente equivocado acreditar que Aristóteles pense que devemos agir em ocasiões particulares a partir dos extremos. Neste caso, Aristóteles estaria abraçando a tese de que a virtude seria uma disposição *que visa o meio*, não uma *mean disposition* (disposição em um meio). Ora, a decisão de como agir em dadas circunstâncias deve-se à *phronêsis*, que envolve habilidade de planejamento, experiência, habilidade para apreciar a situação e habilidade executiva (*deinotês*).

¹⁰² *Idem*, p. 35. Não é o caso da excelência teórica que lida com o necessário (onde não há espaço para a *prohairesis*).

“exibir 'mean choice' somente pode ser aplicada àquelas disposições humanas que são excelências de caráter, e isto caracteriza todas estas”¹⁰³.

A virtude moral é indissociável da escolha deliberada, pressupondo uma *mesotes* relativa a nós, e esta mediedade só pode ser determinada a partir da atividade racional daquele que serve de critério moral em Aristóteles, ou seja, o prudente (*phronimos*)¹⁰⁴.

Urmson termina por afirmar, como o faz Aristóteles, que não é fácil atingir a mediedade¹⁰⁵, e isto caracteriza os assuntos de natureza prática, pois não existem regras gerais por si só evidentes para determinar o meio¹⁰⁶, pois ele somente pode ser explicitado nas circunstâncias particulares e nestas devemos lançar mão da percepção, mesmo que aparentemente Aristóteles lance mão de

¹⁰³ *Idem*, p. 36.

¹⁰⁴ Cf. também “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 158.

¹⁰⁵ Para Urmson, a doutrina da mediedade não começa a responder a questão de como devemos agir racionalmente. Isto só teria lugar em *EN VI*.

¹⁰⁶ Até porque, segundo Urmson, a preocupação que subjaz à análise aristotélica da virtude moral e, por conseguinte, da doutrina da mediedade, é essencialmente teórica, não prática, na medida em que o objetivo ali buscado é especificar uma definição. Portanto, a preocupação prática estará alijada até, ao menos, o fim da *EN II*, onde Aristóteles oferecerá alguns conselhos práticos de como atingir o meio, ressaltando as dificuldades inerentes a este intuito (*Aristotle’s ethics*, p. 36).

casos, de interdições, que não permitem mediedade, que não estão submetidos às circunstâncias, e que são sempre extremos. Estes casos serão retomados e a posição de Urmson¹⁰⁷ permitirá mostrar o real estatuto destas interdições que são más *ex vi terminorum*.

A compreensão geral de Urmson sobre como Aristóteles entenderia a virtude moral, ou excelência de caráter, é a seguinte¹⁰⁸:

(i) toda ação direta ou indiretamente exhibe alguma emoção;

(ii) para cada virtude específica que reconhecemos haverá alguma emoção específica que lhe diz respeito;

(iii) no caso de tal emoção é possível se estar disposto a exibir a quantidade correta; isto é excelência de caráter;

(iv) no caso de toda emoção é possível estar disposto a exibi-la de modo excessivo ou deficiente, e cada uma destas disposições é um defeito de caráter;

(v) “excessivo” inclui “em muitíssimas ocasiões” e possibilidades similares como “muito violentamente”; “deficiente” inclui “em pouquíssimas

¹⁰⁷ Para uma defesa da posição de Urmson, cf. H. J. Curzer, “A defence of Aristotle’s doctrine that virtue is a mean”.

¹⁰⁸ *Aristotle’s ethics*, p. 37; “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 163.

ocasiões [demasiado poucas]” e possibilidades similares como “muito fracamente”;

(vi) a quantidade correta deve ser determinada pela razão;

(vii) então, a excelência de caráter [virtude moral] pode ser definida como uma disposição determinada de escolha em um meio relativo a nós, tal como o prudente determinaria;

(viii) não há emoção que nunca deva ser exibida.

III. 2 Uma crítica à concepção quantitativa.

Em “A false doctrine of the mean”, Rosalind Hursthouse tem como intenção precípua rebater as teses de Urmson. Partindo do pressuposto que estar bem disposto ou ordenado em relação aos sentimentos (*pathê*)¹⁰⁹ é o que caracteriza o fato de dizer que a virtude moral, ou excelência de caráter, “é uma disposição (concernida com sentimentos) a qual está em um meio”¹¹⁰ e que isto, ou seja, que a virtude diz respeito a uma disposição consistindo numa *mesotês*, determina a polêmica doutrina aristotélica da mediedade, doutrina em relação à qual devemos nos posicionar, considerando-a algo de vazio, inócuo ou, como o

¹⁰⁹ Hursthouse observa que Urmson utiliza *emoções* (“A false doctrine of the mean”, p. 105)

¹¹⁰ *Idem*, p. 105.

faz Urmson, atribuindo a ela um nível de interesse e ousadia que lhe dariam consistência. Hursthouse certamente não está de acordo com as concepções de Urmson e tentará mostrar que estas concepções não têm como sustentar-se.

Para tal, ela parte das teses do próprio autor em relação ao qual irá se opor¹¹¹, teses que foram enumeradas no final do item anterior, especialmente (ii) e (iii), isto é, (ii) para cada virtude específica que reconhecemos haverá alguma emoção específica que lhe diz respeito, e (iii) no caso de tal emoção é possível se estar disposto a exibir a *quantidade* correta (grau correto); isto é excelência de caráter. Hursthouse observa que em lugar algum Aristóteles deixaria margem de ser compreendido como defensor de (ii), que a uma virtude moral corresponderia apenas e tão somente uma emoção. Mas Hursthouse não se prende a esta discussão no momento, pois retornará a ela em detalhe na continuação de sua argumentação. No entanto, segundo ela, já é possível observar alguma concepção da virtude, “concepção bastante forte”, forte o suficiente para ser falsificada¹¹². E para mostrar sua posição, ela recorre especificamente a duas virtudes morais, a magnanimidade e a magnificência, revelando o que propriamente as caracterizariam:

¹¹¹ *Idem*, p. 105.

¹¹² *Idem*.

a. é correto afirmar que a magnanimidade pressupõe que vários sentimentos sejam apresentados na “quantidade correta”, mas na realidade não é isto que nos proporciona sua compreensão adequada pelo fato de ser, antes de mais nada, um *juízo* correto, sendo apenas incidentalmente caracterizada como aquilo que está em “bem disposta no que se refere aos sentimentos”¹¹³ embora, observa Hursthouse, a virtude moral seja entendida enquanto uma disposição concernida com sentimentos;

b. o mesmo ocorre com a magnificência, uma virtude que, como a magnanimidade, consiste num *juízo* correto.

Isto mostraria, ao menos no caso destas duas virtudes, a dificuldade da posição de Urmson e não poderia determinar aquilo que é entendido ser a doutrina da mediedade. Mas Hursthouse segue na sua análise, desta vez acenando para o item (iv) de Urmson, no caso de toda emoção é possível estar disposto a exibi-la excessivamente ou deficientemente, e cada uma destas disposições é um defeito de caráter, isto é, um vício. Qual seria, então, a razão para atribuir a cada virtude, um vício? Podemos elaborar uma lista de palavras que denotam virtudes e fazer corresponder a esta uma outra lista de palavras

¹¹³ *Idem.*

que exporiam os vícios relativos a cada uma das virtudes constantes da lista¹¹⁴. Mas o próprio Aristóteles, ao tratar das virtudes particulares e dos vícios correspondentes, admitiu que a existência de vícios que podem não ser nomeados, vícios que existem mesmo que nenhuma palavra possa designá-los. Isto por si só, segundo Hursthouse, mereceria uma análise mais detida para tentar sustentar que deveria haver ao menos um vício correspondente a cada virtude. Mas o que interessa neste momento é a suposição de que para cada virtude há um vício correspondente ainda não dá guarida a uma doutrina da mediedade, pois isto só pode ser feito quando é levada em consideração a afirmação de Urmson¹¹⁵ de que (t) “o caráter de alguém pode errar de dois modos opostos”.

Errar de dois modos opostos? Se é fato que pode parecer bizarro que a cada virtude corresponde um vício específico, esta tese ainda seria, talvez, passível de algum tipo de justificação. Mas afirmar que só é possível errar de dois modos, ou seja, que “para cada virtude devia corresponder precisamente dois vícios, nem mais nem menos”¹¹⁶ é algo que aos olhos de Hursthouse não é de modo algum compreensível (ainda mais se cada par de vícios é um par de

¹¹⁴ *Idem*, p. 106-107.

¹¹⁵ “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 161.

¹¹⁶ “A false doctrine of the mean”, p. 107-108.

vícios opostos¹¹⁷). Assim, para tentar preservar a concepção de Urmson, Hursthouse crê ser necessária uma substituição de (t) por (t'), cuja construção dar-se-ia da seguinte forma:

“no caso de cada emoção é possível ter uma disposição excessiva ou deficiente com respeito a ela: (ou talvez – no caso de tal emoção é possível se estar disposto a exibi-la excessivamente ou deficientemente)”¹¹⁸.

Bem, segundo Hursthouse, (t) e (t') não merecem crédito, são falsos. Urmson assim estaria em maus lençóis, mas Hursthouse não arrefece a sua crítica incisiva e acrescenta que se estas versões são falsas, outras mais elaboradas são mesmo simplórias¹¹⁹. Estas versões mais elaboradas, e bobas, referem-se a noções tais como excesso e deficiência, noções que Aristóteles tampouco detalha, permitindo que Hursthouse afirme estar “certa que

¹¹⁷ *Idem*, 108.

¹¹⁸ *Idem*. Hursthouse sugere (t'), mas (t') corresponde exatamente ao item (iv) de Urmson. De qualquer maneira, conforme a autora, (t) e (t') são, por si mesmos, falsos, embora Aristóteles na *EN* II sugira o contrário, a discussão das virtudes ao longo dos livros III e IV mostraria que ele próprio estaria consciente da falsidade destes dois momentos.

¹¹⁹ *Idem*.

Aristóteles nem sempre as retêm”¹²⁰. Se Aristóteles não as detalha, nada mais há a fazer do que retornar a Urmson e seu item (v), “excessivamente” inclui “em muitíssimas ocasiões” e possibilidades similares¹²¹ como “muito violentamente”; “deficientemente” inclui “em pouquíssimas ocasiões” e possibilidades similares como “muito fracamente”. O que remete à concepção de como Urmson definiria a *disposição em um meio* (t’)¹²²:

“ter uma disposição no que diz respeito a uma certa emoção em um meio é estar disposto a exibir ou sentir aquela emoção nem muito seguidamente nem muito raramente; sobre ou em vista nem de demasiados ou pouco demasiados objetos ou pessoas, por nem muitíssimas nem pouquíssimas razões, nem muito fortemente nem muito fracamente”.

Isto seria *equivalente* à proposição aristotélica do que seria uma disposição consistindo numa mediedade (t’’):

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ “Pode exibir uma emoção muito seguidamente ou muito raramente, sobre demasiadas ou demasiado poucas coisas; em vista de demasiadas ou demasiado poucas pessoas; por muitíssimas ou muitíssimo poucas razões”.

¹²² *Idem*, p. 109.

“Ter uma disposição no que diz respeito a certa emoção em um meio é estar disposto a exibir ou sentir aquela emoção na ocasião correta, sobre e em vista de objetos e pessoas corretos, pela razão correta, da maneira correta”.

Assim, Hursthouse finaliza sua crítica a Urmson, antes de propor sua própria tese¹²³:

1. é possível que a maneira pela qual Urmson entenda excessivo e deficiente seja a única razoável, embora ela diga não estar certa disto;

2. se é o único modo, Aristóteles estaria comprometido com (t') e com o *nonsense*;

3. como não decai, senão raramente e não sinceramente, nas armadilhas de (v) e (t''), o que acarretaria profundo *nonsense*, ele pode ser acusado tão somente de inconsistência ;

4. seu *modus operandi* se dá diretamente em termos de (t'''), utilizando-se de *dei* (objeto correto, ocasião correta, razão correta) ou *hês dei*, como se deve, “sem nenhuma sugestão que este conceito ou possa ser capturado ou necessariamente gerado por conceitos como excessivo ou deficiente”.

¹²³ *Idem.*

III.3 Objetos corretos e objetos incorretos.

A tese que será proposta por Hursthouse tem origem naquilo que ela vê como uma inadequação absolutamente desprovida de sentido que é supor que se possa entender a idéia de razão correta como algo que estaria posto entre muitíssimas e pouquíssimas razões. Tanto isto quanto as concepções de objetos corretos e ocasiões corretas não podem ser compreendidas enquanto meios, do mesmo modo de que determinados vícios não podem ser tomados como disposições de exibir emoções [ou sentimentos] excessiva ou deficientemente. Estes vícios referem-se às virtudes da *sophrosinê* (temperança), *andreia* (coragem) *praotês* (indulgência)¹²⁴. Apenas os pontos essenciais da análise de Hursthouse serão considerados, sem entrar nos detalhes específicos, pois o interesse aqui não é tratar cada uma das virtudes particulares, mas observar se a doutrina da mediedade tal como concebida por Urmson é factível, ou se sua concepção está fadada ao fracasso a partir da argumentação de Hursthouse para, após, buscar entender se alguma destas teses opostas tem relevância, parcial ou totalmente, se observarmos o texto aristotélico propriamente dito. Quando da análise do

¹²⁴ A disposição correta diante da raiva (p. 109).

texto da *EN*, um olhar sobre estas virtudes particulares, particularmente a coragem e a temperança, ajudará, ou não, a corroborar estas teses.

De fato, o que Hursthouse busca questionar é a fundamentação doutrina da mediedade em termos de demasiado e excessivo (*too many, too much*) ou demasiado pouco e deficiente (*too few, too little*). Se isto seria uma tese quase ursomniana ou propriamente aristotélica pouco importa, pois, em verdade, ela não apresenta nenhuma alternativa razoável no sentido de dar sustentação a qualquer doutrina a respeito da *mesotês*. O sentido real da argumentação aristotélica remeteria a uma compreensão que não levaria em consideração o acima mencionado, não como peça central, mas como uma coincidência fortuita (*fortuitous overlap*), na medida em que o sentido real da análise indica que a preocupação é antes a especificação a partir de objetos corretos (*right objects*) e objetos incorretos (*wrong objects*), análise que perpassaria também as noções de ocasiões corretas e incorretas e quantidades corretas e incorretas.

Para levar a contento esta argumentação, ela lança mão das virtudes apresentadas acima - temperança, coragem e indulgência - começando com a primeira, analisado-a em conformidade com sua característica definidora como a virtude que lida com os denominados prazeres do corpo, prazeres sensuais, especialmente no que se refere à comida, bebida e sexo (não todos,

necessariamente, ao mesmo tempo), sempre tendo como algo de subjacente a indagação sobre a literalidade das concepções de excesso e demasiado¹²⁵.

Ora, o outro do temperante, o intemperante, aprecia objetos e coisas que são incorretas de apreciar. Podemos dizer que as coisas que são *incorretas*, e são desfrutadas pelo intemperante, podem ser expressas enquanto “demasiadas”? A princípio parece que tal assunção é factível, pois o intemperante certamente entrega-se à glotonaria ou ao consumo exagerado de bebidas alcoólicas, excedendo em muito os limites que são naturais e em demasiadas ocasiões. Isto não contraditaria a tese de Urmson, pois poderíamos relacionar tranqüilamente objetos incorretos com aquilo que é demasiado (*too many*)¹²⁶. Mas a temperança não se limita para Aristóteles, nas palavras de Hursthouse, a preservar a saúde, nem está o intemperante destinado somente a uma saúde precária devido ao seu comportamento excessivo no que tange à comida e à bebida, pois o desregramento do intemperante engendrará, para além de uma saúde debilitada, fruto de uma vida de *excesso*, o vício em geral¹²⁷. Desta forma o temperante não se resigna a preservar a saúde, mas garantir que o indivíduo

¹²⁵ *Idem*, p. 110.

¹²⁶ *Idem*.

¹²⁷ Hursthouse remete à EN 1140b 12.

não decaia em prazeres que são desonrosos¹²⁸. O intemperante define-se pelo fato de acordar preferência a objetos incorretos, que não são dignos de honra, em outras palavras, não são nobres. Mesmo que ocorresse que um objeto incorreto fosse ao menos uma vez idêntico a demasiado, isto seria uma coincidência fortuita, absolutamente acidental¹²⁹. O mesmo raciocínio deve ser aplicado ao sexo. O que tem de ser levado em consideração não é nenhuma perspectiva quantitativa, mas o que é correto ou incorreto, honroso ou desonroso, sendo que o aspecto quantitativo é uma mera fortuitude.

No que diz respeito ao corajoso, a espinha dorsal do argumento de Hursthouse novamente aparece. O quão literal significa excesso quando falamos desta virtude? Temer objetos incorretos em ocasiões incorretas e em quantidades incorretas¹³⁰ é um outro modo de afirmar que tememos demasiado e demasiado seguido?¹³¹ De acordo com Hursthouse, Aristóteles especifica três

¹²⁸ "A false doctrine of the mean", p. 111.

¹²⁹ *Idem*, p. 112.

¹³⁰ Ocasões incorretas e quantidades incorretas ocorrem na medida em que eu sinta temor por objetos incorretos (ver p. 115).

¹³¹ *Idem*, p. 114.

coisas que são corretos objetos de temor, em relação às quais é perfeitamente aceitável sentir medo, morte, dor intensa e considerável dano físico¹³².

Então temer os objetos corretos é temer justamente estas três coisas e temer os objetos incorretos é temer qualquer outra coisa. É verdade que a maioria dos covardes sentirá estas três coisas e mais; isto é, eles temerão algumas coisas incorretas justamente na medida em que temem *mais* coisas que o corajoso, isto é, demasiadamente. Mas, como no caso da temperança, isto é caso de coincidência fortuita¹³³.

Logo, a questão concentra-se em temer objetos corretos e não temer os incorretos. Não é o caso de temer algo como, por exemplo, “três, alguma figura entre dois ou menos e quatro ou mais”¹³⁴, mas temer o que deve ser temido, o que é permitido, isto é, correto de ser temido. O mesmo ocorre com as ‘ocasiões incorretas’ ou ‘quantidades incorretas’, pois toda vez que sentimos temor no que concerne a objetos incorretos, sentimos em ocasiões incorretas e quantidades incorretas. Qualquer entendimento em termos meramente quantitativos, como faz Urmson, não passará de uma ‘coincidência fortuita’. Nesta perspectiva, não é possível afirmar que o temor da morte na quantidade

¹³² *Idem*.

¹³³ *Idem*.

¹³⁴ *Idem*, p. 115.

correta é temê-la de maneira excessiva (*too much*) ou deficiente (*too little*), mas temê-la do modo correto em vista daquilo que é honroso (ou nobre).

A coragem não será uma virtude por ser uma disposição consistindo numa mediedade, mas por ser uma disposição correta¹³⁵ tendo em vista objetos corretos e o vício vai no sentido inverso¹³⁶. E a mesma argumentação valerá para a indulgência (*praotês*).

A constatação final não poderia ser outra: Urmson falha em dar sentido à doutrina da mediedade, pois não há a possibilidade de se identificar a correta disposição com relação a uma determinada emoção, com o fato desta disposição *estar em um meio* (ou consistir numa mediedade), mas por ser uma disposição em vista de objetos corretos, e este tipo de construção é “bastante independente de qualquer noção de excesso e deficiência [falta]”¹³⁷. O excesso e a falta não definem o vício, pois este é definido por sua propensão ao que é incorreto.

¹³⁵ “Coragem é uma virtude em função de ter a disposição correta no que diz respeito ao medo; covardia e destemor são vícios porque ambos são disposições incorretas com relação ao medo” (*idem*, p. 116).

¹³⁶ *Idem*, p. 116

¹³⁷ *Idem*, p. 117.

III. 4 Aristóteles e as virtudes particulares: a coragem e a temperança.

A crítica contundente de Hursthouse à defesa da doutrina da mediedade por parte de Urmson concentra-se, sobretudo, em três das virtudes morais particulares. Estas três virtudes são: a coragem, a temperança, e a indulgência, como foi observado acima. Mas do ponto de vista da argumentação, não há a necessidade de analisá-las todas, pois duas delas, centrais na concepção aristotélica, servem para que se possa estabelecer o que, nos dois autores, permite ou não justificar sua abordagem.

Devido a isto, a investigação privilegiará a coragem (*andreia*) e a temperança (*sôphrosunê*), o que será suficiente para estabelecer se Aristóteles pode ser lido segundo o diapasão destes comentadores. Para tal, num primeiro momento, faz-se prioritário expor a argumentação propriamente aristotélica no que concerne a estas duas virtudes nos diversos locais onde são objeto de estudo. Logo após, tentar-se-á mostrar que, no seu cerne, a partir da argumentação de Aristóteles, estas teses não são suscetíveis de estabelecer uma consistente compreensão da verdadeira extensão da doutrina da mediedade.

III. 4.1 A concepção aristotélica de *coragem*.

III. 4.1.1. A *coragem* na *Ethica Nicomachea*.

Segundo a mesma preocupação observada na análise das outras virtudes morais particulares, Aristóteles começa por afirmar aquilo que define

expressamente uma virtude, ou seja, o fato de ser uma mediedade entre dois vícios. No caso da coragem¹³⁸ esta é entendida como um meio entre o medo (a covardia) e a temeridade (*mestotês esti peri phobous kai tharrê*). Mas não basta estabelecer o que vem de ser mencionado, pois é necessário especificar que espécie de coisa define o fato mesmo de ser corajoso, na medida em que este deve ater-se às coisas que são temíveis realmente, que são, por sua própria natureza, más¹³⁹. Isto porque várias coisas são geralmente temidas, tais como o desprezo, a pobreza, a doença, a morte etc. Mas não é aceitável que qualquer mal que seja ordinariamente temido defina o que faz de alguém verdadeiramente um homem corajoso. Dentre as variadas situações que determinam o ser corajoso, somente algumas delas são especialmente relevantes:

“(...) não se considera de ordinário que a coragem tenha relação a todos estes males: há, com efeito, alguns males que é correto e

¹³⁸ A *Retórica* define a coragem como “a virtude que dispõe os homens a realizar ações nobres em situações de perigo, de acordo com a lei e em obediência às suas ordens” (1366b 11-13). Aristóteles quer dizer que tudo oriundo da virtude é nobre, porque “todas as ações ou sinais de coragem, e todas as coisas feitas corajosamente devem ser coisas nobres” (1366b 29-30).

¹³⁹ EN 1115^a 6ss.

nobre temer e vergonhoso não temer¹⁴⁰, por exemplo, o desprezo (*adoxia*). O que teme o desprezo é um homem honesto e respeitável (*epieikês kai aidêmôn*)(...)”¹⁴¹.

Logo, não é um mal qualquer que deve ser temido. Aristóteles começa por estabelecer que o desprezo originado pela má reputação pública, é um objeto correto a ser temido. Mas a coragem diz respeito às coisas que, de modo cabal, tem uma importância preponderante, capital, tal como a morte, já que “ninguém suporta mais firmemente os perigos do que o homem corajoso”¹⁴². Mesmo assim, não é a intrepidez diante de qualquer coisa que possa engendrar a morte que determina o corajoso, isto ocorre tão somente, e Aristóteles torna a ressaltar, nas circunstâncias onde transparece o que há de mais nobre:

“Ora, a mais nobre forma de morte é a que se encontra na guerra, onde ocorrem os maiores e mais nobres perigos. Isto está de acordo com as honras que merecem os que os afrontam, nas cidades e junto dos monarcas”¹⁴³.

¹⁴⁰ Cf, também EN 1116^a 11-12.

¹⁴¹ EN 1115^a 11-14

¹⁴² EN 1115^a 25-26.

¹⁴³ EN 1115^a 30—32.

Assim, a morte emerge como o fator de determinação por excelência da coragem do homem. Se este enfrenta a morte, a morte nobre e os perigos imediatos decorrentes de um estado de guerra e que podem conduzir à morte, sem medo, sem temor¹⁴⁴, enfim, pode ser dito um homem corajoso. A coragem transparece “nas circunstâncias onde se pode fazer prova de valor ou morrer de uma bela morte”¹⁴⁵.

Sendo homem, e possuindo os temores que são próprios deste, o corajoso saberá a postura a tomar nas situações devidas, situações que ele afrontará “como convém, como prescreve a razão, em vista do nobre, pois este é o fim ao qual tende a virtude (*tou kalou heneka*)”¹⁴⁶. É isto que define de forma peremptória o corajoso, pois este teme o que deve temer, da maneira que deve, na ocasião (nas circunstâncias) que deve:

“Assim, aquele que permanece firme e teme as coisas que deve, por um fim correto, da maneira que convém e no momento

¹⁴⁴ Isto não absolutamente, na medida em que existem coisas que é impossível não temer, como é o caso da morte. O que diferencia o corajoso é o modo pelo qual ele enfrenta a morte. Ele enfrenta a morte sem medo porque o fim é nobre, pois o homem corajoso não é destituído de todo e qualquer temor, posto que é homem: “o corajoso, entretanto, é imperturbável tanto quanto um homem possa sê-lo” (EN 1115b 10-11).

¹⁴⁵ EN 1115b 4-5.

¹⁴⁶ EN 1115b 12-13. Cf. 1120^a 23-24: *Ai de kat' aretên praxeis kalai kai tou kalou heneka*.

oportuno, ou que se mostra confiante sob as mesmas condições, é um homem corajoso, pois as ações e emoções do corajoso estão de acordo com o que é meritório e segue o que a razão prescreve. O fim de toda atividade é o que está conforme com as disposições de caráter das quais ele procede, e para o corajoso a coragem é nobre. Tal será, pois, também o fim que persegue o corajoso, já que uma coisa sempre se define por seu fim; é, por conseguinte, porque isto é nobre que o corajoso enfrenta os perigos e age conforme à coragem”¹⁴⁷.

O homem corajoso, no seu sentido pleno, vai se caracterizar, então, por ser capaz de enfrentar tudo aquilo que provoca verdadeiramente temor, e o faz por uma singela razão, qual seja, o fim a que se propõe é um fim nobre e ele, em função de sua disposição de caráter¹⁴⁸, não poderia, de modo algum, fugir do que lhe pode afligir, mesmo que seja a morte, ou o que leve a ela, pois confronta

¹⁴⁷ EN 1115b 17-24. Do ponto de vista formal, tanto o corajoso, o temerário e o covarde, lidam com os mesmos objetos. O que os distingue é simplesmente sua postura diante dos mesmos (1116^a 4ss).

¹⁴⁸ EN 1117^a 15-22.

o sofrimento e a dor¹⁴⁹. O fim da virtude é o que é nobre e quem se furta a isto, chafurda no lamaçal metafórico da vergonha.

O sofrimento estará presente, ele é ineliminável, na medida em que é obviamente penosa a possibilidade da morte, da dor, dos graves ferimentos que podem advir. O corajoso não se entrega a isto com um sorriso aberto e uma alegria insuspeita, não o faz de bom grado, contra a sua vontade, pois ninguém o faria, em sã consciência, de modo cômodo. Ele o faz pelas razões já mencionadas, sobretudo em função do fim da virtude e das ações produzidas por esta, isto é, o nobre¹⁵⁰.

III. 4.1.2. A coragem na *Ethica Eudemia*.

No início do livro III da *EE*, a partir de 1228^a 23, Aristóteles procede, em geral, da mesma maneira que na *EN* em estabelecendo o estatuto mesmo da coragem enquanto virtude, logo como uma mediedade, uma [a melhor] disposição intermediária entre a covardia e a temeridade, sendo que a primeira

¹⁴⁹ “É porque a coragem é em si mesma uma coisa dolorosa e é, corretamente, objeto de nossos elogios, porque é mais difícil suportar as dores do que se abster dos prazeres” (*EN* 1117^a 34-35). Na continuação da argumentação, Aristóteles saliente que, a despeito do sofrimento a que tem de se submeter o homem corajoso, em função das circunstâncias (*ta kuhlôî*) onde são executadas as ações corajosas, a coragem, em si é mesma, é agradável em função do fim a que se propõe.

¹⁵⁰ *EN* 1117b 7-15

caracteriza-se pelo temor maior do que se deve e pela confiança menor do que necessário, e a segunda pelo temor inferior ao devido e pela confiança demasiada (*kai gar outoi tauto poiouisi, plên ou peri tauta all' ex evantias, to men gar tharreïn elleipousi, tõi de phobeisthai uperballousi*)¹⁵¹.

Talvez uma diferença que apareça no desenvolvimento da discussão aristotélica sobre a coragem é o fato do mesmo fazer uso de alguns poucos termos que poderiam dar guarida a uma concepção quantitativa¹⁵², ao menos numa primeira observação. Faz-se também necessário, antes de analisar tais termos, notar que uma expressão utilizada algumas vezes na *EN*, embora não no contexto da discussão sobre a coragem no livro IV, apareça quando Aristóteles menciona o fato de que é comumente aceita a idéia de que o homem corajoso não tem medo todo o tempo, ou seja, ele não tem medo *hôs epi to polu*¹⁵³, ou seja, ele nada teme *o mais das vezes*. Talvez isto permita remeter ao discurso da *EN* sobre a existência de muitas coisas que não são temores que possam ser adscritos aos verdadeiros temores que são próprios do corajoso. O homem corajoso teme tão somente as coisas corretas a temer, e estas são restritas. Assim, *o mais das vezes*, ele não teme qualquer coisa que seja, na medida em que

¹⁵¹ *EE* 1228^a 39 – 1228b2.

¹⁵² Tal como a de Urmson.

¹⁵³ *EE* 1228b 4-5.

está fora de sua natureza temer os males corriqueiros, os males temidos pelo não corajoso.

Bem, voltando aos termos de viés quantitativo¹⁵⁴, eles aparecem imediatamente após a expressão *hôs epi to polu*, quando Aristóteles, ao tratar do covarde e do corajoso, afirma que o primeiro é, essencialmente, destinado a temer todas as coisas possíveis e imagináveis e isto “violentamente” (*sphodra*) e “rapidamente” (*takhu*), enquanto o segundo, o corajoso, ou nada teme ou o faz moderadamente, ou ainda “raramente” (*oligakis*). São termos¹⁵⁵ que poderiam reforçar os defensores de uma doutrina quantitativa da mediedade, mas que não serão tratados neste momento, mas apenas quando, à luz do texto aristotélico, será feita a análise da discussão de Hursthouse com Urmson.

É necessário voltar ao texto da *EE* e mostrar o desenvolvimento da apresentação da coragem no mesmo. A questão colocada é o que suporta o homem corajoso? Ora, o homem corajoso,

“experimenta grandes e numerosos temores. Mas parecia, ao contrário, que a coragem tornava alguém sem medo, o que

¹⁵⁴ *EE* 1228b 6-8.

¹⁵⁵ É possível mencionar outros termos como, por exemplo, *thatton* e *mallon*. De qualquer forma, a intenção não é investigar todas as ocorrências, mas indicar sua existência.

consiste ou em nada temer ou a temer pouco, e fracamente e com dor”¹⁵⁶.

Mas segundo Aristóteles, “temível” talvez seja dito em dois sentidos, do mesmo modo que “agradável” e “bom”¹⁵⁷:

- a. determinadas coisas são agradáveis e boas absolutamente [ou temíveis absolutamente];
- b. outras são para alguns e não absolutamente, pois podem ser más e desagradáveis para outros.

O raciocínio funciona do mesmo modo para o “temível”. O que o covarde teme em conformidade com sua natureza de covarde pode causar algum temor em dado indivíduo ou não causar temor em ninguém. É o caso explicitado em (b). Mas se existir algo que de maneira inapelável causar temor na maioria das pessoas, isto é “temível” absolutamente. É ao caso de (a). No que se refere ao homem corajoso, o temor em questão é relativo aos temores relacionados em (a), sendo que ele os teme enquanto homem - o que lembra a *EN*, pois ali o corajoso é imperturbável, tanto quanto um homem pode sê-lo -, mas não enquanto possuidor da virtude da coragem (talvez tema *ligeiramente*,

¹⁵⁶ *EE* 1228b 15-17.

¹⁵⁷ *EE* 1228b 17ss.

ou não tema absolutamente, observa Aristóteles). Então, o corajoso não teme nada? Ele é incapaz de temor? Ele não teme, na medida em que visa um fim que é nobre, “pois a coragem consiste na submissão à razão, e a razão ordena escolher o nobre”¹⁵⁸, e quem age em vista do nobre é alguém destituído de temor e é corajoso¹⁵⁹. O fim acaba por determinar a natureza mesma do corajoso porque, ao executar ações que tenham como objetivo o nobre, ele se torna isento de medo e ratifica sua virtude, sob as prescrições da razão que somente lhe ordena executar ações dificilmente suportáveis e altamente destrutivas caso sejam nobres [belas]¹⁶⁰.

O fim nobre desempenha um papel extremamente relevante, mas não se deve descurar de que uma outra característica da coragem é a postura diante dos maiores perigos, perigos necessariamente iminentes e não afastados, que podem causar nossa destruição e nossa morte, os únicos perigos que são temíveis verdadeiramente, mas que são suportados impassivelmente pelo corajoso. Logo, a coragem é, e isto tem uma importância fundamental, a

¹⁵⁸ *EE 1229^a* 1-2.

¹⁵⁹ *EE 1229^a* 4.

¹⁶⁰ *EE 1229^a* 8-9.

maneira pela qual nos comportamos diante da morte, da dor e de todo sofrimento que a acompanha¹⁶¹.

“Mas já que toda virtude implica uma escolha deliberada ([...] ela faz que se escolha tudo em vista de alguma coisa, que é o fim, isto é, o que é nobre), é evidente que, sendo uma virtude, é em vista de um fim que a coragem faz suportar os perigos, de maneira que isto não é nem por ignorância (é necessário antes julgar corretamente), nem por prazer, mas porque é nobre, sendo dado que, se não fosse nobre, mas insensato, não se lhes suportaria, pois isto seria vergonhoso”.

III. 4.1.3. A coragem na *Magna Moralia*.

No capítulo imediatamente anterior à breve discussão sobre a coragem na *MM* (I XIX), é retomado algo recorrente na *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia*, sobretudo nesta última, onde ela aparece de modo mais acentuado, ou seja, a afirmação que explicita o objetivo mesmo da virtude, isto é, o fim que ela persegue.

A frase que torna evidente o fim da virtude é *aretês de g'esti telos to kalon*, ou seja, “o fim da virtude é o nobre”, pois buscar o que é nobre é a tarefa, por

¹⁶¹ Cf. *EE* 1229b 3-13.

excelência, da virtude¹⁶². Isto, como foi mencionado, aparece com maior ou menor intensidade nas outras éticas aristotélicas, o que permitiu uma crítica feroz no que tange à doutrina da mediedade, pois esta não se justificava enquanto tal, pois não faria, digamos, sentido, na medida em que seria pouco plausível a existência de uma virtude entre dois vícios opostos. Desta maneira, não se trataria de estabelecer um meio entre extremos, mas sim optar entre objeto que são incorretos e objetos que são corretos, sendo que o que caracterizaria estes últimos seria o fato deles serem objetos que deveriam ser perseguidos por serem objetos dignos de honra, ou dito de outra maneira, objetos nobres¹⁶³. A análise sobre se a doutrina da mediedade pode ser abandonada a partir deste tipo de argumentação será levada a termo ainda neste capítulo.

Enquanto isto não é feito, é importante relatar de que modo é desenvolvida a concepção desta virtude particular que é a coragem nesta obra apócrifa. Novamente é assinalado que a coragem deve ser compreendida a partir da sua relação com os sentimentos de temeridade e medo, pois é neste “domínio dos medos e das temeridades que é humano de se experimentar” que

¹⁶² *MM* 1190^a 33-34.

¹⁶³ Ver Hursthouse, “A false doctrine of the mean”.

se exerce a coragem de um homem¹⁶⁴. Por conseguinte, o homem que mantém a tranqüilidade nas situações, nas circunstâncias perturbadoras que podem ocorrer, circunstâncias em que a maioria, ou a totalidade, dos homens demonstra temor pode ser dito um homem corajoso¹⁶⁵.

O corajoso é aquele que faz face aos perigos por um motivo já bastante conhecido, ou seja, porque para ele agir desta maneira, manter uma postura de tranqüilidade diante daquilo que afeta os outros homens é, simplesmente, algo nobre¹⁶⁶. Isto certamente não soa surpreendente, tal a insistência sobre este ponto. Importante é ressaltar a ligação, na *MM*, da coragem com a paixão e o impulso (*pathous kai ormês*). É verdade que Aristóteles, na *EN*, já havia relacionado a coragem com o *thumos*, “o desejo não racional por objetos que parecem bons”¹⁶⁷, quando especificava cinco espécies diferentes relacionadas à virtude da coragem, embora nenhum deles preenchesse os requisitos plenos para o que realmente a coragem é. Nesta passagem, Aristóteles observa que a coragem motivada pelo *thumos* pareceria ser a mais natural dentre todas, somente carecendo da escolha deliberada e do fim (*proairesin kai to hou eneka*)

¹⁶⁴ *MM* 1190b 18-19.

¹⁶⁵ *MM* 1190b 19-20.

¹⁶⁶ *MM* 1191^a 20ss.

¹⁶⁷ Irwin, *Nicomachean ethics*, p. 323.

para sê-lo em seu sentido completo¹⁶⁸. A semelhança com a *EN* parece evidente, o que é corroborado pela relação do impulso com a parte racional da alma de onde deve partir o impulso tendo como fim o nobre¹⁶⁹:

“Em realidade, aquele que é impelido pela razão em vista do bem para enfrentar um perigo, que é sem medo nestas circunstâncias, é o homem de coragem e a coragem é relativa a estas circunstâncias”.

Que o corajoso deve submeter-se às prescrições da razão já é sabido. Mas um dado que vem talvez aclarar, e confirmar, algo que por vezes parece um tanto confuso ao longo das éticas, isto é, que o corajoso teme, é a observação do autor da *Magna Moralia* ao afirmar que o corajoso é alguém “sem medo”, não significa que ele não sinta realmente medo, pois é necessário mesmo que ele tema. Ele deve temer sim, mas permanecer firme, imperturbável diante dos perigos que podem destruir a sua própria vida. Ele teme estes perigos, e somente estes, e os teme, pois devem ser temidos e enfrentados. Não temê-los, como já foi lembrado, quando eles estão algo distante da realidade presente - já que “não ter medo do perigo que deve acontecer em nove anos, não é ser

¹⁶⁸ *EN* 1117^a 4-5.

¹⁶⁹ Toda passagem: 1191^a 22-25.

corajoso” -, mas quando estão diante do homem corajoso, representando uma ameaça imediata¹⁷⁰.

III. 4.2 A concepção aristotélica de *temperança*.

III. 4.2.1. A *temperança* na *Ethica Nicomachea*.

A segunda virtude particular que ajudará a esclarecer a disputa entre Hursthouse e Urmson no sentido de ver se é possível sustentar suas concepções no que diz respeito à mediedade aristotélica é a temperança¹⁷¹, cuja análise principia em 1117b 23.

A temperança aparece - como de resto todas as virtudes particulares - como uma mediedade. Sua característica essencial é que a mediedade por ela suposta tem relação essencialmente com os prazeres e, também, com as dores, que são o foco secundário do desenvolvimento da argumentação aristotélica no que concerne à *sôphrosune*.

Se esta tem relação com os prazeres, é necessário, segundo Aristóteles determinar que prazeres são o caso. Certamente não são os prazeres da alma, pois, por exemplo, o prazer referente às atividades do pensamento pode ser

¹⁷⁰ 1191^a 26-36.

¹⁷¹ Na *Retórica* 1366b 13 - 15, a temperança é definida como “a virtude que nos dispõe a obedecer à lei onde prazeres físicos estão concernidos”.

alcançado sem que de forma alguma o corpo se veja de algum modo afetado, pois ninguém pode ser dito temperante ou intemperante (*akolastos*) a respeito deste tipo de prazer¹⁷². Logo, a virtude da temperança exclui do seu escopo os prazeres que estão além daqueles próprios do corpo. Mesmo assim, nem todos os prazeres corporais são objeto da temperança, pois não é possível denominar intemperante os indivíduos que possuem uma paixão desmesurada pelas artes plásticas, pela música ou pelo cinema. Se um indivíduo assiste uma centena de vezes “O ano passado em Marienbad” de Resnais, pode receber uma série de denominações, talvez não de todo lisonjeiras, menos a de intemperante. O mesmo se aplica a quem não faz outra coisa durante o seu dia do que *escutar* o “Pierrot lunar” de Schoenberg, por mais bizarro que isto possa parecer.

Observa-se, então, que Aristóteles vai restringindo passo a passo os prazeres que são objeto da temperança. Descartados os prazeres da alma e certos prazeres corporais, ele revela quais prazeres, enfim, são os que interessam a esta virtude. Tais prazeres são aqueles que o ser humano partilha com os outros animais, os prazeres do *tocar e do gosto* (*haphê kai geusis*). No que tange ao gosto, isto não parece chamar demasiado atenção ao intemperante. Experimentar, elegantemente, os sabores originados de um “ragoût d’escargots” não lhe interessaria, pois seu interesse voltar-se-ia para tudo aquilo

¹⁷² EN 1117b 28-32.

inerente ao toque, ou seja, a bebida, a comida e o sexo, e não de modo epicurista¹⁷³.

Aristóteles prossegue estabelecendo uma distinção entre os apetites, sendo que são partilhados por todos os homens, por exemplo, a alimentação que é natural a todos eles, isto é, lhes é absolutamente necessária¹⁷⁴, e outros próprios a alguns, que são adicionados aos primeiros mencionados, pois cada indivíduo particular tem suas preferências específicas sobre que tipo de alimentação ou de bebida lhe apraz, bem como o tipo de prazer sexual que lhe dá maior satisfação.

Mas enquanto os equívocos oriundos dos apetites naturais (*phusikais epithumiais*) são raros, e vão tão somente num sentido, o do exagero, quando o indivíduo não se atém ao que sua necessidade natural prescreve, os prazeres próprios a cada um (*tas idias tôn hêdonôn*), são múltiplos e de todo gênero, instalando a *débauche*, pois buscam os prazeres indevidos e os aproveitam de modo indevido. E o modo pelo qual estes prazeres indevidos são procurados e aproveitados leva os intemperantes à estrada do excesso, o que é de todo

¹⁷³ EN 1118^a 23 – 1118b 8.

¹⁷⁴ Da mesma forma que o prazer sexual (EN 1118b 9-11).

repreensível¹⁷⁵, mesmo considerando que o apetite do intemperante é um apetite por coisas agradáveis. Nesta estrutura, e praticamente ignoradas, as dores são apresentadas como a aflição desmesurada quando não são encontrados os prazeres desejados ou pelo fato mesmo de desejá-los. O temperante (*sôphrôn*), obviamente, não se perturba pela ausência destes prazeres¹⁷⁶.

O temperante, então, é aquele homem que está numa mediedade entre dois vícios, entre o excesso e a falta, sendo o intemperante o que carrega o estigma do excesso e o “insensível”, na falta de um nome específico para caracterizá-lo, seria aquele que aproveita dos prazeres menos do que seria conveniente ou correto. Quem o faz deste modo é o temperante:

“Ele não encontra prazer no que mais agrada o intemperante, antes lhe repugna; ele não encontra prazeres nas coisas erradas, nem em nada deste gênero, nem se aflige por sua ausência e nem as deseja, senão de um apetite mesurado (*orexetai metriôs*), não

¹⁷⁵ EN 1118b 15 - 27.

¹⁷⁶ EN 1118b 28-33.

mais que se deve, nem no momento não necessário, ou geralmente qualquer coisa deste gênero”¹⁷⁷.

O temperante busca todos os prazeres positivos no que concerne à saúde e ao bom estado do corpo, bem com todos os prazeres que não impeçam a realização dos fins que almeja, prazeres estes que não devem impedir a consecução do que é nobre, sempre seguindo as prescrições da reta razão (*orthos logos*)¹⁷⁸:

“Assim, a parte apetitiva do temperante deve estar de acordo com a razão, pois ambas visam o nobre, e o temperante tem apetite pelas coisas corretas, do modo correto, no tempo correto, o que é justamente o que a razão prescreve”¹⁷⁹.

III. 4.2.2. A temperança na *Ethica Eudemia*.

Diferentemente da *EN*, a *EE* não começa a análise no livro III 2 da virtude da temperança, definindo-a em primeiro lugar para após estabelecer os vícios que se lhe opõe. Inversamente, Aristóteles parte do intemperante, e dos sentidos nos quais ele se enquadra e do ‘insensível’, ou seja, parte dos extremos,

¹⁷⁷ *EN* 1119^a 12 - 15

¹⁷⁸ *EN* 1119^a 16 - 20

¹⁷⁹ *EN* 1119^b 15-18: *διο dei tou sôphronos to epithumêtikon tôi logôi. Skopos gar amphoin to kalon, kai epithumei ho sôphrônôn hên dei kai hôs dei kai hote. houtô de tattei kai hô logos.*

quer dizer, dos vícios que engendram o excesso e a falta, e somente no prosseguimento da sua exposição é que se pode observar o modo pelo qual a temperança é explicitada enquanto uma virtude atinente a determinados prazeres e apetites (*epei d'ô sôphrôn esti peri hêdonas, anankê peri epithumias tivias auton einai*)¹⁸⁰, pois ela não tem relação a todos os prazeres e apetites indistintamente.

Como na *EN*, o gosto e o tocar (*to geuston kai to apton*) são o caso, embora, segundo a verdade, trate-se, antes, do *tocar*¹⁸¹, como já foi mostrado quando da explanação aristotélica referente ao mesmo tema na *Ethica Nicomachea*¹⁸², especialmente o que remete especificamente ao comer, ao beber e ao sexo, o que se tem em comum com os animais.

O fim de III 2 assemelha-se à introdução da discussão sobre a temperança na *EN IV*, nos termos que seguem¹⁸³:

“A existência do excesso e das faltas nestas matérias ocasiona, evidentemente, a de uma mediedade, a disposição que é a melhor e contrária às duas outras. Assim, se a temperança é a melhor

¹⁸⁰ *EE* 1230b 21-22.

¹⁸¹ *EE* 1230b 25 e, mais adiante, 1231^a 17-22.

¹⁸² Embora não apareça nos termos aqui explicitados, isto é, *segundo a verdade*.

¹⁸³ *EE* 1231^a 34 – 39.

disposição sobre os objetos os quais o intemperante está preocupado, a temperança será a mediedade em relação a esta categoria dos prazeres sensíveis agradáveis já mencionados, mediedade entre a intemperança e insensibilidade”.

Uma diferença sensível, além da brevidade da exposição, a respeito da *EN* é a ausência de referência ao fim que é nobre e às prescrições da reta razão¹⁸⁴. A palavra *kalôn* aparece apenas uma vez num contexto com significado e importância secundária. Isto ocorre na linha 1230b 26, em torno da explicação que Aristóteles dá sobre a impossibilidade de se demonstrar temperança quanto ao prazer experimentado pela visão ao contemplar “coisas belas”.

Tais ausências¹⁸⁵ podem indicar que esta exposição sobre a temperança na *Ethica Eudemia* é ainda algo incipiente e incompleto, ou seria tão somente um resumo de algo já conhecido e exposto. Esta discussão não será levada a cabo no curso deste trabalho, mas tomar-se-á como ponto de inflexão que a apresentação operada na *EN* representa o núcleo duro da análise aristotélica. Isto é confirmado pela *MM*, onde, apesar da exposição ser ainda mais breve do

¹⁸⁴ E, por exemplo, da distinção entre os apetites naturais e os prazeres próprios a cada um.

¹⁸⁵ Que inexistem quando a coragem é o foco de análise na *EE*: lá estão tanto a obediência às prescrições da razão quanto a busca de um fim nobre.

que a da *EE*, a idéia de um fim nobre é retomada, da mesma forma que a referência à razão (*logon*).

III. 4.2.3. A *temperança* na *Magna Moralia*.

No brevíssimo espaço dedicado à temperança em I XXI, o autor retoma os principais pontos externados na *EN*, tais como os que seguem:

1. a temperança é uma mediedade (*mesotês*) entre a intemperança e a insensibilidade (sem as alusões encontradas alhures sobre como denominar tal vício) concernentes aos prazeres;
2. a temperança é a melhor disposição, como o é habitualmente a virtude, e o melhor é o meio (*meson*) entre o excesso e a falta;
3. tanto o excesso quanto a falta ocasionam a reprovação;
4. o meio (*meson*) é o melhor, sendo a temperança uma mediedade (*mesotês*) entre dois vícios;
5. a temperança refere-se aos prazeres e dores;
6. não a todos os prazeres, mas os referentes ao tocar e ao gosto (*haphên kai geusin*);

Mas o mais interessante é a retomada da idéia da consecução do fim nobre, pois o temperante é considerado aquele que age tendo em vista, apenas e

tão somente, o nobre em si mesmo¹⁸⁶. Não é só isto, pois o caráter distintivo do temperante é o fato de possuir, diferentemente dos outros animais, a razão. A razão vai lhe permitir de experimentar o nobre, de escolhê-lo por si mesmo, já que toda virtude, como já foi explicitado em I XIX, busca o que é nobre, “toda virtude é, com efeito, virtude do nobre e é orientada em vista do nobre”¹⁸⁷.

A investigação das virtudes da coragem e da temperança ao longo das três obras éticas de Aristóteles apresenta características que, a despeito da ausência de alusões ao nobre e às prescrições da razão no espaço destinado à temperança na *EE*, especificam o que seria o próprio da virtude e das ações dela decorrentes, ou seja, buscar um fim nobre, em conformidade com a reta razão.

Como a virtude, por definição, consiste numa mediedade racionalmente determinada, será necessário tomar posição, à luz do texto aristotélico, diante da abordagem dos dois autores citados no início deste capítulo (Urmson e Hursthouse), a respeito desta doutrina da mediedade, pois suas posições ou sustentam a consistência desta doutrina, ou a negam peremptoriamente afirmando que o que está em jogo não é determinar um meio entre os extremos,

¹⁸⁶ *MM* 1191b 14-16

¹⁸⁷ *Idem*, 1191b 20-21 (*pasa gar arete tou kalou kai pros to kalon estin*).

mas antes estabelecer quais são os objetos corretos e, portanto, nobres, e quais são os incorretos de perseguir.

Antes de analisar esta última posição que toma, a partir do estudo das virtudes da temperança e da coragem, uma postura crítica contumaz sobre a doutrina da mediedade, faz-se necessário questionar a concepção quantitativa da mesma sustentada por Urmson e observar se esta sobrevive a um olhar mais minucioso sobre a construção aristotélica. Uma posição contrária a de Urmson, parece evidente, não dá, automaticamente, guarida à concepção de Hursthouse, como será visto no decorrer do trabalho.

III. 5 Uma concepção quantitativa da doutrina da mediedade?

A posição ursomniana alicerça-se sobre três aspectos fundamentais:

(i) atribui à mediedade um carácter quantitativo;

(ii) afirma que a virtude é uma disposição intermediária no que se refere à ação e à emoção, e não uma disposição para a ação [ou emoção] intermediária, ou seja, o que está precipuamente no meio é uma determinada disposição de carácter. Ao item (ii) é acrescentado, e lhe serve de pretexto, (iii) reduzir a doutrina da mediedade a uma doutrina da moderação é um equívoco imperdoável.

A investigação tentará estabelecer que (i) e (ii) não podem ser consideradas teses aristotélicas, e (iii) está correta, embora não pelas razões apontados pelo autor.

(i)

Após ter estabelecido o gênero da virtude, isto é, o fato de ser uma disposição, Aristóteles começa a construir a diferença específica da virtude, ou seja, consistir num meio (*meson*) relativo a nós (*pros hêmas*), que não é mais que suficiente, nem deficiente (*mête pleonazei mête elleipei*) - da mesma forma que não é a mesma para todos -, e não relativo ao objeto¹⁸⁸. Esta elaboração antecede o que mais precipuamente interessa para que se possa desvelar o real sentido que Aristóteles dá no que concerne ao tipo de disposição que está em questão, se uma disposição intermediária de caráter ou, antes, uma disposição para uma ação intermediária.

O interesse suscitado tem origem na argumentação aristotélica de que se faz obrigatório buscar o meio, evitando o excesso e a falta, o que acabará por determinar a virtude [moral], na medida em que esta está intimamente ligada às ações e emoções, “e estas admitem excesso, falta e meio”¹⁸⁹, como de resto é o

¹⁸⁸ A discussão específica sobre este ponto foi levada a termo no capítulo anterior.

¹⁸⁹ EN 1106b 16-18.

caso no temor, na audácia, no apetite, na cólera, na piedade, ou seja, em tudo aquilo que experimentamos prazer e dor, já que no que se refere a estes últimos, sempre é encontrado o que é “demasiado” e o que é “demasiado pouco” (*kai mallon kai hêttôn*), sendo que nenhum deles, e isto forçosamente, é bom.¹⁹⁰ “Demasiado” e “demasiado pouco” servirão, como será visto mais adiante, para a empreitada de Urmson no intuito de construir uma concepção quantitativa da doutrina da mediedade, embora ele ignore a passagem imediatamente a seguir a qual parece explicitar num sentido antes qualitativo do que quantitativo à referida doutrina, quando Aristóteles afirma que:

“sentir estas emoções como se deve, pelos motivos e a respeito das pessoas devidas, pelo fim que se deve e da maneira que se deve é, ao mesmo tempo, meio e excelência (*meson te kai ariston*), e isto é próprio da virtude”¹⁹¹.

Esta passagem parece acrescentar algo mais do que um viés marcado pela quantidade. Ela, na verdade, deixa entrever uma concepção que prima claramente pela qualidade, pois estabelece que o que é próprio da virtude, ou seja, o fato de ser meio e excelência, somente pode ser atingido em função das

¹⁹⁰ EN 1106b 18-21

¹⁹¹ EN 1106b 21-23.

circunstâncias em que se desenrola a ação ou naquelas onde alguém experimenta uma emoção, tudo isto sob as prescrições da reta razão. Não é simplesmente porque sentimos determinada emoção seguidamente ou raramente, ou em relação a demasiadas ou poucas coisas ou pessoas, por muitas ou poucas razões, violentamente ou demasiado parcimoniosamente, é que um indivíduo incorre em excesso ou falta. Um agente incorre no vício quando, nas circunstâncias atinentes, ele não enfrenta a situação de modo adequado, próprio, devido. E o que seria este modo próprio? Agir nas circunstâncias em que está inserido segundo os ditames estabelecidos pela razão, buscando o que fará a ação ser boa, virtuosa. Este agir bem será qualitativamente especificado pelo pesar razões nas circunstâncias, buscando estabelecer o que é correto, ou seja, o que é excelente, a mediedade entre o excesso e a falta. Este parece ser o sentido da doutrina da *mesotês*, pois associa o *modo próprio de agir*, que deve ser racionalmente determinado, às circunstâncias citadas na passagem acima.

Da mesma forma, não faz sentido afirmar que sentir certa emoção implica um comportamento virtuoso pelo simples fato de que de dada ação resulta certa emoção na quantidade correta, sendo que tal quantidade correta determina uma mediedade entre o “demasiado” e o “demasiado pouco”. O “demasiado” e o “demasiado pouco”, são o preâmbulo que antecede a explicitação do caráter qualitativo das circunstâncias associadas à razão que

determina o modo correto de agir. A correção provém das prescrições da reta razão observadas as circunstâncias. Isto estabelece o caráter virtuoso da ação, consistindo numa mediedade entre o excesso (*hyperbolê*) e a falta (*elleipsis*), mediedade qualitativa, o que está suficientemente posto pela definição mesma da virtude moral, onde não há, por maior esforço que se faça, nada que configure uma alusão a uma concepção quantitativa da tão discutida doutrina.

Urmson tem plena consciência do papel das circunstâncias e a necessidade de exhibir emoções de maneira apropriada, no tempo adequado, nos assuntos devidos, pelas razões corretas. O problema é que ele subsume tudo isto a uma interpretação excessiva do papel de *mallon* e *hêttôn* na argumentação aristotélica, esquecendo o cerne da questão que será apresentado imediatamente. Estes (*mallon* e *hêttôn*) servem apenas como referências extremas no interior das quais se move a virtude. O acento deveria estar voltado para a concepção da mediedade enquanto algo relativo a nós [às circunstâncias] e que é determinada pela reta razão. Afirmar, como ele o faz, que existe uma disposição que estaria no meio entre “estar bastante disposto” e “pouco disposto”¹⁹², não faz sentido algum na ética aristotélica e não pode definir o real significado da doutrina da mediedade.

¹⁹² *Aristotle's ethics*, p. 32-33.

(ii) – (iii)

Logo após a passagem que deu origem à discussão acima, Aristóteles retoma a idéia de que a virtude tem relação com as emoções e ações, e ambas estão sujeitas ao excesso e a falta, sujeitas à repreensão, e meio (*meson*), sendo que este último é o que é correto e digno de louvor, características intrínsecas à virtude. Assim, a virtude “é uma espécie de mediedade, na medida em que *visa* um meio”¹⁹³.

Ora, Urmson entende tal passagem no sentido inverso do que está ali evidenciado. Como foi visto acima, ele pretende conceber a virtude moral como sendo uma disposição intermediária no que concerne à ação e à emoção, e não uma disposição para a ação intermediária. O único modo de compreender isto, segundo ele, é que a virtude, ao contrário do que diz o texto da *EN*, não visa um meio, mas antes é uma disposição intermediária à ação e emoção.

Duas observações devem daí advir:

(a) do ponto de vista da argumentação aristotélica, a idéia de uma “disposição intermediária” para a ação, ou emoção, como algo que define a virtude é um tanto quanto deslocada, a partir das considerações e exemplos de Urmson;

¹⁹³ *EN* 1106b 27-28.

(b) há uma discrepância entre a concepção ursomniana e o texto da *EN*.

Antes de tentar compreender o que sustenta Urmson a respeito de (a), é importante esclarecer (b).

Por que há uma dissonância entre a defesa de uma suposta “disposição intermediária” e o texto aristotélico? Respondendo de maneira bastante direta, há um problema quanto à referência mencionada por Urmson quando ele coloca a questão. Na passagem citada (1106b 31) não se pode encontrar nada que possibilite tal tese. Ali, Aristóteles está explicando que a correção (*kathorthoun*) pode ser atingida de um só modo, enquanto o erro se apresenta de diversas formas; sendo um fácil de atingir e outro difícil de efetivar. Talvez seja um equívoco de edição, o que é mais provável. O que Urmson deve ter em mente é a passagem imediatamente anterior (1106b 27-28). Nesta passagem o texto afirma: *mesotês tis ara estin he aretê, stokhastikê ge ousa tou mesou* (a virtude é uma espécie de mediedade, na medida em que *visa* o meio). A evidência textual nega claramente a idéia de uma “disposição intermediária” pela segunda parte da frase (*stokhastikê ge ousa tou mesou*), “na medida em que visa um meio”. Além disto, para complementar, não parece ser a intenção de Aristóteles definir a mediedade enquanto “disposição intermediária” no que se refere às ações e emoções. A virtude, é verdade, diz respeito a ações e emoções, mas enquanto tal ela é uma mediedade, na medida em que *visa* o meio, o que torna, ao menos

terminologicamente, inexequível a argumentação do autor¹⁹⁴. Em função disto, a afirmação de que “a virtude é dita explicitamente ser uma disposição intermediária concernente à ação”, não pode ser compreendida enquanto uma afirmação aristotélica, mas uma leitura, dificilmente palatável, de uma provável intenção de Aristóteles que, finalmente, não tem como encontrar guarida na *EN*.

No que tange à (a), Urmson nos dá alguns exemplos para tornar consistente sua sustentação da tese da “disposição intermediária”:

(a) o homem cujo caráter é tal que ele sente somente um suave aborrecimento em um menosprezo trivial e é enraivecido pela tortura, tem um caráter que está em um meio entre um que exhibe raiva tanto em ocasiões triviais quanto importantes e um que pode tranqüilamente contemplar os maiores ultrajes;

(b) o homem de boa têmpera, estará suavemente irado sobre coisas insignificantes e enraivecido por ultrajes; enquanto o irascível ficará demasiado

¹⁹⁴ Mas uma concessão pode ser feita. A idéia de uma disposição intermediária poderia ser aceita, rejeitando qualquer acento quantitativo, se a disposição de caráter do agente reagisse de modo adequado às circunstâncias em que inserido. O fato de possuir esta disposição de caráter implicaria que sua ação [ou emoção] consistiria sempre numa mediedade. Mas isto não mudaria nada se disséssemos que esta disposição é uma disposição que visa o meio, a não ser se quiséssemos, como Urmson, fugir da concepção de mediedade como moderação, o que não parece ser necessário, pois a não aceitação da doutrina da mediedade como sendo uma doutrina quantitativa não implica a aceitação da primeira como uma doutrina da moderação.

indignado a respeito de coisas insignificantes e o homem plácido, ou impassível, poderá estar pouco ou moderadamente enraivecido pelos piores excessos;

(c) “o esquentado”, estará tão sujeito à raiva pela ausência de ajuda da telefonista, quanto pela pessoa responsável por deixá-lo esperando, enquanto o impassível encolherá os ombros.

Desta forma, o irascível e o impassível representam dois dos muitos modos de demonstrar-se excesso e falta, enquanto o indivíduo de boa têmpera, exemplificado em (a) e (b), sempre, e inelutavelmente, apresentará uma disposição intermediária, em toda e qualquer situação, de forma que suas ações [e emoções] estarão sempre num meio, consistindo numa mediedade [quantitativa] entre o excesso e a falta.

Isto faculta a Urmson pressupor que o homem de boa têmpera, em outras palavras o virtuoso, poderá agir de modo extremado se a situação assim se lhe apresentar, respondendo adequadamente a esta, ou seja, estará submetido à raiva diante da tortura e do ultraje, o que denotaria a falta de sentido de atribuir à doutrina da mediedade o estigma de ser uma simples doutrina da moderação.

O problema evoca a argumentação já apresentada em (i), pois o virtuoso é compreendido em termos quantitativos, já que diante de cada situação ele

deve apresentar a quantidade correta de emoção, quantidade esta determinada pela razão. Assim, a “disposição intermediária” garantiria o estar no meio tanto às emoções quanto às ações. Isto desloca, e mesmo inverte, o eixo da argumentação aristotélica, porque o ponto não está no fato de que o virtuoso deva exibir tal emoção na *quantidade correta*, em dada situação, segundo a razão, como conseqüência de uma disposição intermediária concernente ao meio. A reta razão não determina a *quantidade correta*, o que seria depauperar seu papel, mas ela antes estabelece o *modo correto* de agir e sentir emoções diante das circunstâncias em que está inserido o agente. A *quantidade correta* é o resultado de um processo qualitativo construído de uma forma que envolve variáveis diversas e é a partir desta diversidade de variáveis que passa a fazer sentido a doutrina da mediedade, pois não se deve esquecer que esta mediedade *relativa a nós*, ou às nossas circunstâncias, está inserida num processo o qual pressupõe, como já foi mencionado, a reta razão, bem como a experiência e a percepção da relevância moral das particularidades em que está envolvida a ação. No fim deste processo, encontra-se o meio, a mediedade.

Por isto, não é possível falar em “disposição intermediária”, o que o próprio Aristóteles não faz. O possível é compreender a existência evidente de uma disposição, de uma *hexis*, de agir de um modo deliberado, de tal modo

que, pelo hábito, seja adquirida uma segunda natureza¹⁹⁵ *disposta* à efetivação do meio, mas cuja efetivação dependerá das circunstâncias e de todo o processo que isto envolve.

Deste modo, pode-se também conceber que a doutrina da mediedade não pode ser entendida enquanto uma simplória doutrina da moderação, mas não nos termos de Urmson, onde o virtuoso, que possui uma “disposição intermediária” entre o eternamente irado e o permanentemente impassível, poderá responder à ocasião de modo extremado se, segundo o exemplo, alguém estiver sendo submetido à tortura. Sua reação será sempre compatível com o evento. Ora, certamente isto coerentemente afasta uma concepção da mediedade como moderação, mas apenas nestes termos. O virtuoso não apresenta uma “disposição intermediária” concernente a dois viciosos, o enraivecido e o plácido, mas sim uma mediedade relativa à emoção e a ação, entre o excesso e a falta, em dada situação. Por exemplo, o corajoso enfrentará a morte na guerra, de modo apropriado e pelas razões corretas, pois se não enfrenta incorre em covardia e, se enfrenta, mas não de modo apropriado e pelas razões corretas, recebe o nome de temerário. Certamente quem enfrenta os perigos da guerra como deve não poderia ser exemplo de uma doutrina da moderação. Como ele comportar-se-ia durante a guerra? Deveria o corajoso não

¹⁹⁵ EN 1152a 32-33.

ferir extensamente o inimigo, pois poderia conduzi-lo à morte, nem muito levemente, já que este poderia lhe causar danos futuros?

III. 6 Objetos corretos e objetos incorretos?

Tendo observado a concepção quantitativa de Urmson a respeito da mediedade, parece bastante aceitável e consistente a crítica que esta sofre de Hursthouse. Como já foi afirmado, a concepção quantitativa não encontra guarida no texto aristotélico.

Se esta concepção não emerge da construção aristotélica, como bem observou Hursthouse, não significa que a tese construída por esta seja, ela mesma, compatível com a elaboração encontrada na *EN* quando da análise das virtudes da temperança e da coragem. Esta incompatibilidade pode ser observada se forem levados em consideração, em primeiro lugar, os exemplos utilizados pela autora no sentido de inviabilizar a concepção urmsoniana. Estes exemplos dizem respeito, por um lado, à temperança no que tange aos prazeres relativos ao (a) comer e beber e, de outro, à temperança concernente ao (b) sexo, exemplos que mostrariam o equívoco de pensar o vício em termos de demasiado, quando na realidade Aristóteles teria em mente a idéia de *objetos incorretos*, objetos que não estão conforme ao que é nobre.

(a) no que se refere à comida e à bebida, Hursthouse apresenta duas figuras antípodas, o “gordinho gentil” e o “esbelto inescrupuloso”. O primeiro

tem como característica fundamental o fato do deleitar-se com o comer e o beber e ser, ao mesmo tempo, alguém afável, educado, primando por ajudar de maneira justa. O segundo, inversamente, habituou-se a preservar sua saúde, mas é injusto e não expressa nenhuma generosidade, em outras palavras, é uma pessoa saudável, mas má¹⁹⁶. Segundo Hursthouse, os dois, para Aristóteles, seriam intemperantes, embora não do mesmo modo:

“O gordo jovial de fato tem uma “excessiva disposição”; ele com e bebe demasiadamente, seguidamente, desfruta muitíssimo. Mas ele não está disposto a perseguir prazeres que são desonrosos ou odiosos. O malvado esbelto, por outro lado, não possui uma disposição excessiva, contudo ele é intemperante e desfruta de coisas que são incorretas – não incorretas porque excessivas e não saudáveis, mas simplesmente incorretas, desonrosas, as quais não se deve desfrutar”¹⁹⁷.

Em ambos os casos, o acento deve ser colocado, não numa concepção quantitativa (a não ser acidentalmente), mas sim sobre se os objetos são incorretos ou não, desonrosos [nobres] ou não.

¹⁹⁶ Hursthouse, *op. cit.*, p. 111.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 112.

(b) como mencionado acima, as ações do intemperante relacionam-se com o comer e o beber, mas não só, pois Aristóteles faz alusão, também, ao sexo em conexão com o adultério¹⁹⁸. Seria o caso de entender a busca excessiva por sexo uma questão de fazê-lo demasiadamente, com uma variedade imensa de mulheres, e com uma intensidade assustadora? A resposta, segundo Hursthouse, é não, pois quem comete um ato em si mesmo perverso, como é o caso do adultério¹⁹⁹, tão somente uma vez, o faz fruto de escolher um objeto incorreto, portanto desonroso, sendo desnecessário fazer a análise em termos de desejo sexual excessivo (embora, acidentalmente, possa ser o caso).

O problema na análise de Hursthouse é a dificuldade em entender o motivo pelo qual ela insiste na sua análise de destacar uma concepção fundamentada em objetos incorretos e objetos corretos [nobres] e incorretos, bem como ocasiões corretas e incorretas e quantidades corretas e incorretas, modos corretos e incorretos. Obviamente seu intuito é mostrar a inadequação da doutrina da mediedade, mas talvez a ênfase da sua argumentação não seja correta.

¹⁹⁸ Hursthouse cita Dover, *Greek popular morality*, p. 209, para entender o significado de adultério (*moikheia*): “seduzir a esposa, mãe viúva, filha solteira, irmã ou sobrinha de um cidadão”. Sobre a associação sexo/adultério ver *EN* 1117^a 2, 1129b 21, 1130^a 24ss, 1130^a 29ss.

¹⁹⁹ Ver *EN* II 6.

No caso, por exemplo, do “gordinho simpático”, não é uma questão de *objetos incorretos*. O que deve ser realçado é o modo pelo qual ele se relaciona com objetos que são corretos. Ora, necessitamos de determinadas coisas básicas para prover nossa subsistência, bem como de variadas coisas que estão à nossa disposição e nos causam prazer. O prazer de termos o necessário para nos mantermos alimentados, hidratados, o prazer de degustar um bom vinho, e coisas afins, isto é, os prazeres referentes aos nossos apetites naturais e os prazeres próprios²⁰⁰. O que Aristóteles sustenta é que diante de determinados apetites, e mais especificamente, dos apetites naturais, que diz respeito exatamente ao exemplo do “gordinho simpático”, a única possibilidade de alguém que não se contenta com o que a nossa necessidade demanda é decair no desregramento e, portanto, na intemperança. E isto não é “acidental”, não é uma coincidência fortuita, na medida em que a razão acaba por perder sua autoridade diante do caráter insaciável dos apetites. E o nosso jovem e simpático “gordinho” ver-se-á descrito pelo próprio Aristóteles quando este deixa claro que a criança que não se submete à autoridade [dos pais], ou o apetite que não se submete à autoridade [da razão], tende à *dêbâcle*. Não importa o caráter gentil e justo que porventura a nossa personagem possua,

²⁰⁰ EN 1118b 15-27.

pois ao sucumbir ao excesso, isto é, ao apetite insaciável, acaba por descurar da razão²⁰¹, e em descurando da razão ele se afasta da virtude²⁰².

Ora, os objetos incorretos são uma conseqüência de um juízo incorreto a respeito do modo próprio de agir, e o modo próprio de agir pressupõe todo o mecanismo explicitado na definição da virtude.

No caso do “esbelto malvado”, o objeto é, inicialmente, correto, ele sempre suprirá suas necessidades e apetites naturais de modo correto, no sentido de manter sua saúde. O problema é que ele não age tendo em vista o nobre, o que é honroso. Suas ações – com a exceção da moderação, que tem por objetivo sua saúde - serão sempre injustas ou más, não se importando em retirar de alguém sua alimentação desde que isto satisfaça o seu moderado desejo por ela²⁰³. Embora seu objeto fosse correto, ele desfruta de coisas que são incorretas de desfrutar (tomar de alguém algo que não é seu). Não haveria nada de excessivo em tal procedimento, embora a incorreção esteja dada. Ora, tomar de alguém é, supostamente, roubar, uma das interdições absolutas observadas por

²⁰¹ EN 1119b 5ss.

²⁰² Hursthouse reconhece a passagem, mas afirma que, mesmo que verdadeira, ela não suporta a intemperança como excesso, a não ser acidentalmente, pois fundamentalmente o que conta é a concepção de objeto incorreto e do que é desonroso.

²⁰³ Hursthouse, *op. cit.*, p. 111.

Aristóteles na *EN* II 6. Realmente não há excesso, da mesma forma que não há falta ou mediedade, pois são ações em si mesmas perversas. Portanto, não parece este exemplo ser apropriado para o fim a que se propôs Hursthouse, o mesmo ocorrendo para a alusão ao adultério, e pelas mesmas razões²⁰⁴.

No que diz respeito à coragem, é aceitável afirmar que ela se refere aos objetos corretos, pois o fim de toda a atividade deve ser conforme à disposição de caráter que lhe dá origem. Sendo assim, a coragem é algo nobre e, por conseguinte, nobre será seu fim: “o corajoso, então, almeja o nobre quando permanece firme e age de acordo com sua coragem”²⁰⁵. Isto não é certamente uma novidade, pois Aristóteles deixa claro que o fim ao qual tende a virtude (*tou kalou heneka*) é o nobre²⁰⁶. O que necessita ser acrescentado é que antes de afirmar que o fim da virtude é o nobre, Aristóteles estabelece algo que pressupõe a realização deste fim, ao considerar que o homem está sujeito, enquanto homem, a temores que são corretos de serem sentidos, e estes temores devem ser sentidos *do modo que convém e como a razão prescreve*²⁰⁷. O virtuoso

²⁰⁴ Sobre as interdições absolutas ver capítulo IV.

²⁰⁵ Toda a passagem: *EN* 1115b 20-24.

²⁰⁶ Cf. 1115 b 12-13.

²⁰⁷ *EN* 1115b 11-12: *hôs dei de kai hôs hô logos*.

sempre deve agir em vista do nobre²⁰⁸, o contrário seria sua negação, mas sua essência está em enfrentar os perigos que são corretos de enfrentar²⁰⁹ *de modo adequado, como convém, segundo a razão*. De nada adianta sentir temor apenas diante de objetos corretos e não temer os incorretos. Segue disto que as três figuras, o covarde, o temerário e o corajoso são ditos de tal modo em função da sua posição diante de objetos corretos [somente].

²⁰⁸ No que se refere ao *nobre* assume-se aqui a concepção sustentada por John M. Cooper (*Reason and emotion*, cap. 11, “Reason, virtue, moral, value”, p. 270-276). Partindo da *Retórica* 1366^a 33-34, ele minuciosamente, e de forma brilhante, expõe duas definições alternativas de *nobre*, (a) o que, por ser escolhido por si mesmo, é louvável (cf. também *EE* 1248b 19-20), e (b) o que é bom, sendo amável por isto. Ele conecta isto primeiramente a uma passagem dos *Tópicos* 135 a13, onde há uma identificação de *kalon* e *prepon* (conveniente) o que remete a um senso estético, o que é corroborado pela *Metafísica* 1078^a31 – b36, onde aparecem discriminadas os modos mais elevados de nobreza (ou beleza), a saber, ordem, simetria e determinação. Isto permite dizer que as coisas nobres exibem ordem, simetria e determinação e, quando escolhidas por si mesmas, pelo fato de exibirem tais propriedades, elas são louvadas, e esta é a razão pela qual são escolhidas.

²⁰⁹ As mortes e os ferimentos: “Se, por conseguinte, tal é o fim que persegue a coragem, a morte e os ferimentos serão penosos ao corajoso e enfrentados por ele a contragosto; mas ele lhes afrontará porque é nobre ou porque é vergonhoso não fazê-lo (*EN*1117b 7-9). Woods, *Aristotle Eudemian Ethics*, p. 174, afirma que as virtudes e as ações que dela resultam são nobres, *moralmente admiráveis*. As ações são nobres não apenas porque a virtude visa o nobre, elas são nobres na medida em que seguem as prescrições da razão que as fazem ser corretas, apropriadas, convenientes diante de dadas circunstâncias.

Não é o caso, então, de objetos corretos e incorretos²¹⁰ e seus derivados. Isto fica claro se colocado desta forma, a partir dos extremos referentes à temperança²¹¹, tomando o par falta/excesso:

i. o insensível deleita-se menos do que convém²¹²;

ii. o intemperante deleita-se mais do que convém.

Algo pode ser acrescentado:

iii. o insensível deleita-se menos do que convém diante de objetos corretos;

iv. o intemperante deleita-se mais do que convém diante de objetos corretos²¹³;

²¹⁰ Não se deve discutir a virtude, por exemplo, da coragem a partir da idéia de objetos incorretos. Os objetos incorretos, temer ratos ou baratas, não levam a construir uma concepção adequada do que a coragem, ou a temperança, é. Trata-se antes do modo conveniente, ou não, de se dispor em relação aos objetos corretos.

²¹¹ Não convém esquecer: “a virtude natural da faculdade do desejo” (*Tópicos* 136b 13).

²¹² *EN* 1119^a 5ss.

²¹³ Quando Aristóteles discorre sobre a liberalidade, ele afirma que existem coisas que podem ser bem ou mal utilizadas, em outras palavras, podem ser utilizadas de modo correto ou incorreto, como é o caso da riqueza, e quem utiliza algo de modo correto, possuirá a virtude concernente (*EN* 1120^a 4-6).

v. o temperante deleita-se como convém diante de objetos corretos (iii, iv e v servem, por analogia, para a coragem);

Daí segue:

vi. a reta razão determina o modo correto de agir, visando sempre um fim que é nobre;

vii. o modo correto de agir situa-se entre o *agir de modo insuficiente* e o *agir mal*²¹⁴;

viii. dito de outra maneira: o modo correto de agir é uma mediedade entre o excesso e a falta, isto é, entre o agir mal e o agir de modo insuficiente, prescrita pela razão, levando em consideração o caráter ineliminável das circunstâncias, tendo como fim o nobre²¹⁵ [o fim ao qual tende a virtude].

²¹⁴ Esta proposta tem como referência a tese de M.-C. BATAILLARD, *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, p. 206ss, embora modificada no que concerne ao *agir de modo insuficiente*, que em Bataillard aparece como *não agir*, o que parece ser, de certa forma, equivocado. O mesmo raciocínio aplicado ao *agir* pode ser estendido ao *sentir*.

²¹⁵ O que parece estar de acordo com John M. Cooper, *op. cit.*, p. 275, que, ao sustentar a coerência de uma interpretação estética do *nobre*, ressalta que esta encontra suporte na definição aristotélica da virtude moral em termos de agir e sentir num meio entre extremos, ou seja, agir e sentir de modo correto, no tempo correto, sobre as coisas

corretas, tendo em vista as pessoas corretas, com o propósito correto etc, com isto respondendo de maneira adequada à “complexidade da situação particular”. Uma discussão que foge ao interesse específico do que está sendo desenvolvido, mas que é bastante importante é a da relação entre a ação que visa o nobre e o bem comum. Duas teses distintas são defendidas por T. Irwin, *Aristotle's first principles*, 439-441, e John Cooper, *op. cit.*, p. 272. Segundo Irwin, Aristóteles mostra que todas as virtudes relacionam-se ao que é nobre, porque elas realizam ações porque são nobres e em vista do nobre. Sendo assim, se almejam o nobre, almejam também o bem comum (sobre este tema, ver ainda o artigo de Irwin, “O bom e o certo: Aristóteles e seus intérpretes sobre kalon e honestum”. *Analytica*, 8 (2), 2004, especialmente p. 31-33). Cooper concorda sobre a relação das virtudes morais com o bem comum, mas acredita que em parte alguma Aristóteles estabelece a ligação entre bem comum e louvabilidade, ou que haja qualquer evidência textual precisa de que Aristóteles pensasse que o fundamento para uma ação ser nobre era o fato de ser direcionada para o bem comum.

IV. Sobre a [im]plausibilidade da doutrina da mediedade.

IV. 1 *Phronêsis* ou mediedade?

R. -A. Gauthier, num pequeno e excelente livro, *La morale d'Aristote*¹, estabelece o primado do conceito de sabedoria² [prudência] (*phronêsis*) e, por consequência, do prudente (*phronimos*) em relação à doutrina aristotélica da mediedade. A sabedoria [prudência] seria o ponto de equilíbrio da filosofia moral de Aristóteles. Neste contexto, a mediedade não pode ser entendida como tendo um papel fundamental na argumentação ética que encontramos na *EN*, mas tem antes um papel secundário em relação ao que é central, seu núcleo duro, a concepção de sabedoria [prudência].

Segundo Gauthier, "tudo o que se retém da moral de Aristóteles é (...) a idéia que a virtude é um *justo-meio*"³, mas isto não é verdadeiramente a

¹ GAUTHIER, R-A. *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1973.

² Sobre a tradução estabelecida por Gauthier da *phrónesis* por sabedoria (*sagesse*), e não por prudência, ver o Tomo I, Introdução, pp. 267-283 de sua monumental tradução e comentário – em conjunto com J. Y. Jolif - da *EN* de Aristóteles (*L'éthique a Nicomaque*, traduction par R-A. Gauthier et J. Y. Jolif. 2^a ed. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970. 4 vol.).

³ Gauthier, *op. cit.*, p. 69.

contribuição mais original da ética aristotélica, já que esta concepção é conhecida há muito tempo, pois ela era “familiar à poesia grega” e, no período clássico, “ a idéia de justo-meio (...) tinha invadido todos os domínios da vida e do pensamento”⁴. Na verdade, para Gauthier, tratar-se-ia antes, para Aristóteles, do uso de uma noção comum naquela época para expressar um ponto de vista pessoal⁵.

A doutrina de mediedade é apresentada por Gauthier como sendo, à primeira vista, quantitativa⁶, mas ela passa, no fim, a um plano qualitativo “onde não é mais que metáfora”⁷. Neste plano qualitativo é encontrado o preceito moral, isto é, é necessário fazer algo por ‘dever’⁸, e fazer algo por

⁴ *Idem*, p. 70. “A encontramos em todo lugar no século V antes de Cristo: nos jovens físicos ionianos, em Pródicos, que a introduz na retórica, nos pitagóricos, que a introduzem nas matemáticas, nos médicos, e é da medicina que ela passa, com Demócrito, para a filosofia moral”.

⁵ *Idem*.

⁶ *Idem*.

⁷ *Idem*, p. 73

⁸ Não é o objetivo deste artigo, mas é necessário fazer uma referência à idéia exposta por Gauthier de agir por dever. Gauthier menciona várias passagens (seria necessário um artigo inteiro para tratar deste problema) que sustentariam claramente, no interior da filosofia prática de Aristóteles, a existência de noções como ‘obrigação moral’, ‘imperativo’, ‘dever’. É difícil, em observando estas passagens, permanecer de acordo

'dever'⁹ é, simplesmente, fazer o que diz ou "prescreve a regra moral"¹⁰: a mediedade é somente um dever (é fazer o que se deve, quando se deve, nas

com a posição de Gauthier, mas podemos fazer alusão a duas destas passagens para mostrar a dificuldade da tese que, em Aristóteles, é possível encontrar estas noções tão caras à filosofia moral moderna. Observemos (i) 1106b 21-24 e (ii) 1121b 11-12: o verbo utilizado nestas passagens é *deô* que significa ao mesmo tempo 'necessidade, dever, obrigação', mas também 'o que é necessário ou conveniente, oportuno'. Nas referidas passagens, Aristóteles não parece fazer uso no sentido forte de 'dever', mas antes no sentido de 'o que é necessário', do que é 'oportuno' fazer. As traduções de Tricot, Natali e Irwin, por exemplo, não retêm a lição de Gauthier: Tricot traduz a primeira por 'comme il faut', e a segunda por 'pourrait': não há o sentido de obrigação em nenhuma das passagens; Natali traduz (i) por 'de modo addato' (um adjetivo), que não exprime um dever, mas de 'o que é oportuno', 'o que é adequado', 'o que é conveniente', e (ii) simplesmente por 'può'. Na realidade, além do adjetivo 'adatto', o verbo 'adattare' expressa a idéia de 'dispor de maneira oportuna', ou de 'tornar adequado a um determinado objetivo' o que não implica a idéia de 'necessidade'; Irwin traduz (ii) por 'might', e isto é suficiente por si mesmo, porque, se ele quisesse traduzir no sentido de uma obrigação, de um imperativo ou de um dever, seria necessário traduzi-lo por 'must'. No que se refere a (i) a tradução é 'in the right way': isto não exprime, em inglês, parece evidente, uma concepção de 'dever' (a respeito desta discussão ver Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, pp. 86-87, apud Gauthier, *op.cit.*, pp. 95-96).

⁹ Gauthier reconhece que Aristóteles não afirma na *EN* o que ele entende por 'dever', "mas não se segue que Aristóteles não tivesse sabido o que ele entendia expressar por esta palavra, e ele nos disse bastante sobre isto, mesmo ocasionalmente e brevemente, para que nós possamos nos dar conta que ele tinha, com efeito, do <dever> uma idéia clara e tecnicamente elaborada" (p. 94).

circunstâncias devidas), um dever de agir em conformidade com a reta razão. É o que diz Gauthier:

"Que é, com efeito, para uma ação de ser mesurada? É de estar conforme ao que é a medida da ação. Esta medida, sem dúvida, é, para Aristóteles, o virtuoso (...), mas só é o virtuoso (...) porque o virtuoso é também o sábio [o prudente], e é a sabedoria [a prudência] que enuncia a regra moral (...). O 'justo-meio' da virtude é (...) para Aristóteles apenas *a conformidade da ação à regra moral*"¹¹.

O que importa é estar em conformidade com a reta razão, concebida como imperativo e como lei¹², e esta regra é uma medida. Desta maneira, a doutrina do justo-meio [mediedade] é apenas uma imagem cômoda¹³, é uma simples metáfora, e esta metáfora é utilizada por Aristóteles "porque é clássica, ele não se deixa enganar por ela"¹⁴. A partir do que diz Gauthier, seria impossível defender a idéia de que a ética aristotélica pudesse ter como conceito central o conceito de mediedade. Esse conceito deve ser abandonado em função

¹⁰ Gauthier, *op. cit.*, p. 73

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem*, p. 94.

¹³ *Idem*, p. 75.

¹⁴ *Idem.*

da prudência, à qual deve ser reservado o ponto fulcral da construção moral de Aristóteles, sua verdadeira filosofia moral¹⁵:

"De resto, não esqueçamos que o que chamamos 'ciência', ou a 'filosofia moral' não é para Aristóteles nem ciência, nem 'filosofia', mas sabedoria [prudência]"¹⁶.

IV. 2 A mediedade como um conceito inútil.

A posição mais forte contra o conceito de mediedade é a de Jonathan Barnes¹⁷. Barnes afirma que há um equívoco de Aristóteles, pois este não faz a distinção entre (i) juízos analíticos e não-analíticos, o que vai *pari passu* com o equívoco de não estabelecer uma distinção entre (ii) juízos éticos e juízos meta-éticos¹⁸. Os juízos éticos são "juízos morais substantivos"¹⁹, que remetem à

¹⁵ Pierre Aubenque (*La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963, pp. 174-175 [*A prudência em Aristóteles* (trad. Marisa Lopes). São Paulo: Discurso Editorial, 2003]), com outras palavras, afirma que há em Aristóteles uma ética da prudência, isto é, uma teoria moral da prudência, que não é nem um acessório, nem um acidente.

¹⁶ *Idem*, p. 100.

¹⁷ J. BARNES, em sua introdução à *Ethica Nicomachea* (*The ethics of Aristotle* (trad. J.A.K. Thompson). New York: Penguin Books, 1976.), p. 23.

¹⁸ Esta discussão insere-se na distinção feita no interior mesmo da filosofia moral analítica entre ética normativa e meta-ética que começou a ter lugar na metade do século XX. Os filósofos morais analíticos defendiam a idéia de que a verdadeira ética seria a meta-ética, pois fazer filosofia moral é diferente de simplesmente 'moralizar',

opinião e ao conselho moral²⁰, pois “certos homens ou tipos de homens, ou ações e tipos de ações, são bons ou maus, certos ou errados, obrigatórios ou impermissíveis, e assim por diante”²¹, ou seja, trata-se antes de ‘moralizar’, enquanto que os juízos meta-éticos dizem respeito aos significados dos termos, aos conceitos, isto é, expressam “a lógica do discurso moral”²², como o faz, por exemplo, o próprio Aristóteles ao tratar do significado de ‘bem’ em 1096b 26-29²³. O problema, segundo Barnes, é que em Aristóteles, como na maior parte dos escritos sobre a moral, não estão ausentes os juízos meta-éticos – na realidade, a *EN* seria um tipo de contribuição à meta-ética -, embora Aristóteles

sendo necessário, portanto, ignorar a ética normativa e se ater ao “estudo das significações dos termos morais, da relação lógica dos juízos morais e de outras formas de juízos, do estatuto epistemológico dos juízos morais (...), de suas significações e do estatuto metafísico das propriedades morais, abstração feita de toda concepção ética particular”, em detrimento da ética normativa, que tem por objetivo a “determinação dos estados de coisas bons e maus e das ações que, do ponto de vista moral, são boas ou más de executar” (J. GRIFFIN, verbete “meta-ética” do *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: PUF, 1997, pp. 960-965).

¹⁹ *Op. cit.*, p. 19.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*, pp. 19-20.

ele próprio não tenha feito, ou elaborado, este tipo de distinção²⁴. De fato, é recorrente em Aristóteles a afirmação de que falta à ética, tendo em vista outras ciências, um grau de precisão (*akribeia*) satisfatório²⁵, o que fica evidente pelo fato de que os juízos éticos são deficientes no que tange à precisão, por serem tomados somente “o mais das vezes” (*hôs epi to polu*)²⁶. Para Barnes, as proposições aristotélicas devem ser entendidas como proposições do tipo “o mais das vezes Fs são G”²⁷: é o caso de Aristóteles, bem como de todos os

²⁴ *Idem.*

²⁵ Para Barnes "alguns juízos, que são antes éticos do que meta-éticos, atingem, seguramente, uma precisão; é certamente verdadeiro que *todo* homem generoso possui uma virtude moral, e que *todo* assassinato é um ato errado. Mas tais juízos atingem precisão porque, num sentido, eles não dizem nada: são tautologias, ou juízos analíticos" (p. 22).

²⁶ *Idem.* Sobre o significado do *hôs epi to polu* na obra de Aristóteles, ver o comentário de J. Barnes na sua tradução dos *Analíticos posteriores*, especialmente, p. 192-193.

²⁷ *Idem*, p. 21: são proposições do tipo *hôs epi to polu*, o mais das vezes. A esse respeito, ver: M. Zingano, "Particularismo e universalismo na ética aristotélica" (*Analytica*, 1 (3), 1996, pp. 75-100). Sobre as proposições *hôs epi to polu* e suas aplicações ver, também: T.H. Irwin, "A ética como uma ciência inexata" (*Analytica*, 1 (3), 1996, pp. 13-73); L. Judson, "Chance and 'always or for the most part' in Aristotle" (In: *Aristotle's Physics* (L. Judson, ed.). Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 73-99); M. Mignucci, "'Hôs epi to polú' et necessaire" (In: *Aristotle on science* (E. Berti, ed.). Padua: 1981, pp. 103-203); M. Winter, "Aristotle, *hôs epi to polu* relations", and a demonstrative science of ethics"

‘moralistas’, restritos que estão "pela natureza do seu objeto"²⁸, a formulações gerais como “o mais das vezes”, e isto funciona como uma regra na medida em que, “como uma regra, Fs são G ”²⁹. Haverá casos, é verdade, em que Fs não serão G, mas o serão “o mais das vezes”.

Mas se pode afirmar a existência de juízos analíticos do tipo “todo F é G”³⁰. Esse tipo de juízo pode ser igualado ou mesmo substituído por juízos meta-éticos do tipo “todo conceito de F inclui o conceito de G”³¹. Aristóteles não vê esta distinção (a distinção ii), logo não vê também a primeira³². Barnes crê poder imputar estes equívocos à doutrina da mediedade. Tal doutrina, na compreensão de Barnes, funcionaria como uma doutrina do conselho moral,

(*Phronesis*, XLII (2), 1997, pp. 163-189); J. Barnes, *Posterior Analytics* [traduction and commentary]. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1994 (especialmente pp. 192-193).

²⁸ *Idem*, p. 20.

²⁹ *Idem*, p. 21.

³⁰ É o caso dos matemáticos que podem lançar mão de teoremas com uma forma universal do tipo “todo F é G” (p. 20).

³¹ *Idem*, p. 23: "Desta maneira, ‘(todo) homicídio é mau’ vai de par com ‘o conceito de homicídio inclui o conceito de maldade’”.

³² “Não sendo claro sobre a distinção entre juízos éticos e meta-éticos, Aristóteles não estava também consciente sobre a distinção entre juízos analíticos e não-analíticos” (p. 23).

indicando o que se deve observar para tornar-se virtuoso³³. Funcionaria como um conselho moral, embora, na realidade, ela não se sustente nem como conselho moral.

O imbróglio reside em mostrar o significado de “buscar a mediedade”. O que Aristóteles quer dizer com isto? Ele já havia mencionado anteriormente, e reafirmado em 1106a 30 – b 7, que a mediedade não é algo a ser considerado do ponto de vista aritmético, pois é um meio [uma mediedade] *relativo a nós*. Mas o que é um meio relativo a nós (*pros hêmas*)? “O que não é nem muito, nem muito pouco” para nós³⁴. Ora, neste sentido, “buscar a mediedade” não tem nenhum tipo de força prática ou consultiva, pois quando se pergunta a alguém o que devo fazer, a resposta será “nem muito, nem muito pouco”. Em consequência, a doutrina da mediedade utiliza o termo “meio” como uma metáfora³⁵. A partir desta argumentação, Barnes pode afirmar que “a virtude não é, em nenhum sentido literal do termo, uma questão de escolher o termo médio”³⁶. Não há aqui nenhuma acusação a Aristóteles, somente uma constatação que pode ser encontrada no próprio texto da *EN* (1138b 18-32). Assim, “buscar” o meio, ou

³³ *Idem*, p.24.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Idem*, p. 25.

³⁶ *Idem*.

“observar a mediedade”, torna-se “age como deves agir”. Isto não pode ser considerado como um conselho moral³⁷, porque esta proposição manifesta uma verdade analítica: “agir virtuosamente requer a observação do meio”³⁸. Para Barnes:

“Assim posta, a doutrina da mediedade é vista como uma peça de meta-ética; ela ensina o que faz parte do conceito da virtude e do vício, que as virtudes e os vícios vêm em tríades – toda a disposição virtuosa para fazer X corretamente é acompanhada por duas

³⁷ *Idem*: de acordo com Barnes, o próprio Aristóteles reconheceu a inutilidade da doutrina da mediedade (ver *EN* 1138b 18-32: aqui Aristóteles retoma sua noção de mediedade como um justo-meio entre o excesso e a falta, em conformidade com a reta razão para, após, afirmar que “a só posse desta verdade não pode acrescentar nada ao nosso conhecimento”, pois faltaria a clareza necessária nesta maneira de se expressar). Esta passagem lida até o seu final (1138b 34) dificilmente sustentaria a leitura de Barnes, pois ali Aristóteles afirma que tal verdade nada pode acrescentar ao nosso conhecimento, pois “ignoraríamos, por exemplo, quais tipos de remédios convêm aplicar ao nosso corpo”. Seria vago falar desta maneira se não apelássemos para os tipos de remédios necessários para nossa saúde, ou seja, para as circunstâncias envolvidas neste processo. Sobre tal passagem, ver S. Peterson, “Horos (limit) in Aristotle's *Nicomachean Ethics*”. *Phronesis*, XXXIII (3), 1988.

³⁸ O máximo que uma sentença como esta poderia nos dizer, segundo Barnes, é que há um modo próprio de agir, e o que o agente faz não é moralmente irrelevante, mas não servirá para aconselhar alguém exatamente sobre o que é exatamente o modo próprio de agir.

disposições viciosas, uma é de fazer *demasiado* X, outra de fazê-lo *muito pouco*"³⁹.

Toda argumentação de Barnes vai no sentido de mostrar a inutilidade e a futilidade⁴⁰ da doutrina aristotélica da mediedade na *EN* II. Esta sensação conduziu Barnes a afirmar, de maneira um tanto surpreendente, que "se Aristóteles tivesse escrito uma terceira ética, a doutrina da mediedade não teria aparecido"⁴¹.

A posição de Barnes parece bastante cruel com Aristóteles. Cruel e injusta.

³⁹ *Idem*, p. 26.

⁴⁰ *Idem*: "ele [Aristóteles] torna-se explicitamente consciente da sua futilidade prática; e sua discussão talvez indique uma desilusão cada vez maior com sua utilidade conceitual". Para uma concepção que sustenta que é correto e proveitoso observar a doutrina da mediedade como uma pretensão meta-ética e destituída de futilidade, ver J. E. Tiles, "The practical import of Aristotle's doctrine of the mean".

⁴¹ *Idem*. A afirmação de Barnes soa demasiada, sobretudo se for levada em consideração a passagem 1107a 6-7 da *EN* em que Aristóteles afirma ser a mediedade a *quididade* (*to ti ên einai*) da virtude. A passagem, é necessário ressaltar, é de difícil interpretação, mas pode indicar a impossibilidade de aceitar, como propõe Barnes, que Aristóteles descartaria a doutrina na hipótese de uma terceira ética, na medida em que Aristóteles parece cancelá-la com seu vocabulário metafísico. Sobre tal passagem, ver Gauthier-Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, T. II, commentaire, p.150-151.

Este texto pretende indicar um caminho de interpretação que possa demonstrar a importância da doutrina aristotélica da mediedade como um dos fundamentos essenciais do mundo ético de Aristóteles por meio de uma análise de sua argumentação.

IV. 3 Por uma concepção positiva da mediedade (*mesotês*).

É possível levantar uma série de objeções contra as argumentações de Gauthier e Barnes, seja a propósito da introdução da noção de dever na moral aristotélica, seja a propósito da concepção de mediedade como revelando uma confusão operada por Aristóteles entre juízos analíticos e não-analíticos, e entre juízos éticos e meta-éticos. Estes pontos são importantes, é verdade, mas não serão, entretanto, analisados na sua especificidade, pois o que interessa essencialmente para o desenvolvimento da argumentação é, de uma parte, o excessivo acento colocado por Gauthier sobre a prudência, em associação com a recusa da doutrina da mediedade (e o “esquecimento” das *circunstâncias*) e, de outra parte, a consideração de Barnes da mediedade como um simples juízo analítico que nada pode acrescentar ao nosso conhecimento. Estes dois aspectos serão abordados a partir da ausência da tomada em consideração das circunstâncias tanto por Gauthier como por Barnes, pois estas permitem retornar sobre o exercício do juízo por parte do prudente, bem como sobre a

mediedade como algo completamente desprovido de utilidade, isto é, não servindo nem como um conselho moral.

Bem, atribuir a Aristóteles uma concepção de mediedade como um simples conselho moral que nada acrescenta ao nosso conhecimento é ignorar que, na ética aristotélica, a ação virtuosa que pressupõe agir em conformidade com a mediedade implica a necessidade de elucidar as circunstâncias da ação, e esta ignorância vem do fato de que alguns se expressam, não sem equívoco, em termos absolutos, sem precisar: “da maneira que é necessário e da maneira que não é necessário, ou no momento necessário, e todas as outras adições” (1104b 25-26).

A ação virtuosa não implica somente observar o “meio” [a mediedade], o que seria realmente um conselho moral inútil, mas implica, antes, determinar esta mediedade levando em consideração as circunstâncias da ação, bem como o seu momento oportuno. Estas circunstâncias⁴² e o momento oportuno são

⁴² Na sua análise dos atos involuntários, Aristóteles realça que uma ação é involuntária quando se ignora não o universal, mas as particularidades da ação (*oud' hê katholou (...)* *all' hê kath' hekasta*), de suas circunstâncias. Neste momento, ele determina a natureza e o número destas particularidades: o agente, o ato, a pessoa ou coisa objeto do ato, por que razão o ato é realizado, o resultado que se espera e a maneira que é executado (1110b 32 – 1111^a 6).

apresentados, sem nenhum equívoco, quando Aristóteles sublinha quais são as condições de execução do ato moral pelo agente:

(i) *é necessário conhecer o que se faz*; dito de outra forma, o agente deve ter o conhecimento das circunstâncias que envolvem e determinam a maneira pela qual ele deve agir. Concebendo estas circunstâncias de modo adequado, ele estabelece de que modo pode ser efetivada uma ação virtuosa em dado momento específico;

(ii) *é necessário escolher livremente o ato em questão e escolhê-lo em vista dele mesmo*;

(iii) *é necessário executar este ato com uma disposição firme*: estando consciente das circunstâncias e conhecendo o momento exato da ação, o agente executa o ato virtuoso compreendendo que ele tomou em consideração todas as razões para a efetuação deste ato, nas circunstâncias que se apresentaram e na ocasião propícia para sua realização. Esta maneira de proceder lembra a definição mesma da virtude, quando é especificado que se deve agir segundo uma escolha – livre – deliberada, “consistindo numa mediedade relativa a nós” [para ser mais claro, em relação, também, às circunstâncias em que nos encontramos], “a qual é racionalmente determinada” [como enuncia a reta razão (EN VI 1)] “e como a determinaria o homem prudente” [o critério moral aristotélico consiste em agir do mesmo modo que agiria o prudente].

A necessidade de recorrer às circunstâncias aparece, em toda a sua evidência, na doutrina da mediedade na *Ethica Nicomachea*. A passagem 1106b 20-22, já mencionada, ressalta a necessidade de observar o momento oportuno, o que é conveniente, as razões necessárias, o modo necessário, tudo o que especifica a virtude enquanto mediedade, enquanto ‘meio e excelência’. Uma argumentação idêntica é encontrada quando Aristóteles trata das ações voluntárias na *EN III*, pois o princípio da ação encontra-se explicitamente no agente enquanto conhecedor das circunstâncias necessárias em que os atos acabam por se desenvolver.

A este respeito, Barnes não faz justiça à letra do texto quando reduz a obsevância do “meio” [mediedade] a um juízo analítico: o que devo fazer para ser virtuoso? É necessário buscar o “meio”. Ora, a doutrina da mediedade não se resume a um simples conselho moral fútil (por não se sustentar nem como conselho moral), sem conseqüências práticas [morais]. Agir de acordo com a mediedade significa a plena posse da razão prática no sentido em que, após ter tomado em conta as circunstâncias em que a ação deve ser realizada, é necessário escolher os meios (*ta pros to telos*) adequados para efetuá-la num momento determinado, o momento mais correto para a ação. É nesta relação íntima da determinação dos meios pela prudência, da percepção moral das

circunstâncias e da consecução da essência da virtude moral⁴³, qual seja, a mediedade, que se encerra toda a chave interpretativa da moral de Aristóteles. Não se trata de um conselho vazio, pois se faço F' num caso determinado, a mediedade F' não pode ser simplesmente colocada entre F e $não-F$, mas sua necessidade depende das circunstâncias G , no momento oportuno. Barnes omite, da mesma maneira que Gauthier, a alusão aristotélica às circunstâncias e ao momento oportuno, ao menos enquanto momentos essenciais da teoria da virtude como uma mediedade. Eles tentam ignorar também o fato de que razões são dadas e produzidas para agir de uma forma determinada, num momento determinado e em circunstâncias determinadas. Isto quer dizer que a concepção aristotélica, em relação à virtude como uma mediedade, não pode ser limitada a um simples problema de determinação do centro, já que a mediedade em questão não é aritmética, nem a determinação de um “meio” relativo à coisa, mas ela consiste em um meio *relativo a nós* e às circunstâncias que são as nossas. E este meio não é indeterminado, ao contrário, ele é determinado pelas circunstâncias, que são as causas da indeterminação da ação. As circunstâncias são, com efeito, elas mesmas indeterminadas (ou indefinidas) e se associam ao tempo, ou ao momento oportuno ou propício, para estabelecer a maneira correta de agir, a maneira correta de ser virtuoso. O “meio” não faz

⁴³ Ver IV .3 .1.

parte da natureza da coisa e não é uma questão de gradação ou intensidade, pois não é a natureza da virtude que é indeterminada: as circunstâncias da ação e o momento oportuno, esses sim que o são.

A especificação das circunstâncias, embora constituindo um aspecto central da doutrina da mediedade, não é, entretanto, suficiente. É necessário, ainda, esclarecer a estrutura geral da proposição prática, integrando neste momento o caráter fundamental e decisivo das circunstâncias, situando-as em relação à possibilidade de enunciados gerais. Como funcionam, então, estes enunciados no interior mesmo da ética aristotélica?

É necessário reconhecer que há espaço para generalizações, e mesmo para universalizações, na ética aristotélica. Na *EN II*, Aristóteles afirma que para algumas ações, tais como adultério, roubo, homicídio⁴⁴ etc., não há possibilidade de mediedade, porque “seu próprio nome implica a perversidade; eles se fundam em juízos analíticos do tipo ‘todo homicídio é ‘perverso’”⁴⁵. Ele diz, da mesma forma, que é interdito agir segundo extremos. Poder-se-ia objetar que (i) estas “regras”, de um lado, trazem a marca da moralidade popular comum (não cometer adultério, não roubar, não cometer homicídio) – o

⁴⁴ 1107^a 9ss.

⁴⁵ ZINGANO, M. “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”. *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 99.

que é, de certa maneira, justo, mas não seria suficiente para estabelecer uma posição verdadeiramente filosófica -, e operam de modo diferente das generalizações, que parecem ser o caso na ética de Aristóteles; e que (ii), de outro lado, elas são somente negativas, interdições negativas, convidando a não agir segundo os extremos: tal seria a consequência lógica da definição da virtude, como disposição de agir consistindo numa mediedade, em função das circunstâncias. Ser virtuoso pressupõe um distanciamento dos extremos, tal como é requerido pela natureza própria da virtude. Uma interdição deste gênero não teria como se constituir em regra (ou em prescrição positiva), já que ela só teria o valor de um exemplo evidente da existência de um comportamento virtuoso, definido em relação ao seu antípoda – vicioso - que deveria ser evitado.

Mesmo supondo que estas objeções sejam pertinentes, é necessário observar que sendo a virtude uma disposição, ela desenvolve uma tendência para agir mais de uma maneira que de outra, uma segunda natureza⁴⁶, o que permitiria, sem dúvida, a construção de um enunciado geral. Mas neste caso, o recurso às circunstâncias persistiria ainda pelo fato da ação permanecer sempre indeterminada, já que seu domínio é o do contingente indeterminado.

⁴⁶ EN 1152a 32-33.

IV. 3. 1 Virtude moral, *phronêsis* e percepção (*aisthêsis*).

As generalizações salientam certa opacidade da lei, da regra, da norma. Por elas mesmas, podem ser opacas, mas podem também adquirir transparência no momento em que são determinadas pelas circunstâncias, concretizadas pelo juízo particular, em situação, do prudente, pois este atua no espaço da contingência, da indeterminação.

No que concerne à ética aristotélica, a defesa da doutrina da mediedade tem uma função no argumento do prudente que, aliás, faz parte da própria definição de virtude moral, não podendo, inclusive, ser bem compreendido sem a referida doutrina que é prévia, do ponto de vista da ordem argumentativa, à do prudente.

Esta relação do prudente com a virtude moral e, conseqüentemente, com a doutrina da mediedade aparece, como mencionado, na definição da virtude moral, mas não somente. Tal relação é especificada com maior detalhe na *EN VI 13*, no momento em que Aristóteles estabelece a distinção virtude natural (*aretê phusikê*) e virtude própria (*kuria aretê*)⁴⁷.

Na *EN VI 13*, Aristóteles no momento em que faz a distinção supracitada, especifica algo que não o havia feito em *I 13*, ou seja, a relação íntima da

⁴⁷ *EN 1144b 15*.

prudência com a virtude moral. É verdade que a prudência é uma virtude intelectual, mas uma virtude intelectual que opera no âmbito da moralidade, não podendo ser entendida sem a virtude moral. Isto fica claro em 1144^a 36, onde é afirmada a impossibilidade de ser prudente sem ser virtuoso (*agathon*).

Esta relação da prudência e da virtude moral encontra seu espaço demarcatório, quando é explicitada a função de cada uma delas no interior desta relação:

“Além do mais, a função própria (*ergon*) do homem somente está preenchida em conformidade com a prudência e com a virtude moral: a virtude moral garante a correção (*orthon*) do fim e a prudência a dos meios para atingir este fim”⁴⁸.

Contudo, observa Aristóteles, mesmo que a prudência se refira ao que é justo, belo e bom para o homem, isto concerne ao modo *como* o homem bom age e “se já somos bons, o conhecimento delas [das coisas justas, belas e boas]” não nos torna mais facilmente aptos a agir de maneira apropriada, em função do fato das virtudes serem disposições de caráter⁴⁹. Se alguém pratica, de alguma forma, ações que são justas, isto não o torna imediatamente um homem justo,

⁴⁸ EN 1144^a 6-9.

⁴⁹ EN 1143b 21-25; 1144^a 11-12.

pois a motivação para a realização de tal ação pode estar fundada em razões outras que não uma ação virtuosa em seu sentido pleno, embora se reconheça que a ação em questão é uma ação correta, uma ação que se espera do homem de bem (*spoudaion*)⁵⁰.

A virtude moral em sentido pleno, ao contrário, busca assegurar a correção na escolha deliberada, em vista das ações que o homem bom executa e a virtude é o que torna correta a escolha deliberada (*tên men oun proairesin orthên poiei he aretê*). O problema é que “as ações que são naturalmente feitas para preencher a escolha deliberada não concernem à virtude, mas de outra capacidade (*all’ heteras dunameôs*), a habilidade (*deinotês*)”⁵¹. Esta habilidade é a capacidade de escolher os meios adequados para realizar fins, independentemente da bondade ou perversidade de tais fins. A prudência supõe tal capacidade, mas não se identifica com ela, na medida em que, como já observado, ela não vai sem virtude moral, o que não é o caso do hábil (*deinos*).

Esta relação da prudência com a habilidade é similar à da virtude moral com a prudência. Para esclarecer tal ponto é introduzida uma distinção que é chave na leitura deste capítulo da *EN*, a distinção entre a “virtude natural” e a

⁵⁰ *EN* 1144^a 13-17.

⁵¹ *EN* 1144^a 20-24.

“virtude própria”. A distinção em questão tem origem na admissão de que cada indivíduo possui um tipo de caráter que lhe pertence, de algum modo, por natureza, na medida em que somos corajosos ou inclinados à temperança, por uma disposição natural, desde o nascimento. Mas estas disposições naturais sem “inteligência” são perniciosas. É necessário, então, que se possa “dar razões” (*ean de labêi noun*) à ação: uma vez que se adquire esta condição, a virtude a título precário torna-se virtude em sentido pleno, ou seja, *kuria aretê*. Se na parte opinativa podem ser distinguidas habilidade e prudência, na parte que possui caráter a distinção que se faz presente é entre “dois tipos de virtude, a virtude natural e a virtude própria”, e esta última só existe se acompanhada pela prudência⁵²: “a virtude (...) é uma disposição conforme à reta razão (*tên kata ton orthon logon*), e a reta razão é a razão conforme à prudência”⁵³. Mas não basta esta afirmação, isto é, a afirmação de que a virtude é conforme à reta razão, pois ela não é meramente uma disposição conforme à reta razão, mas também acompanhada de reta razão (*meta tou orthou logou*)⁵⁴, sendo que, nesta

⁵² EN 1144b 11-17.

⁵³ EN 1144b 22-24.

⁵⁴ Sobre isto ver ZINGANO, M. *Agir Secundum Rationem* ou *Cum Rationem?* A propósito da distinção entre *kata logon* e *meta logou*.

área, a prudência é a reta razão⁵⁵. Desta forma, “não é possível ser um homem bom no sentido próprio sem prudência, nem ser prudente sem virtude moral”⁵⁶, a virtude moral diz respeito aos fins, enquanto a prudência concerne aos meios para realizar os fins.

Isto está perfeitamente de acordo com a definição de virtude em VI 5:

“a prudência é uma disposição, acompanhada de reta razão, capaz de agir na esfera do que é bom ou mau para o homem”⁵⁷.

A prudência é a boa deliberação prática sobre os meios adequados para realizar um fim, deliberação sobre os meios, pois é evidente, adverte Aristóteles, que não há deliberação sobre os particulares, somente sobre os meios (*ta pros to telos*)⁵⁸ para realizar um fim, pois se houvesse deliberação sempre seria necessário ir até o infinito (EN 1112b 34 - 1113a 2). Mas embora

⁵⁵ EN 1144b 26-28.

⁵⁶ EN 1144b 30-32.

⁵⁷ EN 1140 b 4-6.

⁵⁸ Sobre o tema, ver P. Aubenque, “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”

não haja deliberação sobre os particulares, a prudência⁵⁹ mesma tem relação com estes, através da percepção (*aisthêsis*), na medida em que com a percepção nós podemos dar conta do particular: “o juízo está nos particulares” e depende da percepção⁶⁰. O prudente tem por pressuposto identificar, através da percepção, um instrumento que lhe é próprio, as particularidades que possuem uma pertinência moral⁶¹. Além disto, a percepção pressupõe a experiência pelo simples fato que “nós necessitamos da experiência⁶² para tomar decisões refletidas nos casos que demandam percepção⁶³ (...) ela é [a experiência] uma auxiliar importante da prudência”⁶⁴.

A relação entre virtude moral [que consiste numa mediedade] e prudência, bem como o aceno desta última à percepção para dar conta dos

⁵⁹ Segundo Aristóteles, todas as ações que devem ser executados estão no domínio das coisas particulares (*hekhasta*), “pois o prudente deve conhecer os fatos particulares” e isto se dá através da percepção (1143^a 32-33).

⁶⁰ 1109b 22-23, 1126b 2-3.

⁶¹ Irwin, *op. cit.*, p. 342.

⁶² “É necessário, em consequência, prestar atenção ao que as pessoas experientes e as pessoas mais velhas ou prudentes sustentam sem demonstração, não menos que para as demonstrações, pois sua experiência lhes deu a ‘visão’ e, por conseguinte, eles vêem corretamente as coisas” (1143b 11-14).

⁶³ 1109b 20-23.

⁶⁴ Cf. EN 1141b 13-18, 1142^a 14-15.

particulares, mostram uma inequívoca intimidade e indissociabilidade entre elas, salientando o caráter mesmo da doutrina da mediedade, ou seja, sua ligação imediata às circunstâncias inerentes à ação.

Se no espaço da moralidade a recorrência às circunstâncias parece ineliminável, o mesmo ocorre na esfera jurídica e isto aparece de modo evidente na argumentação aristotélica sobre a *epieikeia*. Nesta argumentação surge, de um lado, a afirmação da generalidade da lei, que deve se resignar ao que ocorre *o mais das vezes* e, de outro, a figura do equânime, aquele que corrige a lei, atentando às particularidades do caso.

IV. 3. 2 Corrigindo a lei em função de sua generalidade: a *epieikeia*.

É certamente possível sustentar sem reserva a possibilidade de generalizações, seja no âmbito da ação moral, seja no âmbito propriamente judiciário. Neste último, é necessário ter em conta que Aristóteles sublinha sempre a falha da lei, como conseqüência de sua generalidade, num mundo caracterizado pela irregularidade própria das coisas inerentes à ordem prática⁶⁵. É por isto que ele acena, por exemplo, para o *equânime*, aquele que corrige a lei,

⁶⁵ "Tal é a natureza do equânime: ser um corretivo da lei, lá onde a lei falhou em reger devido a sua generalidade" (EN 1137b 26-27).

na medida em que observa as circunstâncias pertinentes numa situação determinada.

A análise do conceito de eqüidade (*epeikeia*) no livro V da *EN* realça de maneira apropriada no espaço jurídico, o que se apresenta de modo claro no que concerne à consecução da ação moral⁶⁶. Por um lado, o reconhecimento de que em assuntos referentes à esfera prática há de se contentar em mostrar a verdade *grosso modo*, pois não é possível, devido à natureza do assunto, buscar o mesmo rigor necessário a outras disciplinas. Logo, na medida em que as premissas desta esfera são tomadas o mais das vezes (*hês epi to polu*), as conclusões daí advindas não podem ser de outra espécie⁶⁷. Mas o espaço prático caracteriza-se pela contingência e pela indeterminação, logo sendo necessário o aceno às circunstâncias, às particularidades da situação, para que o agente tenha a possibilidade de agir moralmente em sentido pleno. Por outro lado, o que ocorre no âmbito jurídico aponta para a mesma estrutura no que tange à existência de leis, sempre gerais, e deficientes em função desta mesma generalidade. Desta forma, a ética aristotélica faz uso da figura do equânime

⁶⁶ “In outlining the requirements of equity, we learn something about the more general requirements of a sensitive and fair reading of the circumstances constitutive of the ethical response” (SHERMAN, N. *The fabric of character*, p. 13-14).

⁶⁷ *EN* 1094b 20-25.

(*epieikes*) como o responsável por corrigir as deficiências da lei em observando as particularidades do caso.

Aristóteles trata especialmente da *epieikeia* (equidade) em duas obras, a *EN* e a *Retórica*. Na *Ethica Nicomachea* ele dedica um capítulo no fim do quinto livro, dedicado à justiça. Na *Retórica*, o tema aparece basicamente em dois capítulos do livro primeiro.

O primeiro problema que advém da análise aristotélica é saber se estas incidências podem contribuir para o estabelecimento do que representa a equidade na argumentação aristotélica de modo coerente, ou ao menos aproximado, isto é, se todas elas contribuem para esclarecer sua verdadeira função na compreensão de Aristóteles das deficiências acarretadas pela generalidade mesma da lei, generalidade que não permite prever todos os casos particulares que podem, em última instância, lhe escapar.

A indagação sobre a pertinência de todas as passagens não é vã, na medida em que se for observada mais detidamente a passagem dedicada ao tema na *Retórica* I 15, um dos momentos da análise aristotélica sobre a *epieikeia*, dificilmente poder-se-á tomar tal passagem como algo crucial e relevante para o que realmente representa tal doutrina em Aristóteles.

Na *Retórica* I 15⁶⁸, o caso em questão é a prática forense e a necessidade de apelar, por ser o mais justo, para a lei comum e para a equidade quando as leis escritas não sustentam a argumentação de umas das partes. O apelo à lei comum, e conseqüentemente à equidade, devem prevalecer diante da letra fria da lei positiva, porque os princípios concernentes à equidade são “permanentes e imutáveis” (*kai oti to men epieikes aei menei kai oudepote metaballei*), do mesmo modo que a lei comum também é imutável, “pois é segundo a natureza” (*kata phusin gar estin*)⁶⁹.

O que inquieta nesta passagem é a relação recíproca entre a lei comum (natural) e a *epeikeia*. Do mesmo modo que em I 13 o discurso sobre a lei comum (natural) não se sustenta quando é analisada mais minuciosamente⁷⁰, e cotejada com as passagens similares da *EN* e da *MM*, a relação direta entre esta lei comum e equidade carece de uma maior fundamentação, sobretudo porque no capítulo 15 do livro primeiro da *Retórica* o que está em pauta são procedimentos de persuasão e dissuasão na oratória forense. Ora, quando se trata de persuadir ou dissuadir, é necessário que se faça apelo a todos os recursos possíveis para que o argumento prevaleça. Se a lei escrita não dá guarida à argumentação que

⁶⁸ 1375^a 22-1375b 2.

⁶⁹ *Retórica* 1375^a 30-32.

⁷⁰ Uma análise mais precisa sobre este ponto será levada a termo no capítulo V.

uma das partes utiliza, torna-se obrigatório que outros argumentos sejam utilizados para tal. Logo, o apelo à equidade e à lei comum é parte de um processo de convencimento para que o sustentado pelo defensor acabe por se impor.

Desta forma, é bastante razoável pressupor que a *Retórica* I 15 não representa um aspecto crucial da concepção aristotélica de equidade, podendo assim ser desconsiderada para que se precise seu sentido precípua. O mesmo não pode ser dito do capítulo 13 da mesma obra onde - embora o contexto que lhe antecede faça a distinção entre lei comum (natural) e lei escrita⁷¹ - o desenvolvimento da argumentação é bastante próximo daquele encontrado na *EN* 1137a 31 - 1138^a 3, *locus* privilegiado para a análise de tal conceito. Portanto, é importante mostrar como funciona a *epieikeia* na *EN* para, após, retornar à *Retórica* I 13, observar os pontos em comum das duas passagens e suas possíveis divergências.

Na *Ethica Nicomachea* V 14, Aristóteles apresenta sua noção de equidade, bem como aquele que a possui, o equânime (*epieikes*). O objetivo básico deste trabalho não é discutir exaustivamente todos os seus aspectos, tão somente os

⁷¹ Esta distinção entre lei comum (natural) e lei escrita (particular) não servirá para, ao menos nos termos da *Retórica*, constituir um discurso consistente sobre o verdadeiro significado da lei natural em Aristóteles (cf. cap. V).

que dizem respeito à intenção deste trabalho, qual seja, salientar a relação generalidade e circunstâncias, *hôs epi to polu* e particularidades, seja no âmbito da ação moral, seja, como é o caso neste capítulo da *EN*, no que se refere à necessidade do decreto para sanar a deficiência da lei, incapaz de abarcar a infinidade dos casos particulares.

Neste contexto, o equânime aparece como sendo aquele que, embora justo, é superior a certa forma de justiça, a justiça legal, na medida em que tem como característica essencial, mesmo sendo justo, não o ser segundo a lei, mas como o que retifica a justiça legal, ou seja, ele é “um corretivo da justiça legal” (*epanorthôma*⁷² *nominou dikaiou*)⁷³.

Isto ocorre pelo simples fato da lei ser sempre algo de geral (*katholou*), não podendo dar conta de modo correto da variedade de casos particulares que podem ocorrer, não sendo possível, deste modo, enunciar corretamente de modo geral (*peri eniôn d’oukh oion te orthôs eipein katholou*)⁷⁴. Assim, nos casos

⁷² Normalmente *epanorthôma* é traduzido por “corretivo”. Segundo A. Tordesillas (“Équité et kaïronomie chez Aristote”, p. 160), “o sentido de *epanorthôma* é enfraquecido” por esta tradução. O autor acredita que “não se trata tanto de corrigir um erro ou uma deficiência que se encontraria na lei, mas de dirigir ou de orientar corretamente esta em vista do caso concreto, para que ela se aplique justamente”.

⁷³ *EN* 1137b 12-13.

⁷⁴ *Idem*, 1137b 13-14.

onde é impossível expressar-se corretamente de modo geral, a lei deve levar em consideração os casos mais freqüentes (*hês epi to pleon*), mesmo sabedora dos erros a que tal situação pode levar⁷⁵. Convém salientar que a lei, em si mesma, não é menos correta, pois é necessário que se ressalte que a falta não é da lei ou do legislador, mas da natureza mesma das coisas relativas à ordem prática, que se caracterizam exatamente pela irregularidade, pela mutabilidade, pela contingência⁷⁶.

Em função disto, quando a lei estabelece uma regra geral e ocorre um determinado caso que escapa a esta regra geral, é necessário que esta seja retificada, pois ou o legislador falhou por omissão ou cometeu um erro ao

⁷⁵ *Idem*, 1137b 14-17.

⁷⁶ *Idem*, 1137b 17-19.

estabelecer uma regra inqualificada⁷⁷. É necessário corrigir⁷⁸ esta deficiência (*epanorthoun elleiphthen*)⁷⁹ e isto poderia ocorrer indagando sobre:

- a. o que teria dito o legislador se estivesse presente naquele momento, ou
- b. o que ele teria prescrito em sua lei se tivesse conhecimento do caso específico⁸⁰.

Assim, temos a especificação do que caracteriza o equânime: ser justo, e superior a certo tipo de justo, não ao justo absoluto (ou ao justo *simpliciter*), mas superior ao justo legal, tendo como intenção fundamental retificar as deficiências da lei, “adaptando seu juízo aos requerimentos do caso”⁸¹, devido à inqualificação da regra ou ao seu caráter absoluto⁸²:

⁷⁷ *Idem*, 1137b 19-22. O sentido dado aqui a regra inqualificada é o mesmo dado por Sherman, *op. cit.*, p. 15, n. 5: refere-se ao “não ainda preciso, e assim sujeito à restrições adicionais”.

⁷⁸ Segundo J. Brunschwig, no excelente artigo “Rule and exception: on the aristotelian theory of equity” (especialmente p. 116, 140 e 151), a correção e a intenção do legislador são os momentos fundamentais da análise aristotélica da equidade. Estes dois momentos são por ele nomeados de *how-rule* e *that-rule*.

⁷⁹ *Idem*, 1137b 22.

⁸⁰ *Idem*, 1137b 22-24.

⁸¹ Cf. Sherman, *op. cit.*, p. 16.

⁸² *Idem*, 1137b 24-25.

“Tal é a natureza do equânime, ser um corretivo da lei na medida em que sua generalidade a torna deficiente (*epanorthôma nomou hêi elleipei*⁸³ *dia to katholou*). Esta também é a razão porque nem todas as coisas são guiadas pela lei, pois sobre alguns assuntos é impossível legislar, de tal modo que um decreto (*psêphismatos*) é indispensável”⁸⁴.

⁸³ Sobre o significado de *elleipein* ver R. Shiner, “Aristotle’s theory of equity” (p. 1254-1255). Neste artigo, Shiner sustenta, com razão, que *elleipein* não pode ser entendido no sentido de “gaps in the law”, brechas na lei. Na realidade *elleipein* aparece como “uma parte integral da teoria da equidade de Aristóteles, não tendo a conotação de brechas *in the hole-in-a-doughnut sense* (...) O uso que Aristóteles faz do termo *elleipsis* e seus cognatos na sua teorização sobre o juízo prático, focaliza sobre a celebrada doutrina da mediedade (...) Virtude é uma mediedade entre dois vícios, os vícios de exceder a mediedade e de ser deficiente em relação a esta (*kat’ elleipsin*) (...) A idéia dominante é a de um desvio linear de uma linha ou marco”. Segundo Shiner, Aristóteles busca afirmar, “por seu uso de *elleipsis* e seus cognatos na sua discussão da equidade”, que a lei escrita é deficiente em relação a um padrão, não podendo servir de norma que atinja todos os casos: “A equidade retifica a lei escrita em compensação pela deficiência de seu esquema inevitavelmente universal”. Logo, a equidade tem por função primordial “corrigir esta deficiência”. Segundo Brunschwig, *op. cit.*, p. 139, o exemplo da anel de ferro na *Retórica* I 13 (cf. n. 98) serve para ilustrar o ponto de Shiner: o exemplo remete de modo evidente às deficiências na lei, e não brechas na mesma.

⁸⁴ *Idem*, 1137b 26-29.

O equânime é o justo, superior a uma espécie de justiça, e que tende “a escolher e executar as ações equânimes” não sendo exatamente persistente em matéria de lei no mau sentido (*ho me akribodikaios epi to kheiron*), e toma menos do que lhe é devido (*elattôtikos*), mesmo que a lei esteja do seu lado⁸⁵.

* * *

Na *Retórica*, a investigação sobre a equidade no primeiro livro, capítulo 13, principia na mesma perspectiva da *EN*, tendo em vista a necessidade de uma resposta às deficiências da lei escrita e particular (*ta de tou idiou nomou kai gegrammenou elleimma*):

"O equânime parece ser o justo, mas é o justo que ultrapassa a lei escrita. As deficiências desta são umas queridas pelos legisladores, outras involuntárias: involuntárias (*akontôn*) quando o caso lhes escapa⁸⁶; voluntárias (*ekontôn*), quando eles não podem defini-lo exatamente e lhes é obrigatório empregar uma fórmula geral (*all'*

⁸⁵ Para uma excelente análise desta passagem, ver Brunschwig, *op. cit.*, p. 136-138, onde o autor sustenta que as duas descrições do homem *epieikês* que ali aparecem são descrições de um mesmo homem, o juiz equânime.

⁸⁶ Neste caso nem a intenção do legislador pode ajudar, sendo, portanto, imprescindível analisar o caso levando em consideração todas as evidências que lhe concernem, implicando na necessidade da elaboração de um decreto, “na medida em que nem todas as coisas são guiadas pela lei”.

anankaion men êi katholou eipein), a qual não é universal, mas válida o mais das vezes (*hôs epi to polu*)" (1374a 26-30).

O *mais das vezes* ressalta a dificuldade, tendo em vista o número ilimitado (*apeirian*)⁸⁷ de casos, de prever cada um deles no interior de uma lei que se define por sua generalidade. Mas o número de casos não é apenas ilimitado, eles são também indeterminados (*aoriston*)⁸⁸ e este caráter de indeterminação torna irremediável a observação das circunstâncias, das particularidades atinentes a cada caso tomado na sua especificidade. Mas se legislar⁸⁹ ainda é necessário, mesmo sendo impossível fazê-lo de modo preciso, não resta outra coisa a fazer do que se expressar em termos gerais⁹⁰.

A breve análise da equidade e do equânime na *Retórica* I 13 não é muito diferente da que ocorre na mais consistente análise operada pela *Ethica*

⁸⁷ *Retórica* 1374^a 32.

⁸⁸ *Retórica* 1374^a 34.

⁸⁹ Há uma mudança no tom empregado na *EN* 1137b 26-29, onde é afirmado que sobre alguns assuntos é impossível legislar. Nesta passagem da *Retórica* é observado que se legislar ainda é necessário, é irremediável que se faça em termos gerais. Talvez "o impossível legislar" aponte a resignação aristotélica diante do caráter ilimitado e indeterminado de casos. Mas, na verdade, levando em consideração todo o contexto do capítulo sobre a *epieikeia* na *EN*, o sentido não seja demasiado distinto da passagem da *Retórica*.

⁹⁰ *Retórica* 1374^a 33-34.

Nicomachea, pois há, em ambas, o reconhecimento no âmbito jurídico da deficiência inerente à lei em razão de sua generalidade, sendo, portanto, incontestemente a necessidade de que se recorra às particularidades, às circunstâncias de determinado caso. Esta recorrência às particularidades do caso municiará o juiz⁹¹, o equânime, para que ele, desprovido do auxílio da lei que não atinge as particularidades do caso, possa tomar a sua decisão. Tal processo é análogo àquele em que está inserido o agente moral para realizar dada ação, ação que só poderá ser realmente efetivada se o agente levar em consideração as circunstâncias em que está envolvido.

A mudança que ocorre na *Retórica* I 13 no que se refere à *EN* surge na parte final da exposição da equidade, onde são encontrados elementos que estão ausentes desta última. Na *Retórica* há uma alusão explícita ao fato de que a *epieikeia* deve ser aplicada às ações dignas de perdão, fazendo uma diferenciação entre erros que têm origem num cálculo equivocado, e delitos que têm por origem o vício⁹². Erros e delitos não podem ser sancionados da mesma

⁹¹ “Mas certamente, todas as coisas que a lei não parece ser capaz de definir, um homem também não poderia conhecê-las. Mas por uma educação apropriada, a lei confiou aos magistrados determinar e administrar as matérias deixadas por ela na indecisão, com o espírito o mais justo” (*Política* 1287^a 23-27).

⁹² *Retórica* 1374b 4-9.

maneira, pois ser equânime é ser indulgente (*sugginôskein*) em relação às fraquezas humanas:

“é considerar não a lei, mas o legislador; não a letra da lei, mas o espírito de quem a fez; não a ação, mas a intenção (*proairesin*); não a parte, mas o todo; perguntar não o que um homem é agora, mas o que ele foi sempre ou o mais das vezes (...) é preferir a arbitragem à litigação⁹³, pois o árbitro vê a equidade; o juiz vê somente a lei⁹⁴, e a arbitragem foi inventada com o propósito expresso de assegurar pleno poder para a equidade”.

As referências à indulgência ou à benevolência estão claramente ausentes da *EN V 14*. Poder-se-ia pensar que a lista de “conselhos” que a citação acima apresenta, representariam guias ou regras que ajudassem na decisão do

⁹³ Sobre a litigação ver *EN V 4*. Segundo Sherman, *op. cit.*, p. 22, a preferência dada à arbitragem refletiria uma preocupação de Aristóteles no sentido de privilegiar a reconciliação, e não estabelecer um conflito entre adversários.

⁹⁴ A distinção árbitro (*diaitêtês*) e juiz (*dikastês*) no que concerne à aplicação da equidade não aparece na *EN*, onde o *dikastês* é o equânime. Parece haver uma compreensão de que o juiz encarna inapelavelmente a justiça legal, enquanto o árbitro aparece como o equânime, aquele que possui o distanciamento adequado para perceber as deficiências, e corrigi-las, da lei escrita. De qualquer maneira esta distinção desaparece na *EN*.

equânime, mas como bem observou Brunschwig⁹⁵, estes “conselhos” poderiam ser utilizados verdadeiramente pelo advogado, em defesa de seu cliente, reclamando para este alguma benevolência, ou melhor, indulgência por parte do juiz. O único ponto em comum com a *EN* nas linhas finais da análise da equidade na *Retórica* I 13, e que aparece claramente na passagem acima, é a referência à “intenção do legislador”⁹⁶, um dos meios utilizados pelo juiz, pelo equânime, para corrigir as deficiências da lei, fruto de sua generalidade. Para que isto ocorra, é necessário, como já observado por Aristóteles, levar em consideração o que o legislador diria se estivesse presente e o que teria prescrito em sua lei, caso tivesse conhecimento do caso⁹⁷.

Mesmo que existam determinados aspectos presentes na última parte do espaço consagrado à equidade na *Retórica* I 13 que estejam ausentes do que é apresentado na *Ethica Nicomachea* V 14⁹⁸, o fundamental é sublinhar seus pontos

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 150-151.

⁹⁶ Cf. Brunschwig, *op. cit.*, p. 151.

⁹⁷ Cf. Sherman, *op. cit.*, p. 17: “julgando a aplicabilidade da lei a um dado caso, a intenção legislativa da lei deve ser determinada”.

⁹⁸ Outra diferença encontrada na *Retórica* I 13 ocorre no fim do exemplo dado por Aristóteles do indivíduo com um anel de ferro. Este exemplo tem como pressuposto a impossibilidade de legislar de modo preciso, devido à infinidade de casos particulares, sobre os tipos e tamanhos de armas de ferro que podem ser usadas para ferir alguém.

comuns. Estes pontos mostram a coerência da análise aristotélica no âmbito de sua ética, ressaltando que as generalizações estão irremediavelmente presentes, na esfera da moral ou da aplicação da justiça, o que é atestado pela a moralidade pela fórmula *o mais das vezes*, sem deixar de pressupor, e de forma alguma descartar, o aceno às circunstâncias da ação ou às particularidades de determinado caso.

De fato, duas figuras, uma no âmbito da moralidade, outra no plano jurídico, aparecem como os modelos que resumem esta concepção aristotélica: o prudente e o equânime⁹⁹.

* * *

Generalizações são possíveis, embora "nós devamos, contudo, não somente fazer esta afirmação geral, mas também aplicá-la aos casos

Se o indivíduo possuidor do anel de ferro utiliza-o para atacar um outro, ele é culpado em conformidade com a lei escrita, "mas não segundo a verdade" (*ton gegrammenon nomon estai kai adikei kata de to alêthes ouk adikei*) "e é nisto que consiste a equidade" (1374^a 36 – b 1). A *epieikeia* nesta passagem é a expressão da "verdade", enquanto que na *EN*, ela é especificada em termos de "correção".

⁹⁹ Como bem observa Pierre Rodrigo ("D'une excellente constitution", p. 75, nota 13), "nós teremos por adquirido que este último, [o equânime], é uma das faces do *phronimos*".

particulares¹⁰⁰. Se é o caso das ações morais, os princípios gerais podem bem ter uma larga aplicação, mas os princípios particulares atingem a uma maior verdade: as ações se desenrolam no particular e é com o particular que nossa teoria deve concordar" (1107a 28-31). Toda lei é sempre algo de geral – ela indica, sugere -, mas falar em geral expõe a deficiência da lei, da norma, deficiência que somente poderá ser sanada se forem levadas em consideração as particularidades do caso, as circunstâncias da ação.

Por vezes é necessário falar em geral, mas a empreitada torna-se difícil pelo caráter contingente da ação; por isto é necessário levar em consideração proposições do tipo "o mais das vezes". Mas isto não significa reduzir a ética de Aristóteles a generalizações *hôs epi to polu*, pois longe de se constituírem em juízos éticos satisfatórios, são somente fórmulas gerais. Mas, para além desta observação, seria importante salientar um problema em relação a este gênero de generalizações, pois uma dificuldade desta compreensão é que Aristóteles, nos *Analytica priora* 32b 5-13, nos diz que há uma diferença entre dois tipos de contingentes, (i) o contingente natural, que faz uso do *hôs epi to polu*, o que é o mais das vezes desta maneira do que de outra ("por exemplo, para o homem, ficar grisalho, crescer, decair ou, de uma maneira geral, o que lhe pertence

¹⁰⁰ EN 1114b 31ss: "no que concerne à nossas ações, elas estão sob nossa dependência absoluta do começo ao fim, quando sabemos as circunstâncias singulares".

naturalmente"), e (ii) o contingente indeterminado (*aoriston*) - "o que pode ser ao mesmo tempo assim e não assim" ("por exemplo, caminhar para um animal, ou ainda, que um tremor de terra se produza durante sua caminhada, ou, de uma maneira geral, o que acontece por acaso, pois nada disto se produz naturalmente em tal sentido antes que no sentido oposto", sem uma preferência dada a uma maneira do que a outra -, o que faz referência à ação e ao acaso. A dificuldade é aplicar, imediatamente, esta classe de generalizações, as generalizações *hôs epi to polu*, típicas do *contingente natural*, ao domínio do *contingente indeterminado*, próprio à ação (e ao acaso). Não é possível fazer esta análise no espaço deste estudo, pois não é seu propósito. É necessário observar, simplesmente, que Aristóteles aceita a existência deste gênero de noção na sua ética, mas ele a aceita com prudência:

"A deliberação diz respeito ao que acontece o mais das vezes, onde o resultado é incerto, e a via a seguir é indeterminada" (EN 1112b 7-9).

Dito de outra forma, elas representam a resignação aristotélica no que se refere à deficiência [sua generalidade] da lei¹⁰¹, e deixa clara a necessidade do recurso às circunstâncias.

¹⁰¹ "Quantos erros deve, necessariamente, compreender uma formulação 'o mais das vezes' e indefinida como a de lei" (Paráfrase, 109, 17-18); in: *Ética Nicomachea*

Este reconhecimento dramático da possibilidade da deficiência da lei conduz a colocar o acento sobre uma característica das generalizações: elas podem ser algumas vezes [ou *o mais das vezes?*], vazias, isto é, elas podem não responder a uma situação determinada - ou mesmo a várias situações - na medida em que não possui no momento específico um conteúdo objetivo, conteúdo que será adquirido tão somente pelo acesso às circunstâncias¹⁰². Enquanto generalizações, elas devem contentar-se ou limitar-se¹⁰³ ao que acontece *o mais das vezes*; enquanto devem ser aplicadas a uma situação 'y', elas encontram ajuda, guarida, refúgio e sustentação nas circunstâncias que as especificam.

(traduzione, introduzione e note di C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999, p. 500, note 543.

¹⁰² É o que mostra Irwin (*Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2ª ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999, p. 238, V 10 § 7): "o ponto é que a regra deve ser adaptável para se ajustar às circunstâncias específicas". Natali acrescenta, no seu comentário, em relação ao que afirma Irwin: a matéria da ação são os casos particulares (p. 500, n. 544). A prudência, responsável pela boa deliberação no que se refere aos meios corretos para realizar um fim bom, "é da ordem da ação, e a ação tem relação com as coisas singulares [particulares]" (EN 1141b 16).

¹⁰³ "Se o número de casos é indeterminado (*aoriston*), e se é necessário, contudo, legislar, obrigatório é falar em geral", *Retórica* 1374a 33-35; ver também 1374b 9-23.

Elas podem [as generalizações] serem opacas pelo fato de se tratar da ação, e a ação não diz respeito ao contingente natural, mas ao contingente indeterminado, "pois o que é indeterminado não se produz antes desta maneira do que de outra"¹⁰⁴, como Aristóteles observa no *De Interpretatione* IX:

"(...) é evidente que nem tudo é, ou acontece, por necessidade, mas para algumas coisas elas se produzem de maneira *indeterminada* [a ação] e que, então, a afirmação ou a negação, não são mais verdadeiras uma que a outra, enquanto que, para algumas outras, uma das duas é mais verdadeira *o mais das vezes* [a natureza], embora ocorra que a outra aconteça e não ela"¹⁰⁵.

* * *

Houve quem [Barnes¹⁰⁶] sustentasse que, se Aristóteles tivesse escrito uma terceira ética, teria deixado de lado a doutrina da mediedade, por ser

¹⁰⁴ *De Interpretatione* 18b 8.

¹⁰⁵ *Idem*, 19a 18-22.

¹⁰⁶ Segundo J. E. Tiles, "The practical import of Aristotle's doctrine of the mean", "Jonathan Barnes, incapaz de ver o ponto da doutrina do meio, conjectura que a doutrina não teria aparecido numa terceira versão da *Ética*. Aristóteles pode não ter alcançado o mesmo grau de clareza reflexiva empreendida aqui sobre o papel que a doutrina da mediedade desempenhou em seu pensamento sobre ética. Contudo, isto entrelaça-se com seu projeto global de um modo que torna bastante improvável que ele

equivocada e incompatível com o coração da moral aristotélica. Ela tem, entretanto, seu lugar, e um lugar privilegiado, em associação com as circunstâncias que são o núcleo duro da doutrina da mediedade:

"Do que é, com efeito, indeterminado, a regra também é indeterminada (*tou gar aoristou aoristos kai ho kanon*), à maneira da régua de chumbo utilizada nas construções de Lesbos (...) da mesma forma que a régua se adapta aos contornos da pedra e não é rígida, assim o decreto é adaptado aos fatos"¹⁰⁷ [às circunstâncias].

A despeito das generalizações, o reino da indeterminação persiste.

tivesse descartado a doutrina sem uma reformulação muito radical deste projeto" (p. 14).

¹⁰⁷ EN 1137b 29-32.

V. Sobre o direito natural: *hôs epi to polu* e circunstâncias.

Uma das passagens mais complexas e controversas da *Ethica Nicomachea* é, sem dúvida, a que se refere ao direito natural. Nas poucas linhas¹ dedicadas por Aristóteles ao problema supracitado, uma variada gama de questões são expostas sem deixar de causar certa surpresa, e mesmo admiração, tendo em vista uma abordagem que, à primeira vista, contradiz toda uma concepção no que concerne ao direito natural, sobretudo uma de suas características fundamentais, ou seja, seu caráter imutável, não sujeito às circunstâncias particulares de um dado país ou de uma dada constituição, um direito que paira acima da inconstância das leis particulares, positivas, variáveis de uma nação a outra, de uma forma de constituição a outra.

O objetivo deste capítulo será mostrar que a argumentação aristotélica acerca do direito natural é perfeitamente coerente com a exposição desenvolvida até este momento. O direito natural operaria no registro *o mais das vezes*, o que tornaria compreensível seu caráter mutável, conforme pode ser observado na *EN* e confirmado na *MM*.

¹ 1134b 18- 1135^a 5.

A *Retórica*, é verdade, contradiz tal afirmação, mas esta obra não parece oferecer um discurso plausível no que concerne ao direito natural, não servindo como referência para uma pertinente formulação de uma teoria que dê conta da intenção de Aristóteles. A investigação sobre este tema será dividida do seguinte modo: num primeiro momento buscar-se-á estabelecer o estado da questão e especificar as linhas de interpretação que os principais comentadores sustentaram ao longo do tempo, marcar suas diferenças para, a seguir, retomar o texto aristotélico (a *Ethica Nicomachea*, a *Magna Moralia* e a *Retórica*), para mostrar de que modo Aristóteles trata o problema em cada obra, bem como buscar na *Política* qual seria, na verdade, a melhor constituição que, em todas as partes (*pantachou*) é, por natureza, a melhor (*hê aristê*).

Este percurso será perpassado por um intuito fundamental, qual seja, mostrar que a concepção aristotélica do direito natural deve ser concebida da mesma forma como foram analisadas a esfera propriamente moral e a esfera jurídica, isto é, levando em consideração o que ocorre *o mais das vezes* e as particularidades e circunstâncias atinentes, neste caso específico, a cada espécie de constituição.

V. 1 *EN*1134b 18 – 1135^a 5.

Nesta passagem, Aristóteles começa por estabelecer uma distinção no interior mesmo da justiça política entre duas espécies de justiça, uma natural, outra legal:

É natural (*phusikon*) a que tem em todos os lugares a mesma força e não depende de tal ou tal opinião; legal (*nomikon*), é a que na origem pode ser indiferentemente aqui ou acolá, mas que uma vez estabelecida, se impõe.

Feita esta primeira distinção², Aristóteles propõe algumas considerações:

1. na opinião de alguns, toda e qualquer prescrição de ordem jurídica pertence à chamada justiça legal;
2. pertencem à justiça legal pelo singelo fato de que a idéia mesma de natural remete a um carácter necessariamente imutável e possui, em todos os lugares, a mesma força;
3. isto deriva de um fato comumente admitido de que o direito [positivo] é passível de variação;

² Retornaremos no detalhe a argumentação de Aristóteles no decorrer do texto.

4. ora, para Aristóteles tais assertivas não são de todo verdadeiras, o direito não é essencialmente variável, pois entre os deuses, por exemplo, a justiça é, em si mesma, imutável;

5. conosco, no nosso mundo sublunar, há espaço para algo como o “natural”, mas ainda sujeito à mudança;

6. contudo, podemos distinguir o que é natural do que não é natural e dentre as coisas que estão sujeitas à variação pode-se observar quais delas são naturais e quais são por lei ou convenção (consideração ilustrada pela referência à ambidestria);

7. sendo que, umas e outras, são suscetíveis de variação;

8. bem, as regras de direito que repousam sobre a convenção e a conveniência, bem como as que não são fundadas na natureza, mas em função dos homens, não são as mesmas em todos os lugares, na medida em que a própria constituição não o é;

9. entretanto - Aristóteles finaliza a passagem - há somente uma constituição que é, em todos os lugares, *a melhor*.

Cada um dos pontos explicitados está sujeito a uma série de objeções que devem ser respondidas por Aristóteles nas obras já mencionadas, mas antes de tratar das possíveis objeções e inconsistências da doutrina aristotélica acerca do direito natural se faz necessário ressaltar a interpretação que alguns autores

fazem da argumentação aristotélica, justificando mesmo sua tese, embora por caminhos distintos, encontrando nela uma coerência e consistência que um primeiro olhar reluta em observar. Feito este percurso, voltar-se-á aos textos propriamente ditos e buscar-se-á, se não uma solução, talvez uma indicação de que o direito natural em Aristóteles tem um estatuto bem estabelecido nas suas obras éticas [com o respaldo da *Política*], salientando que talvez na *Retórica* tal estatuto possa não se confirmar, não amparando, esta obra, o *corpus* prático aristotélico. Mas é necessário salientar que este *talvez* possa ser uma antecipação precipitada, pois ele é motivo de acirrada contenda entre os comentadores.

V. 2 Uma primeira leitura sobre o direito natural em Aristóteles: Tomás de Aquino³.

Tendo como característica básica a afirmação do caráter inelutável e absolutamente imutável do direito natural⁴, Tomás de Aquino constrói na

³ As leituras aqui apresentadas sobre o direito natural em Aristóteles terão, num primeiro momento, um aspecto meramente expositivo. Estas leituras, no que permitam ajudar a elucidar a tese aristotélica acerca do direito natural, serão retomadas, mesmo que indiretamente, quando da análise do texto aristotélico.

⁴ O direito [justiça, lei] natural não apenas é imutável, mas é a fonte da justiça legal ou positiva, (*Sententia Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 8). Há uma separação clara entre o direito natural e as prescrições do direito positivo, o que distingue a abordagem de Tomás de Aquino da de Joachim Ritter, que será exposta adiante.

prima secundae (Iª parte da IIª parte), questão 94 da *Summa Theologiae* (ST) sua tese a respeito do direito natural (De lege naturali), tese cujas linhas gerais serão corroboradas no seu *Commentaria In Aristotelem Sententia libri Ethicorum*, lectio XII.

Nesta questão 94 art.2, da ST, Tomás expressa o que seria o primeiro preceito da lei natural, fundado que é sobre o primeiro princípio da razão prática, princípio que é estabelecido a partir da noção de bem, como aquilo que a todos apetece (*Bonum est quod omnia appetunt*). Este primeiro preceito é formulado nos seguintes termos: “há de se fazer e buscar o bem; o mal há de evitar-se”⁵. Uma vez estabelecido este primeiro preceito da lei natural, todos os outros preceitos devem ser dele deduzidos racionalmente, uma vez que a “razão prática” o apreenda enquanto bem propriamente humano, na medida

⁵ ST: Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; *Sententia Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 3: Deinde cum dicit: naturale quidem etc., manifestat membra divisionis praemissae. Et primo manifestat iustum naturale dupliciter. Uno modo secundum effectum vel virtutem, dicens quod iustum naturale est quod habet ubique eandem potentiam, id est virtutem, *ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo*.

em que o homem possui “uma inclinação ao bem”, inclinação que se refere à sua natureza racional⁶.

Isto especifica a lei natural no sentido de que pertence a ela “tudo aquilo em relação ao qual o homem se encontra naturalmente inclinado”⁷, sendo que esta inclinação natural implica em que o homem aja em conformidade com a razão. Ora, esta razão é especulativa ou prática, a primeira dizendo respeito ao que é necessário, a segunda lidando com o contingente. No que se refere à razão especulativa, a verdade se apresenta como a mesma para todos indistintamente, “seja nos princípios, seja nas conclusões, por mais que não seja conhecida a verdade das conclusões, mas só os princípios chamados ‘concepções comuns’ (*communes conceptiones*)”⁸. Não é o caso da razão prática: mesmo que determinada necessidade seja encontrada nos chamados princípios comuns, quanto mais nos detivermos nas particularidades o número de casos que pressupõem excepcionalidade aumenta. Por isto,

⁶ *Sententia Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 4: Est autem considerandum, quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem, secundum quod est animal, quae est sibi aliisque animalibus communis; *alia autem est natura hominis quae est propria sibi inquantum est homo, prout scilicet secundum rationem discernit turpe et honestum.*

⁷ Q.94 art.4.

⁸ *Idem.*

“é manifesto que, no tocante aos princípios comuns tanto da razão especulativa quanto prática, a verdade ou retitude é a mesma para todos, e igualmente conhecida por todos. Mas se falamos das conclusões particulares da razão especulativa (*ad proprias conclusiones rationis speculativae*), a verdade é a mesma para todos os homens, embora nem todos a conheçam igualmente (...) quanto às conclusões particulares da razão prática (*ad proprias conclusiones rationis practicae*), a verdade ou retitude não é a mesma para todos, nem naqueles em que a mesma é igualmente conhecida”⁹.

Ora, afirma Tomás, todos têm consciência de que agir em conformidade com a razão é algo reto e verdadeiro, mas quanto mais nos aprofundamos em determinadas particularidades mais encontramos exceções àquilo que ocorre o mais das vezes¹⁰.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Aqui Tomás retoma o exemplo aristotélico que diz respeito se um empréstimo [no caso de Tomás um depósito] deve ser restituído a seu dono, o que seria o caso no mais das vezes, mas que comportaria exceções em função das particularidades expressas pelas circunstâncias. O mesmo exemplo aparece em *Sententia Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 13.

Mas a lei natural, especificamente no que se refere aos “primeiros princípios universais”, é a mesma para todos, seja no que tange ao seu conteúdo, seja no que tange ao grau de conhecimento. No que diz respeito a determinados princípios particulares, que são deduzidos dos mencionados primeiros princípios universais, a lei natural será também a mesma para todos [em conteúdo e grau de conhecimento], mas o será “o mais das vezes”¹¹: *F* é o caso o mais das vezes que *G*, mas haverá um dado momento em que *G* será o caso em detrimento de *F*. Tomás exemplifica as causas dos casos excepcionais, que quedarão fora do padrão usual, seja no que concerne à retitude do conteúdo, em função de um impedimento especial, seja no que se refere ao grau de conhecimento, isto é, quando o indivíduo vê sua razão obnubilada por uma paixão, um mau costume ou uma disposição natural distorcida.

No seu Comentário da *Ethica Nicomachea* (*Commentaria In Aristotelem Sententia libri Ethicorum*), Tomás observa e comenta qual seria a intenção de Aristóteles ao afirmar que as coisas que são justas por natureza estão, também, sujeitas à mudança, à variação. Se por um lado, são naturais as coisas que ocorrem conosco o mais das vezes, embora não ocorrendo em poucas situações, de outro, o que Aristóteles tem verdadeiramente em mente é que as essências

¹¹ Q.94 art.4. Utilizamos a tradução de uma expressão marcadamente aristotélica, *hôs epi to polu*, que reflete a intenção básica de Tomás de Aquino.

das coisas sujeitas à mudança são *imutáveis*, pois a “verdadeira natureza do homem” não está sujeita, de forma alguma, a qualquer tipo de variação, já que, por exemplo, o homem é naturalmente um animal, mas o que segue uma natureza, como disposições, ações e movimento, são variáveis em menores instâncias. Igualmente, as ações pertencentes à verdadeira natureza da justiça não podem ser mudadas de nenhum modo (...) mas as ações que seguem (da natureza da justiça) são variáveis em poucos casos”¹².

Então, em Tomás de Aquino, a lei natural é absolutamente imutável sob os dois aspectos pelos quais se apresenta:

- a. é imutável em seus primeiros princípios universais;
- b. é imutável quando sua validade é atestada o mais das vezes.

A doutrina tomista da lei natural, na sua forma mais elaborada, é finalizada no art.6 da questão 94 da *Summa Theologiae* com uma singela indagação: *Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri*. Pode a lei natural ser

¹² *Sententia Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 14: Est tamen attendendum quod quia rationes etiam mutabilium sunt immutabiles, si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte.

abolida do coração humano? Enquanto lei fundada universalmente em preceitos comuníssimos, certamente não. Mas à lei natural também pertencem outros preceitos, secundários, menos comuns, e cujas conclusões são verdadeiramente próximas dos princípios universais. No caso destes preceitos secundários ela poderá ser abolida sob certas condições:

(i) quando a razão se vê mal persuadida (*malas persuasiones*), ocasionando erros nas conclusões necessárias de ordem especulativa;

(ii) quando a razão é corrompida por costumes depravados (*pravas conseutedines*) ou hábitos corrompidos (*vitia contra naturam*);

Da mesma forma poderá ser abolida (iii) quando numa circunstância concreta a razão humana não pode aplicar o princípio geral a um caso singular, a mercê que está da concupiscência ou de outra paixão qualquer.

Ela poderá ser abolida do coração dos homens em função da culpa, do pecado original, causa da nossa imperfeição, imperfeição que pode nos levar à abominável falha de não compreendê-la, de não segui-la, pois estaríamos, ao recusá-la - por falha da razão ou fracasso desta diante das paixões, ou pelos itens explicitados em (iii) -, recusando Deus, pois a lei natural em Tomás de Aquino é evidentemente a lei divina, e a lei divina é - Tomás é resolutivo na afirmação -, imutável.

V. 3 Uma segunda leitura sobre o direito natural em Aristóteles: Joachim Ritter.

Num notável artigo denominado “Le droit naturel chez Aristote. Contribution au renouveau du droit naturel”, J. Ritter - numa perspectiva reconhecida como historicista e de tendência hegeliana, ressalta a não separação entre direito natural e positivo e a existência de um direito natural como um fundamento imanente à *polis* -, retoma com força a idéia aristotélica sobre o direito natural, a partir de um comentário inicial sobre a *Philosophia practica univeralis* de Wolff, autor no qual, segundo Ritter, ressoa ainda a tradição que tem como origem Aristóteles, pois Aristóteles tinha sabido primeiro recolher na filosofia prática tudo o que, no mundo grego, conduzia a procurar o fundamento do direito no que é próprio ao homem “por natureza” e como “sua natureza”. É porque será necessário procurar a verdade do direito natural lá onde o espírito construiu, pela primeira vez, o edifício para lhe reservar o lugar que ele concebeu e não à época que não vê mais que uma velha casa miserável que o sentido histórico poderia conservar como uma ruína verdadeira¹³.

E é na filosofia aristotélica que se encontra de maneira evidente que tudo aquilo que é por natureza “possui em si mesmo um princípio de movimento e

¹³ *Op. cit.*, p. 427.

repouso”¹⁴ Neste sentido, Ritter pode afirmar que entendida como “princípio e fundamento”, a natureza é “para Aristóteles anterior a todas as determinações particulares e permanente nelas (...) natureza inteira que a tudo abraça e dirige”¹⁵, natureza que pode e deve ser compreendida na medida em que é, também, essência¹⁶, pois a natureza é “fim e objetivo”, e se é fim e objetivo, a natureza deve ser especificada enquanto ato. A potência não é determinação, é possibilidade, possibilidade de realização, de tornar-se ato e a natureza só é efetivada no momento em que a passagem potência-ato encontre seu termo: “a natureza de uma coisa é seu fim”¹⁷.

Mas isto, para Ritter, necessita de uma esfera determinada de efetivação, esfera que permitirá a realização da natureza, e esta esfera de efetivação é a *praxis*, que é o “gênero de vida e o processo vital dos seres vivos nos quais a vida realiza as disposições e as possibilidades de sua natureza própria”¹⁸. E é exatamente em função desta esfera, do espaço da *praxis* que Aristóteles dirige sua atenção para o mundo propriamente humano, pois o bem em questão na

¹⁴ *Física*, 192b 21.

¹⁵ Ritter, *op. cit.*, p. 427-428.

¹⁶ *Idem*, p. 428.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Idem*, p. 429.

filosofia prática aristotélica é o bem humano, cuja natureza encontrará efetivação, realização, na *praxis*¹⁹. Mas a filosofia prática não se resume à plena realização do bem humano tomado na sua individualidade, afinal o bem do indivíduo deve estar subsumido no bem da coletividade²⁰, logo, conjuntamente com a ética, temos o âmbito da política, e no âmbito da política ela vai ocupar-se, além da natureza humana na sua conexão com a *praxis*, da lei e da constituição, melhor dizendo, dos fundamentos da lei e da constituição²¹. Neste contexto surge a especificidade que diferencia a abordagem aristotélica do direito natural. No sentido inverso do já mencionado Wolff, em Aristóteles não há um direito natural separado – não há um princípio de direito separado, pois não há na cidade uma legislação separada do *ethos*²² -, oposto à lei positiva²³. O justo natural, segundo a leitura que Ritter faz de Aristóteles, “não é deduzido imediatamente da natureza humana (...) Aristóteles, com efeito, parte do dado político, em vez de deduzir da natureza humana e da *praxis* todos os deveres e

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Cf. EN 1094^a 26- b 10.

²¹ Ritter, *op. cit.*, p. 429.

²² *Idem*, p. 441 [p. 440]

²³ *Idem*, p. 430.

cada direito, assim como a ordem política”²⁴, pois ele busca o fundamento do dado político e descobre que “*este fundamento é imanente à realidade da cidade*”²⁵. Isto explica porque a natureza humana, a qual, por natureza, é primeira, ao curso de sua investigação notadamente política é última:

“Ele funda a legislação sobre a natureza humana e sobre sua realização como *praxis*, em se referindo “ao que é justo por natureza”, “que possui sempre a mesma força”: para se compreender o que ele entende por isto, não é necessário colocar-se na perspectiva própria à teoria do direito natural posterior, mas se perguntar por quais razões imanentes à realidade política Aristóteles deixou o caminho de seus predecessores e fundou uma nova teoria política como filosofia prática”²⁶.

Conforme Ritter, as razões para o afastamento de Aristóteles de seus predecessores é bastante evidente, pois a política ocupa um lugar imprescindível no edifício prático aristotélico, o lugar ocupado é prioritário, seu primado impõe-se por si mesmo, pois ela vem em primeiro lugar, “ela ocupa-se

²⁴ *Idem*.

²⁵ Grifo meu.

²⁶ *Idem*, p. 431.

das constituições e das leis”²⁷, sobre as constituições e leis já estabelecidas, não de um dever construído sobre princípios elaborados pela filosofia. Não partimos destes princípios para chegar ao que é politicamente concreto, mas partimos da ordem política dada, da realidade política determinada para, feito isto, explicitar seu princípio imanente²⁸. O legislador, necessariamente experiente, não deve perder de vista as leis e constituições que existem, deve compará-las para, a partir destas, elaborar seus “princípios fundamentais”²⁹, examinando as constituições e as leis para descobrir “se as constituições e leis correspondem à comunidade e à sua constituição própria”³⁰, comunidade concreta, não formal ou abstrata, regida e ordenada pelas constituições e pelas leis. Em função disto, Ritter assevera:

“Podemos afirmar que a teoria da constituição em Aristóteles, é sempre a teoria da cidade e da organização real da comunidade de cidadãos em si, que é a realidade substancial da constituição e determina sua essência”³¹.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem*, p. 430-431.

²⁹ *Idem*, p. 431.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem*, p. 434.

Assim, a comunidade concreta formada de cidadãos concretos oferece, indubitavelmente, o fundamento conceitual de toda a constituição e de toda a legislação. Deste modo, a realidade política dada prima sobre qualquer elaboração eminentemente abstrata que ignora as particularidades. O universal tem sua razão de ser, mas tão somente na medida em que se refere ao particular, não podendo existir à parte. A própria filosofia política [prática] aristotélica pressupõe uma universalidade, mas uma universalidade que depende dos princípios retirados da cidade³², “ultrapassando as aparências e indo ao fundo das instituições políticas e da legislação para elevar sua substância até o conceito e reconhecê-la como um universal”³³. Por conseguinte, parece bizarro e mesmo sem sentido procurar estabelecer o justo natural para além da comunidade política concreta, algo *em si* e completamente separado, pois ele está em todas as coisas que, na cidade, são consideradas justas: “[o justo natural] somente pode existir como o fundamento imanente da justiça na cidade”³⁴.

É por isto que Aristóteles pode afirmar que o justo natural é, também ele, submetido à mudança, é variável. Não significa que do justo por natureza,

³² *Idem*, p. 437.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

simplesmente pelo fato de em todos os lugares (*pantachou*) ter a mesma força - o que ressalta, é verdade, uma universalidade - possa ser dito estar “separado do que se move e muda”, por um motivo assaz simples: “não se pode separá-lo da realidade, da qual faz parte o direito fixado por prescrição, e se opor a ela”³⁵. Não há qualquer tipo de indeterminação no que tange ao justo natural, na medida em que ele se dá no âmbito da *polis*, e este justo natural “está fundado sobre a natureza humana e tem, em todos os lugares, a mesma força (...) o justo por natureza não existe separado do que é variável, mas presente como tal nisto que é variável”³⁶.

Este historicismo³⁷ fundamentado pela concepção de uma natureza imanente revela que “o conceito e o princípio do direito positivo é a natureza humana”³⁸, e a natureza humana nada mais é do que a vida ética da cidade”.

³⁵ *Idem*, p. 438.

³⁶ *Idem*, p. 446.

³⁷ Um autor devedor desta tradição inaugurada por Ritter é Pierre Aubenque, especialmente em “La loi selon Aristote” (cf. tb. “Politique et éthique chez Aristote” e “The twofold natural foundation of justice according to Aristotle”). Em “La loi selon Aristote”, Aubenque afirma: “o verdadeiro direito natural é, por conseguinte, o que se adapta a uma natureza humana eminentemente variável (p. 154) (...) Ao contrário, ninguém se opõe a que se fale de direito natural em Aristóteles, se se entende por isto não uma transcendência separada, mas uma norma imanente inspirando na sua diversidade a realidade dos direitos positivos” (p. 156).

Enfim,

“sendo um direito que tem, em todos os lugares, a mesma força, ele faz parte da cidade, porque é na cidade que a natureza humana se realiza e porque é lá somente onde a cidade existe que a natureza humana pode se realizar numa atividade e num gênero de vida, enquanto que, lá onde a cidade não existe, o homem só pode existir como homem em potência, mas não em ato”³⁹.

V. 4 Uma outra visão historicista: Leo Strauss.

Um outro viés desta abordagem historicista nos é dada por Leo Strauss⁴⁰. Neste viés, Strauss busca compreender o estatuto do direito natural em Aristóteles como um direito que não tem como referência próxima e incontornável proposições gerais, mas que centra seu foco em “decisões concretas”⁴¹, decisões concretas que supõem variadas circunstâncias em que uma ação é efetivada e, em função de sua essência mesma, sujeitas às particularidades derivadas destas circunstâncias.

³⁸ *Idem*, p. 457.

³⁹ *Idem*, p. 448.

⁴⁰ *Droit naturel et histoire*.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 146.

Partindo deste tipo de abordagem, Strauss ressalta que tais situações particulares acabam por implicar no fato de que “a justiça e o direito natural são encarnados, por assim dizer, nas decisões concretas antes que nas regras gerais”⁴². Logo, o direito natural não pode ser visto como algo separado, ordenando ou servindo de referência transcendente às normas positivas que regem as relações de justiça em determinada comunidade. Pelo contrário, este direito natural obtém autoridade devido ao fato de se remeter às decisões particulares, sempre concretas, decisões em situação, dependentes inapelavelmente das circunstâncias onde dado ato deve ser realizado. Daí sua instabilidade, pois uma lei, sempre geral, aplicada indistintamente sem levar em consideração o que vem de ser dito, pode perpetrar, em dada situação, uma injustiça, exatamente por ignorar as particularidades que deveriam, em última instância, especificar a natureza de tal ação no sentido de estabelecer se era imputável ou não naquele dado momento, embora, e Strauss deixa claro, não se possa rejeitar que “em toda decisão concreta princípios gerais estejam implicados e pressupostos”⁴³. O problema é que, ele próprio reconhece, estes princípios poderiam ser entendidos enquanto universais e imutáveis, mas isto

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

contraditaria sua afirmação mesma de que o direito natural é instável, quer dizer, variável.

Bem, Strauss reconhece estes princípios, mas reconhece, da mesma forma, que “nenhum limite pode ser fixado antecipadamente”⁴⁴, pois em circunstâncias específicas pode haver uma contenda entre o que é expresso por estes princípios e o que é verdadeiramente correto ou justo, na particularidade que dá suporte à decisão concreta:

“nas situações extremas, as regras do direito natural ordinariamente válidas são legitimamente modificadas, isto é, em conformidade com o direito natural: a exceção não é menos justa que a regra. Aristóteles parece insinuar que não existe regra, tão fundamental que seja, que não seja passível de exceção”⁴⁵.

Haveria, por assim dizer, uma certa ausência de conteúdo no que concerne aos princípios gerais, pois não basta afirmar que é necessário ser justo⁴⁶, é necessário determinar também o que é ser justo quando a situação particular o requer e é só nesta situação particular, com as circunstâncias que a

⁴⁴ *Idem*, p. 147.

⁴⁵ *Idem*, p. 148.

⁴⁶ *Idem*.

entornam, que podemos dizer o que ser justo é. É isto que Strauss deixa antever ao propor que “o direito natural é variável a fim de ser capaz de fazer face à engenhosidade da perfídia: o que não pode ser decidido antecipadamente por via de regras gerais, pode ser improvisado no momento crítico pelo homens de Estado mais competentes e conscienciosos, e a justiça de tais disposições poderá ser mais tarde mostrada a todos”⁴⁷.

As regras gerais, neste sentido, não podem ser tomadas de modo incondicional, elas não têm força independente das circunstâncias advindas da esfera da contingência, ou seja, elas [as regras gerais] não têm validade universal, isto é, ao mesmo tempo e para todos indistintamente. Há, é verdade, “uma hierarquia universalmente válida de fins (...) o único critério universalmente válido”⁴⁸, mas esta hierarquia de fins não tem condições de orientar nossa conduta.

Assim, o direito natural deve ser entendido como

“parte integrante do direito político. Isto não significa que não haja direito natural fora da cidade ou anteriormente a ela (..) O que Aristóteles sugere, é que a forma mais evoluída do direito

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*, p. 149.

natural é a que tem curso entre os cidadãos: é somente entre os cidadãos que as relações que constituem o objeto do direito ou da justiça atingem sua máxima densidade e, em verdade, seu pleno desabrochar”⁴⁹.

Após este pequeno trajeto entre interpretações canônicas da questão do direito natural em Aristóteles, se faz imprescindível passar aos textos aristotélicos para observar detidamente as passagens, primeiramente na *Magna Moralia* e na *Retórica* e, após, retornar à *Ethica Nicomachea* para tentar estabelecer a coerência entre as passagens destas obras e, talvez, indicar o que realmente Aristóteles tem em mente no que concerne ao direito natural.

V. 5 O direito natural na *Magna Moralia*.

Na *Magna Moralia* (MM), obra reconhecidamente apócrifa, provavelmente escrita por algum discípulo aristotélico⁵⁰, nos são oferecidas poucas linhas que podem, cotejadas com as passagens da *Retórica* e da *Ethica*

⁴⁹ *Idem*, p. 144-145.

⁵⁰ Acerca da discussão sobre a autenticidade da *Magna Moralia*, e de seu uso como referência sobre o pensamento de Aristóteles, ver COOPER, J. M. “The *Magna Moralia* and Aristotle’s Moral Philosophy”. In: Irwin, T.H. [ed.], *Classical Philosophy*, 5: *Aristotle’s Ethics*. New York, Garland, 1995, pp. 1-23.

Nicomachea, lançar um pouco de luz sobre a doutrina aristotélica do direito natural.

Em 1194b 30, o autor começa a delinear as principais idéias aristotélicas sobre o assunto mantendo, no geral, o que está presente na *EN* 1134b 20 – 1135^a 5. No que se refere às coisas que são justas⁵¹, é lícito afirmar que umas são por natureza, outras por lei (*Tôn de dikaiôn esti ta men phusei ta de nomôi*), mas não podendo afirmar que as coisas que são por natureza não possam sofrer uma mudança acidental, pois o que existe por natureza admite mudança, admite variabilidade. Esta possibilidade de mudança ou variação é ilustrada pelo exemplo, contido também na *EN*, da ambidestria:

“Eu quero dizer, por exemplo, que se nós todos treinamos a lançar constantemente com a mão esquerda, nós nos tornaremos ambidestros. Mas ainda por natureza a [mão] esquerda é

⁵¹ Na realidade, há uma aparente diferença no que se refere à passagem da *EN*: lá a distinção entre o justo natural e o justo legal dá-se no interior do justo político, enquanto na *MM* a distinção acontece no interior das coisas justas. Mas nas passagens imediatamente precedentes, tem-se a afirmação que o justo sobre o qual diz respeito a investigação, é o justo político (1194b 6-9), e associa o justo à comunidade política, pois “a justiça, o homem justo, concernerão ao que é politicamente justo”. Logo, ao afirmar que das coisas justas umas são por natureza, outras por lei, o autor da *MM* provavelmente tem em mente a justiça política, que antecede a inserção da distinção justo natural e justo legal.

esquerda”, e a [mão] direita é, contudo, naturalmente superior à mão esquerda, até mesmo se fazemos todas as coisas com a esquerda como fazemos com a direita” (1194b 33-37).

Isto não significa dizer que pelo fato de existirem mudanças acidentais que as coisas não são por natureza, prossegue o autor, pois, no *mais das vezes* (*hôs epi to polu*) e na maior parte do tempo (*ton pleiô chronô*), a mão esquerda ainda possui suas características de mão esquerda e a direita de mão direita, e tudo isto ocorre por natureza. Por natureza, a mão direita é superior (*beltiô*) à mão esquerda. A introdução da expressão *hôs epi to polu* reflete uma novidade, ao menos do ponto de vista literal, em relação à *EN*, como será visto, na medida em que esta mesma expressão lá não se encontra, embora se faça imprescindível ressaltar que não se encontra “literalmente”.

O mesmo ocorre - como no exemplo da ambidestria - com as coisas que são naturalmente justas: mesmo que o uso cause mudanças, variações, estas coisas que são justas por natureza ainda são o caso, pois “o que é justo de maneira contínua *o mais das vezes* é, claramente, o que é justo por natureza” (1195^a 3-4). E isto que é justo por natureza é melhor (superior) ao que é justo por lei, o justo legal.

V. 6 O direito natural na *Retórica*.

A discussão sobre o direito natural na *Retórica*, começa em I 10, quando Aristóteles trata de questões referentes à acusação e à defesa (tendo como pano de fundo um interesse fundamentalmente retórico⁵²), buscando enumerar e descrever as premissas dos silogismos. Neste capítulo, pela primeira vez na obra, ele faz alusão ao tema que é objeto deste estudo:

“A lei é tanto particular quanto comum. Por lei particular, entendo a lei escrita que rege cada cidade; por leis comuns, aquelas que, não escritas, parecem ser reconhecidas pela opinião consentida de todos” (1368b 7-9).

Esta passagem é retomada em I 13 1373 b 4-17, no interior de uma discussão que pretende estabelecer uma classificação no que tange às ações que são justas e injustas. É a famosa passagem onde há uma alusão, na discussão entre lei particular e lei comum, à *Antígona* de Sófocles. Em 1373 b4, Aristóteles insere novamente a distinção entre lei particular e lei comum, afirmando que entende por lei particular a lei que é definida relativamente a cada povo

⁵² Isto é bastante evidente se observamos um pouco mais tarde, 1368b ss, a afirmação de que o acusador deve considerar entre todas as coisas que podem nos levar a cometer injustiça, quais delas – no que se refere à quantidade e à qualidade - afetam seu adversário; bem como, inversamente, o defensor deve mostrar quais não afetam.

tomado na sua especificidade, sendo que esta lei particular é vista sob dois aspectos, isto é, ela pode ser tanto não escrita quanto escrita⁵³. Já a lei comum é imediatamente reconhecida como sendo a lei universal,

“Pois há uma justiça e uma injustiça da qual todos os homens têm como uma adivinhação (*manteuontai*) e da qual o sentimento lhes é natural e comum, mesmo quando não existe entre eles nenhuma comunidade, nem nenhum contrato; é isto que a Antígona de Sófocles claramente quer dizer quando afirma que o funeral de Polinices era um ato justo, a despeito da proibição: ela quer dizer que isto era justo por natureza” (1373b 6-11).

A mesma intenção de reafirmar a existência de uma lei que é universal, no caso da tragédia de Sófocles a repulsa de Antígona ao decreto imposto por Creonte, segue nos exemplos dados logo a seguir, quando Aristóteles se refere a Empédocles e sua defesa da interdição de matar um animal vivo, interdição que não pode ser “justa para alguns e não para outros”, pois seria uma lei

⁵³ Sobre lei escrita, não escrita e leis comuns, ver o excelente livro de Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, especialmente p. 25-49.

universal válida para todos sem exceção, o mesmo que disse o sofista e retórico Alcidas⁵⁴ na sua oração Miceniana.

Por fim, uma última incidência em I 15 1375^a 27 – b 2. O contexto aqui é bem claro. A intenção é tratar das provas não técnicas de persuasão e dissuasão no procedimento retórico, para bem utilizá-las no objetivo proposto, já que o foco está centrado na oratória forense. E neste processo de persuasão/dissuasão, o defensor deve fazer uso de todo e qualquer procedimento que lhe traga um resultado favorável. Com este intuito, se as denominadas leis escritas da justiça legal, em determinada situação, não servirem do ponto de vista da defesa do caso, deve-se apelar para a lei universal e para a *epieikeia* (equidade), defendendo-as como aquilo que, para o caso, é mais justo, não devendo ficar atrelado à letra da lei escrita e afirmar que “o equânime permanece sempre e não muda nunca, do mesmo modo que a lei comum [universal], a qual é segundo a natureza, enquanto as leis escritas mudam seguidamente” (1375^a 31-33). Aristóteles lembra que este é o espírito de Antígona, ao recusar os decretos

⁵⁴ Como bem salienta Jacques Brunschwig em “Rule and exception: on the aristotelian theory of equity”, p. 145, a oração de Alcidas não está presente nos manuscritos, tendo sido preservada num escólio. A oração em questão condena a escravidão, como “contrária à natureza e à intenção de Deus”. Obviamente, como observa o autor, a tese está longe de ser algo que possa ser considerado como válido universalmente.

oriundos dos homens e apelar para a “lei que não é de hoje, nem de ontem, mas eterna (...)”⁵⁵.

O problema central destas passagens sobre o direito na *Retórica* é saber como conciliá-las com as da *MM* e da *EN*, pois seus argumentos parecem contraditar frontalmente o desenvolvimento argumentativo destas últimas (sobretudo, e especialmente, a ausência de qualquer menção à variabilidade daquilo que é justo por natureza). A questão que permanece é saber se estas linhas da *Retórica* representam uma visão séria⁵⁶ de Aristóteles sobre o tema, se podemos realmente tomar os exemplos referentes a Antígona, Empédocles e Alcidas como uma defesa plausível do direito natural, o mesmo podendo ser dito a respeito de I 15, devido ao fato de que tal defesa do direito natural, de uma lei comum, universal, válida incondicionalmente para todos, parece mais um artifício retórico para ser levado a termo no âmbito judiciário, do que uma defesa consistente de tal tese. Se assim for, os argumentos explicitados na obra devem ser simplesmente abandonados por responderem a um outro objetivo que não o das obras éticas? Uma tentativa de resposta deve ser oferecida.

⁵⁵ Sófocles, *Antígona*, 518 e 519.

⁵⁶ Sobre isto ver o erudito e bem fundamentado artigo de Jacques Brunschwig, *op. cit.*, especialmente p. 141-150.

V. 7 Aristóteles e o direito natural: buscando uma solução.

Antes de voltarmos à *EN*, é importante fazer emergir uma posição no que se refere ao uso ou não da *Retórica*⁵⁷ como uma referência fundamental para uma investigação sobre a doutrina aristotélica sobre o direito natural. Feito isto, será possível sugerir um caminho de interpretação mais preciso sobre as reais intenções de Aristóteles.

Num primeiro momento é necessário voltar os olhos sobre a alusão aos já mencionados exemplos relativos a Antígona e a Empédocles. Começemos pelo último.

Sua tese sobre a interdição de matar animais aparece como uma das razões apresentadas por Aristóteles para afirmar a existência de uma lei comum

⁵⁷ Tal problema é objeto de disputa. Por exemplo, Pierre Aubenque em “La loi selon Aristote” reafirma, por um lado, que se trata de um procedimento meramente retórico no que tange à passagem onde aparece o argumento de que se a lei escrita for desfavorável a determinada causa diante do tribunal *mister* se faz de recorrer à lei não escrita; por outro, quando Antígona está em questão, indica que a oposição entre a lei particular e a lei comum (eterna) está longe de significar a última palavra de Aristóteles sobre a filosofia do direito: “Poder-se-ia mesmo dizer que é por oposição a esta concepção, provavelmente já banal no seu tempo que se constitui a originalidade da solução que Aristóteles traz a este problema [na *EN* V] (“La loi selon Aristote”, p. 152-153). Posições distintas da de Aubenque podem ser encontradas, por exemplo, em MILLER Jr., F. D. “Aristotle on natural law and justice” e DESTRÉE, P. “Aristote et la question du droit naturel (E.N., V, 10, 1134b 18 – 1135^a 5)”.

dissociada da lei particular, pois seu estatuto está para além dos decretos específicos de cada cidade, possuindo uma validade comum a todos, sendo segundo a natureza (*kata phusin*). Neste contexto temos a tese supracitada de Empédocles. Esta tese é partilhada por Empédocles e Pitágoras que “declaram que, para todos os viventes, a posição é a mesma em relação ao direito, e proclamam que penas inexpiáveis ameaçam os que atacam a um ser vivo” (D. K., B CXXXV). Haveria, deste ponto de vista,

“não apenas uma comunidade de homens, entre eles e com os deuses, mas também uma comunidade dos homens com as bestas brutas. Pois existe um espírito uno que nos penetra, à maneira de uma alma, o cosmo inteiro, e que nos une a eles” (D. K. B CXXXVI).

Deste modo, matá-los e degustá-los consistiria num ato ímpio, um ato completamente injusto, pois seria como matar nossos familiares. O problema daí resultante é como compreender que Aristóteles poderia utilizar tal tese para fundamentar a existência da lei natural, pois é uma tese reconhecidamente estranha ao aristotelismo e Aristóteles mesmo, na *Política* (1256b 16-22), parece recusá-la de maneira peremptória, quando salienta que:

“as plantas existem para os animais e os animais para o homem, os animais domésticos para o trabalho (...) e alimentação, os

animais selvagens, se não todos, ao menos a maior parte, para sua alimentação e para outros auxílios, já que se tira deles vestimentas e outros instrumentos. Se, portanto, a natureza não faz nada inacabado, nem em vão, é necessário que seja para os homens que a natureza tenha feito tudo isto”.

Ora, admitir que Aristóteles sustente sua concepção de direito natural referindo-se à argumentação de uma comunidade de homens e animais como faz Empédocles parece um tanto bizarro. Qual seria o intuito que subjaz a esta estranha alusão? Podemos apresentar duas razões levantadas por dois autores em artigos cuidadosamente escritos. São elas:

(i) as referências a Antígona, Empédocles e Alcidas teriam como objetivo exemplificar a concepção de lei natural a partir de fontes familiares e não apresentar preceitos sustentados por Aristóteles⁵⁸;

(ii) os casos de Antígona e Empédocles não seriam, como pensam muitos comentadores, exemplos de leis naturais imutáveis aos olhos de Aristóteles, são apenas exemplos de *interpretação* do direito natural dos quais ele lança mão: “é

⁵⁸ MILLER. Jr., F. D., *op. cit.*, p. 283.

tão somente uma interpretação, variável conforme culturas e épocas, de um pressentimento [a lei natural] que se impõe ao nosso espírito”⁵⁹.

Em relação a (i), pode até ser entendido como um argumento a ser considerado, embora tão somente do ponto de vista retórico (o que parece indicar uma clara ruptura com as abordagens posteriores das obras éticas), mas isto não assegura de forma alguma a autoridade e coerência da *Retórica*, mesmo com alguns senões ressaltados por Miller, com as teorias subseqüentes da lei natural [em Aristóteles]. Miller também afirma que a referência a Antígona e Alcidas sugere que a lei natural tem origem divina⁶⁰, mas que isto não é

⁵⁹ DESTRÉE, P., *op. cit.*, p. 12-13. Destrée defende a leitura da *Retórica* (cf. 1373b 5-9) como parte do discurso aristotélico e afirma que “o direito natural é como uma exigência que se impõe ao pensamento ou ao sentimento” (p. 13), quando nos interrogamos “sobre o que é justo ou injusto de fazer. Mas isto não quer dizer que haja leis imutáveis: precisamente, como sugere o verbo *manteusthai*, trata-se de interpretar estas exigências, como o adivinho deve interpretar os signos ou os sonhos (*idem*). Embora envolvente, esta solução não parece ser a mais plausível, pois como observa Brunschwig, *op. cit.*, p. 145, Aristóteles ao encorajar o juiz a levar em consideração a intenção do legislador, “aconselha-o implicitamente a não confiar em ‘intuições proféticas’, as quais, como qualquer outro, ele pode pensar possuir”.

⁶⁰ O texto não parece sugerir que a lei natural tem origem divina. O texto afirma que a lei natural é a lei divina: “é isto que a Antígona de Sófocles quer significar quando diz que o funeral de Polinices era um ato justo a despeito da proibição: ela quer dizer que era justo por natureza”. Era naturalmente justo, ou seja, isto era um direito natural,

explicitado na *Retórica*. Mas precisaria sê-lo? Esta indagação será retomada mais tarde.

Quanto a (ii), a lei natural seria realmente um pressentimento que se impõe ao espírito dos homens e que deveria ser interpretada conforme épocas e culturas? Talvez, mas neste caso os exemplos levantados por Aristóteles seriam, no mínimo, infelizes. A resposta, neste ponto, é mais histórica que filosófica. Embora Sófocles e Empédocles estivessem separados geograficamente, ambos pertenciam a uma mesma cultura, a grega, e a uma mesma época, o século V ac.

Podemos depreender da obra de Sófocles qualquer interdição de matar animais (que tem origem, segundo Empédocles, na lei eterna que se estende em todos os sentidos, através do éter que reina ao longe e também a terra imensa) que seja análoga à distinção que ele opera na *Antígona* entre a lei não escrita, imemorial, eterna, divina, a qual serve de sustentação para que ela tenha o direito de não deixar insepulto o cadáver de seu irmão Polinices? Dificilmente. Culturalmente o direito de sepultar os entes queridos era algo que, no mundo grego, atingia o estatuto de lei imemorial, incontornável e não escrita⁶¹, comum

uma lei natural, não oriunda do direito divino, mas a própria lei divina, “lei não de hoje, nem de ontem, mas eterna...”.

⁶¹ A título de esclarecimento, é importante constatar que há uma distinção clara entre a *Retórica* I 10 e I 13 no que concerne à lei comum e à lei particular, que acompanha uma

a todos; a interdição de matar os animais pela existência de uma comunidade de homens e animais, embora presente em uma outra tradição filosófica e religiosa grega, não era comum a todos, nem ao próprio Aristóteles conforme passagem já citada da *Política*. Aristóteles deveria fazer menção a exemplos de culturas diferentes, de épocas diferentes o que, certamente, não é o que ocorre no contexto por ele construído, se este fosse seu intuito. Tudo isto presume a inadequação da *Retórica* como um momento da elaboração da doutrina do direito natural em Aristóteles.

Foi explicitado a pouco que, se a lei natural tem origem divina, isto não é evidente na *Retórica*. Mas quem deve suportar o caráter divino da lei natural

mudança de estatuto da lei não escrita. Em (a) I 10 tem-se, por um lado, a lei particular, própria a cada cidade e, por outro, a lei comum (consentida por todos). Em (b) I 13 esta distinção sofre uma alteração: (i) em primeiro lugar, surge a lei particular que, neste segundo momento, pode ser escrita ou não escrita (os costumes) e, (ii) em segundo lugar, a lei comum, isto é, a lei natural, da qual todos os homens possuem um sentimento natural e comum, mesmo quando não existe nenhuma comunidade ou contrato. Nesta segunda distinção (i e ii), o direito de dar sepultamento aos mortos representa a lei natural, enquanto na primeira distinção este direito é representado pela lei comum. Nesta primeira distinção (a), a lei comum [natural] é a lei não escrita. Na segunda distinção (b), a lei não escrita está fora do âmbito da lei natural (comum), pois esta lei não escrita difere da lei não escrita da primeira distinção (a) pelo fato de refletir os costumes inerentes a cada povo, enquanto a lei não escrita da primeira distinção reflete o que é comum a todos. O exemplo da *Antígona* de Sófocles representa a lei consentida por todos (comum) de (a) e a lei comum (natural) de (b).

não é esta obra aristotélica, obviamente não é seu intuito, mas a tragédia que ele utiliza para “justificar” a existência de tal lei natural. E isto traz mais dificuldades àqueles que não rejeitam a *Retórica* como tendo uma função importante no que tange a esta temática. Por que?

Por um motivo bem singelo, qual seja, a lei não escrita, eterna, válida para todos, aludida por Antígona, é a lei divina (certamente algo não ignorado por Aristóteles):

“Mas Zeus não foi o arauto delas para mim,
nem essas leis são as ditadas entre os homens
pela Justiça, companheira de morada
dos deuses infernais; e não me pareceu
que tuas determinações [de Creonte] tivessem força
para impor aos mortais até a obrigação
*de transgredir normas divinas, não escritas,
inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem,
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,
sem que ninguém possa dizer quando surgiram.*
E não seria por temer homem algum,

nem o mais arrogante, que me arriscaria

a ser punida pelos deuses por violá-las" (510-524)

Poder-se-ia argumentar que Aristóteles estabelece tão somente uma analogia entre a lei divina de Sófocles e a lei natural como ele a entende, mas esta lei divina em Sófocles não é a lei natural no corpus aristotélico como um todo (apenas na *Retórica*), logo a analogia estaria fadada ao fracasso, não podendo existir uma solução de continuidade entre a passagem da *Retórica* e a do capítulo 10 do livro V da *Ethica Nicomachea*. A lei natural é variável, não a lei divina. Isto é exposto de maneira evidente pelo próprio Aristóteles na *EN* 1134b 28-30 onde aparece com toda clareza a afirmação de que no mundo sublunar existe um justo natural, justo natural sujeito à mudança, à variação, o que não é, nas suas palavras, absolutamente o caso em se tratando de um direito divino, de uma lei divina, por si só imutável⁶².

As três passagens na *Ret.* I 10, 13 e 15 não parecem, de modo algum, dar guarida aos que vêem nelas um legítimo, consistente e coerente entendimento da parte de Aristóteles de uma doutrina acerca do direito natural. Em I 13, as referências a Antígona, Empédocles e Alcidas não podem ser vistas como

⁶² Para os deuses o que é natural é imutável. No nosso mundo, o direito que é natural está sujeito à mudança.

uma abordagem realmente essencial para a consecução de tal doutrina pelos motivos analisados acima, carecendo de fundamentos que sirvam de apoio para as reflexões sobre o tema nas obras propriamente éticas. A passagem contida em I 15, onde afloram conselhos de como fazer uso das leis (ou positivas ou comuns [naturais]) de modo a obter um melhor resultado na prática forense, nos tribunais, tem um caráter eminentemente retórico e não propicia nenhum entendimento maior no que concerne a um conhecimento categórico do assunto. Quanto à primeira passagem, embora alocada no interior de um contexto que também busca estabelecer definições de cunho retórico, parece, talvez, e muito discutivelmente, possibilitar uma análise um pouco mais, digamos, próxima da *EN* e da *MM*, se tentamos compreender o “parecem ser reconhecidas” como algo que não é de todo absoluto, deixando espaço para casos alternativos. Mas isto não parece de todo verossímil.

Mas, antes de continuar, a rejeição da *Retórica* como um dos momentos da discussão de Aristóteles sobre o direito natural não pressupõe, necessariamente, as teses dos que concebem o direito natural como uma norma imanente própria a cada cultura⁶³. Para analisar tudo isto é imprescindível retornar à famosa passagem aristotélica na *EN* 1134b18 – 1135^a 5 conjuntamente com a *MM*.

⁶³ Como bem observou Pierre Destrée, *op. cit.*, p. 8.

V. 8 O direito natural nas éticas aristotélicas.

Na medida em que a *Retórica* não pode servir aos nossos propósitos, deve-se encontrar na *EN* 1134b 18 – 1135^a 5 o que realmente Aristóteles entende por direito natural e observar em que medida tal entendimento pode encontrar sustentação na *Magna Moralia*, pois nestes textos podemos aferir quão consistente pode ser a visão aristotélica.

A passagem começa por estabelecer, no interior da justiça política, uma divisão da justiça que aparece sob dois aspectos: natural, ou seja, a justiça que tem em todos os lugares (*pantachou*) a mesma força (*dunamin*), não dependendo de qualquer opinião particular; e legal, a que na sua origem pode ser indiferente, mas que, uma vez estabelecida, se impõe⁶⁴:

“por exemplo, que a fiança de um prisioneiro é de uma mina, ou que uma cabra e não dois carneiros, devam ser sacrificados. O legal também inclui leis aprovadas para casos particulares como,

⁶⁴ Para uma interpretação diferente no que se refere aos dois aspectos do justo político, natural e legal, ver BODÉÛS, R. “The natural foundations of right and aristotelian philosophy”, especialmente p. 71, 72, 79 e 80. Para Bodéüs, a tese que opõe a justiça natural à justiça legal é questionável, pois o que na realidade acontece é uma distinção “no interior do direito positivo entre o que é natural e o que é legal” (p. 71). Não nos determos nisto, mas é importante salientar que Bodéüs não mantém tal concepção na sua tradução francesa da *Ethica Nicomachea* (ver bibliografia).

por exemplo, o sacrifício em honra de Brasidas e as prescrições tomadas sob forma de decreto” (1134b 21-24).

Como a passagem citada deixa entrever, todas as leis particulares, próprias a determinada comunidade, ou seja, o direito positivo propriamente dito, em si mesmo variável temporal e geograficamente. Este direito positivo é segundo Aristóteles, o único que existe na opinião de certas pessoas, no caso os sofistas que, como Protágoras, crêem que o direito deve se acomodar aos costumes morais oriundos da tradição e que o *nomos* é absolutamente fundamental à vida da sociedade, *nomos* que obedece às particularidades desta sociedade. Na compreensão destes, não é possível imaginar um outro tipo de direito, no caso o natural, pois este é imutável e tem “em todos os lugares a mesma força” (*kai pantachou ten autên echei dunamin* [b 25-26]), como é explicitado no exemplo do fogo que queima do mesmo modo “aqui e na Pérsia”. Ora, para Aristóteles a afirmação de que o direito é *eminente* variável não é de todo razoável, ao menos no que se refere aos deuses como vimos acima. Entre nós, há um direito natural e este direito natural é variável (*kinêton*), já que é absolutamente factível diferenciar o que é natural do que não é:

“E entre as coisas que têm a possibilidade de ser de outro modo que são, é fácil ver quais tipos de coisas são naturais e quais não

são, mas repousam sobre a lei e a convenção, estando umas e outras sujeitas à mudança” (b 30-33).

Uma interessante observação feita por Burnet⁶⁵ é que Aristóteles quer dizer, na oração iniciada por *poion* (b 30), especificamente no que tange às coisas que podem ser de outro modo, simplesmente *hôs epi to polu*. O que ocorre o mais das vezes pode, eventualmente, não ocorrer, ou ocorrer de outro modo. Isto é importante, porque embora a expressão *hôs epi to polu* não apareça “literalmente”, como se havia observado antes, ela está implícita no argumento e retoma o que aparece literalmente na *MM*. Lá, a expressão “o mais das vezes” aparece por duas vezes e é importante lembrar que a primeira vez em que a expressão é introduzida, ela remete ao exemplo da ambidestria⁶⁶, em afirmando que “no mais das vezes e na maior parte do tempo” a mão esquerda, e a mão direita, conservam sua característica própria e isto por natureza (por natureza a mão direita é superior [*beltiô*] à esquerda). A mão direita é naturalmente

⁶⁵ BURNET, J. *The ethics of Aristotle*, p. 234, na nota referente ao § 4.

⁶⁶ Para uma interessante análise da superioridade da mão direita sobre a esquerda nos escritos biológicos de Aristóteles, com uma justificação teleológica desta superioridade, indagando se daí é factível retirar conclusões normativas, ver MILLER Jr., F. D., *op. cit.*, p. 289ss. A interpretação geral de Miller pressupõe uma visão teleológica da natureza humana e da *polis*, o que permitiria uma abordagem coerente e plausível da lei natural e da justiça aristotélica (p. 306).

superior à esquerda, embora se possa utilizar a mão esquerda do mesmo modo que a direita, fazendo tudo como a direita faria, da mesma forma que “a justiça natural é melhor [superior] que a legal” (*MM* 1195^a 6).

Não surpreende então que após a passagem citada (b 30-33), em que fala do natural que pode ser de outro modo, Aristóteles apresente o mesmo exemplo (pois “em outros domínios a mesma distinção será aplicada”) da ambidestria, apenas com uma variação terminológica, pois ao invés de superior (*beltiô*), ele emprega *kreittôn* (mais forte), isto é, se é verdade que a mão direita é mais forte que a esquerda, nada impede, entretanto, que nos tornemos ambidestros (b 33-35). Na *MM* a analogia imediata é feita com o justo natural, que é apresentado como sendo “justo o mais das vezes”. Na *EN* se dá de outra forma, pois a referência que segue não é ao justo por natureza, mas ao direito positivo, ao justo legal, dependente que é da convenção e do interesse, onde uma analogia é estabelecida entre este e as medidas que servem para medir o vinho ou o trigo, medidas que não são iguais em todas as partes, da mesma forma que o direito positivo, pois “as prescrições que não são naturalmente justas, mas variam em função dos homens (...) não são idênticas em todas as partes, já que as formas de governo não o são também”⁶⁷. Logo, enquanto na *Magna Moralia* da ambidestria passa-se ao justo natural, na *Ethica Nicomachea* o

⁶⁷ Toda a passagem: 1134b 35-1135^a 5.

passo seguinte ao exemplo da mão direita e da mão esquerda remete ao outro do justo natural, isto é, o justo legal, como se na primeira houvesse certa urgência para relatar o caráter fundamental do justo natural, caracterizado pela expressão *hôs epi to polu*, e na segunda uma anteposição do justo legal ao justo natural, anteposição marcadamente negativa, onde é assinalado o aspecto metaforicamente deletério do justo legal em relação ao justo natural que deve estar, necessariamente, ligado à frase que fecha a passagem: *alla mia monon pantachou epei kata phusin hê aristê*: “mas há somente uma forma de governo que é, em todos os lugares, por natureza, a melhor”. O que está em cena, nas duas obras éticas, embora de modo distinto é o justo natural e este justo natural, que se dá o mais das vezes, é o que deve servir de momento imediatamente anterior à frase supracitada que afirma a existência de uma forma de governo, de uma constituição que é, em todo e qualquer parte, a melhor.

Então, este justo natural está intimamente relacionada a esta forma de governo que é, em todos os lugares, a melhor. Mas antes é necessário precisar qual é esta forma de governo, esta constituição, e de que forma este justo por natureza, que ocorre o mais das vezes, opera no interior desta.

A grande questão que advém da indagação sobre a melhor constituição vem do fato que, em nenhum momento, Aristóteles - especialmente na *Política*, o *locus* de análise das variadas formas de governo - deixa evidente a

superioridade de uma constituição sobre os demais. Na *Política* III 1276b30ss, quando distingue o bom cidadão do homem de bem (*spoudaios*), ele afirma que a excelência do bom cidadão varia em função da constituição à qual ele pertence, de modo que não há condição de atribuir ao bom cidadão uma excelência única, da mesma forma seria possível pensar que não há uma constituição excelente em relação às demais. Seria possível pensar na medida em que mais adiante, ainda na *Política* livro III, há a famosa distinção entre as constituições, entre as corretas (*orthas*) e as que não são, constituindo-se em desvios. As constituições corretas⁶⁸ são em número de três (monarquia, aristocracia e *politeia*) tendo por característica essencial visar o bem comum e sua correção está relacionada de maneira evidente ao bem comum. Em última instância, elas permitem a consecução da *eudaimonia* e da auto-suficiência:

“É, por conseguinte, manifesto que todas as constituições que visam o bem comum são corretas segundo o justo absoluto (*phaneron toinun hôs osai men politeiai to koinêi sumpheron skopousin, autai men orthai tugchanousin ousai kata to aplôs dikaion*)”⁶⁹.

⁶⁸ *Pol.* 1279^a 32ss.

⁶⁹ *Pol.* 1279^a 17-19.

A princípio poder-se-ia simplesmente ficar com tal distinção e reconhecer que, para Aristóteles, não existira uma forma de constituição por excelência, uma constituição mais perfeita que as demais, a partir do fato de Aristóteles reconhecer neste primeiro momento que existem três constituições corretas que visam o bem comum, sendo que o bem comum é o princípio que funda a correção destas constituições. A princípio sim, embora uma ou outra passagem possa acenar, mesmo que indiretamente, a uma delas como sendo superior às outras, como (*Pol.* IV 1288^a 15-19) parece acontecer quando há o comentário de que pode ocorrer o caso em que um indivíduo ou uma linhagem sejam de tal modo superior em virtude, que seria justo que o poder seja concedido a este indivíduo ou a esta linhagem. Isto é claramente uma preferência acordada à monarquia e à aristocracia em detrimento da *politeia*. Não é uma passagem isolada, pois em 1289^a 25-37 ele reitera, com outras palavras, o que acaba de ser mencionado:

“Já que no nosso primeiro estudo sobre as constituições nós distinguimos três constituições corretas – monarquia, aristocracia, *politeia* – e três que são desvios – tirania desvio da monarquia, oligarquia da aristocracia, democracia da *politeia* -, e que nós falamos da aristocracia e da monarquia (com efeito, considerar a constituição excelente é a mesma coisa que falar das constituições designadas por estes nomes, pois cada uma entende ser

estabelecida segundo uma excelência acompanhada de meios apropriados) ... resta examinar a constituição que porta o nome comum a todas [a *politeia*] (...)'.

Parece que este tipo de argumentação, oriunda destas últimas passagens, indica o estabelecimento de uma hierarquia, no interior das formas corretas de constituição, de uma primazia, do ponto de vista excelência, da monarquia e da aristocracia com relação à *politeia*. Mas muitas vezes são tortuosos os caminhos de Aristóteles, pois no meio do caminho há uma outra afirmação que faz com que seja restituída a esta terceira forma de constituição certa dignidade no que concerne às outras duas:

“Já que, segundo nós, há três constituições corretas, e que necessariamente a melhor dentre elas é aquele em que a administração está nas mãos dos melhores e tal é aquela na qual acontece que um indivíduo, uma linhagem inteira, ou uma massa de pessoas excede em virtude sobre todos os outros membros da cidade (1288^a 31-35)”⁷⁰.

⁷⁰ A dignidade retomada parece retirada em 1293b 34, onde ela passa a ser concebida como um governo misto, ou seja, uma mistura de oligarquia e democracia. Difícil acreditar que uma das constituições corretas do livro III seja agora relegada a uma mistura de duas constituições desviadas, sobretudo quando se tem em vista III 11,

Estas oscilações aristotélicas no que tange à *politeia* são desconfortáveis. Ele chega a alegar que a *politeia* e as formas derivadas de aristocracia, embora não sendo verdadeiramente desvios, na realidade se distanciam da constituição mais correta (*tês orthotatês politeias*), a aristocracia perfeita, sendo, portanto, contadas com os desvios, os quais são contados como desvios destas últimas. Agora, a *tês orthotatês politeias* talvez seja a aristocracia perfeita de IV 2, mas lá esta aristocracia perfeita tem a companhia de outra constituição, a monarquia, pois “considerar a constituição excelente é a mesma coisa que falar das constituições designadas por estes nomes”. Isto dá a possibilidade de afirmar que, em última instância, devido ao degrado ao qual foi submetida a *politeia*, que as constituições verdadeiramente excelentes seriam a monarquia absoluta e a verdadeira aristocracia⁷¹.

quando Aristóteles argumenta claramente que as leis pertencentes às constituições corretas são justas e as pertencentes às constituições desviadas, injustas. Bem, este é um problema que não se encontra no quadro geral deste estudo, portanto não nos deteremos sobre ele, mas a solução para esta incoerência poderia ser que Aristóteles tenha abandonado verdadeiramente seu esquema de III 7 (cf. R. Robinson na sua tradução comentada da *Política, Aristotle Politics. Books III and IV. Oxford Clarendon Press, 1995, p.90.*)

⁷¹ É a tese de KEYT, D. “Aristotle’s theory of distributive justice”, p. 257, n. 43: “Contudo, a alegada incompatibilidade desaparece uma vez que se observe que “a melhor constituição” é o gênero do qual as espécies são a monarquia absoluta e a

Mesmo reconhecendo estas incongruências, embora não se fixando nelas em função do objetivo da investigação, isto não impede, sejam três as constituições corretas ou apenas a forma mais perfeita de duas delas, o que convém salientar é que isto não prejudica o esforço de compreender o sentido da “constituição que é, em todas as partes, por natureza, a melhor”. A constituição que, em todas as partes (*pantachou*)⁷² é, por natureza, a melhor, é a que pressupõe que o justo natural é, no que concerne a cada sociedade, ou comunidade, não o que deve ser interpretado, mas sim aquilo que deve *indicar* o que é justo o mais das vezes (*hôs epi to polu*), conforme a literalidade da *MM*,

aristocracia verdadeira”. Sobre a monarquia absoluta, cf. *Política* III 16. Para uma maior elucidação desta questão, ver *The Politics of Aristotle* (with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman), vol. 4, p. 144, n. 30.

⁷² A partir do artigo já citado de Pierre Aubenque, “La loi selon Aristote”, p. 154, houve uma discussão sobre o sentido de *pantachou*. Aubenque deu a *pantachou* neste artigo um sentido distributivo e não coletivo, “em todos os lugares a cada vez (“a melhor constituição é, a cada vez, a que é conforme à natureza do país e de seus habitantes”). Para uma crítica incisiva, ver Destrée, *op. cit.*, p. 6, 7 e 14. Aubenque abandonou esta interpretação em “Aristóteles era comunitarista?”, p. 19, n. 17. Embora abandonada por Aubenque, ela é sustentada por Bodéüs na sua tradução da *Ethica Nicomachea*: “*pantachou* não quer dizer (coletivamente) em todos os lugares indiferentemente, mas (de maneira distributiva) em cada lugar”.

bem como ao espírito da *EN*. Como bem observou Strauss⁷³, não basta dizer que é necessário ser justo ou que não devemos ferir alguém com uma barra de ferro, isto enuncia uma regra geral, mas esta regra geral depende das circunstâncias concretas em que a justiça é aplicada, mas esta aplicação da justiça também depende da orientação do justo natural, contudo esta aplicação não se dá da mesma maneira em todos os lugares - o justo natural apenas mantém, por analogia⁷⁴, a mesma força em todos os lugares - mas em conformidade com o regime político, isto é, a constituição correta, por natureza a melhor, em função da qual determinado indivíduo pode ser dito um bom cidadão e nas circunstâncias em que cada constituição se desenvolve. O que caracteriza as constituições corretas (devemos nos ater aos princípios gerais que Aristóteles começou a desenvolver no livro III da *Política*)? A efetivação do bem comum, e para a sua efetivação é necessário que a comunidade esteja fundada em regras de justiça. Estas regras de justiça, elas próprias, estão referenciadas no justo natural que tem, por analogia, em todos os lugares, a mesma força, enquanto justo natural. A existência de distintas constituições corretas, bem como das

⁷³ *Op. cit.*, p. 148.

⁷⁴ Sobre este tipo de analogia que encontramos em determinadas passagens da *Geração dos animais* (780b 8-9, 784b 15, 785b 13, 733b 14) e na *Geração e corrupção* (318b 23-24), ou na *Política* (1323b 35), ver BODÉÛS, R. "The natural foundations of right and aristotelian philosophy", p. 82.

diferentes aplicações da justiça, em função das circunstâncias particulares daí derivadas, explicam a variabilidade, a instabilidade, do que é justo por natureza.

E o justo natural pode tão somente orientar pelo fato de não se dar necessariamente todas as vezes, mas *o mais das vezes*. A proposição funcionaria, então, desta forma: *o mais das vezes* ser justo é realizar *y* nas circunstâncias *z* na constituição correta *w* (a melhor por ser correta e, melhor, por natureza, em todas as partes). E isto varia. O que não varia é o “imperativo” *é necessário ser justo*, ou *é necessário realizar o bem comum*, ou que *não devemos ferir alguém com uma barra de ferro* [o mais das vezes] (mas isto, em última instância, não passaria de um conselho geral que não pode açambarcar todas as circunstâncias envolvidas). Logo, ele não é uma norma imanente (ou um ideal regulador), bem como não há uma separação radical do justo [direito] natural e do justo [direito] legal. O justo natural *orienta* o justo legal e ambos são variáveis em função do caráter *o mais das vezes*⁷⁵ do justo natural e do estatuto mesmo do justo legal.

⁷⁵ Existem comentadores (cf. Destrée, *op. cit.*, p. 4) que acreditam que a *Magna Moralia* minimiza a mobilidade ou variabilidade do direito natural. Isto se daria pelo fato do autor da referida obra afirmar que mesmo que mudanças existam em função do nosso uso, ainda assim existe algo que é justo de maneira permanente o mais das vezes. Ora, isto, mesmo que suponha uma minimização do caráter variável do justo natural, não retira de todo este caráter. Ao contrário, aquilo que se dá o mais das vezes pressupõe a

Desta forma, teríamos:

(a) o justo natural tem, por analogia, em todos os lugares (*pantachou*), a mesma força e é variável (*kinêton*);

(b) há somente uma forma de governo (constituição) que é, em todas as partes (*pantachou*), por natureza, a melhor.

Por (a) deve ser entendido que o justo natural tem, por analogia, a mesma força em todos os lugares, e ele funciona *o mais das vezes* assim do que não assim e é exatamente por este motivo que ele é variável, pois não está submetido a nenhuma forma de necessidade, comportando a variabilidade (*kinêton*), e tem de estar relacionado com (b) já que existem distintas formas de constituições corretas, distintas formas que pressupõem diferentes formas de aplicação do justo, mas que dependem da *orientação*, da *indicação*, do justo natural. Esta orientação do justo natural adapta-se “aos contornos da pedra”,

mudança ela mesma, pois orienta de modo geral o que deve ser aplicado, levando em consideração as circunstâncias particulares. Destrée afirma que o “autor minimiza o sentido de *kinêton* na medida em que a mudança não é relacionada à natureza, mas ao nosso uso (...) o homem que é naturalmente destro, está sempre passível de tornar-se ambidestro. Neste contexto, a ambidestria é compreendida somente como exceção à regra normal e mais freqüente que é o fato de ser destro” (p. 4-5). Mas este tipo de interpretação pode ignorar o fato que os exemplos de ambidestria nos estudos biológicos apenas podem ser retomados, por analogia, no âmbito da filosofia prática, espaço da contingência.

como a régua de chumbo de Lesbos⁷⁶, isto é, às aplicações do justo adaptam-se às circunstâncias das constituições, ou regimes políticos, corretos. Se é correta, ela é a melhor, em todas as partes, por natureza.

* * *

Sob este prisma, a concepção aristotélica sobre o direito natural parece encontrar uma justificação plausível, consistente e coerente no interior da *Ethica Nicomachea* e em perfeita consonância com o que é explanado na *Magna Moralia*, bem como com toda a argumentação referente às formas de governo, ou de constituição, desenvolvida na *Política*. Logo, parece bastante prudente, e não apenas para assegurar a veracidade da análise levada a termo ao longo do texto, descartar a *Retórica*, pois a intenção desta obra, especificamente nas passagens concernentes ao tema, pelos motivos já mencionados, não nos permite afirmar

⁷⁶ EN 1137b 29-32. Este tipo de consideração é confirmado pela apresentação imediatamente anterior da *epieikeia* (equidade), onde há constatação de que a lei é geral (*katholou*), e esta generalidade é a causa de sua deficiência, pois não pode ser aplicada a todos os casos particulares e, por conseguinte, deve ser corrigida pelo homem equânime. Isto se dá pela natureza do objeto, pois não podendo haver um enunciado geral que se aplique indistintamente, ele deve se limitar aos casos que ocorrem freqüentemente, ou usualmente [*o mais das vezes*]. O mesmo se dá com o *phronimos* (o prudente), que tem por objeto não apenas o universal, mas também o particular, já que a ação diz respeito às coisas particulares. Não bata dizer que as carnes leves são boas para a saúde, é necessário saber quais carnes são leves (EN 1141b 15-20).

que ela contribuiria realmente para a consecução de uma tese aristotélica a respeito do direito natural.

VI. Conclusão.

A doutrina da mediedade é um dos pontos controversos da ética aristotélica. Pode-se perceber que nos autores mencionados como Gauthier e Barnes, ou bem ela desempenha um papel secundário (Gauthier) ou bem ela deve ser simplesmente abandonada por não servir nem como um conselho moral (Barnes).

O estranhamento diante da doutrina da mediedade está longe de resumir-se a estes dois notáveis comentadores de Aristóteles. Outros autores não menos importantes manifestaram sua surpresa em observar o espaço dedicado à mesma. Um exemplo clássico disto pode ser encontrado em Bernard Williams. Williams afirma claramente¹ que "a teoria [da mediedade] oscila entre um modelo analítico inútil (o qual Aristóteles, ele próprio não segue consistentemente) e uma deprimente doutrina em favor da moderação. A doutrina do meio é melhor ser esquecida". Williams crê que determinados predicados éticos pressupõe uma obscuridade, uma falta de clareza, que

¹ *Ethics and the limits of philosophy*, p. 36.

conduzem inevitavelmente ao paradoxo. A doutrina da mediedade é um exemplo paradigmático a respeito deste tipo de predicados éticos².

A intenção deste trabalho foi mostrar que, ao contrário dos comentadores citados, a doutrina da mediedade ocupa um espaço privilegiado na argumentação ética que encontramos em Aristóteles. Este espaço privilegiado começa a ser delineado, com toda a sua força, na definição da virtude moral na *Ethica Nicomachea* II, quando a virtude é explicitada em termos de uma mediedade *pros hêmas*, uma mediedade “relativa a nós”. A expressão “relativa a nós” parece remeter às circunstâncias em que o agente se vê envolvido, circunstâncias que ajudam a determinar, no fim, sua ação.

O apelo às circunstâncias serviria como um modo de dar transparência à ação, pois a ética aristotélica, em função da natureza dos assuntos práticos, tem de limitar-se a enunciados gerais, enunciados que apenas podem ser expressos segundo a fórmula *o mais das vezes*. Ora, num mundo onde a contingência caracteriza as ações, o que é dito *o mais das vezes* necessita ser precisado pelo recurso às circunstâncias.

² *La fortune moral*, p. 342: “a doutrina aristotélica do meio, na verdade, tomada literalmente, implica que todas as expressões que traduzem virtudes ou vícios testemunham de uma obscuridade desta espécie (...)” (p. 342, n. 1).

Estes dois momentos - *hôs epi to polu* e circunstâncias [particularidades] - são encontrados nas passagens cruciais da argumentação moral de Aristóteles. Isto pode ser observado na sua discussão acerca da virtude moral, da prudência e da percepção moral, da equidade e, também, na sua complexa teoria concernente ao direito natural.

Se a investigação levada a termo neste trabalho - e os argumentos apresentados para demonstrar seu objetivo mesmo - não está equivocada, a doutrina da mediedade não pode ser vista como uma peça dispensável da ética aristotélica. Na realidade, ela representa a consciência de que a ação moral num mundo de contingência e indeterminação não pode ser ditada por regras gerais. As regras gerais têm sua pertinência, mas não se tomadas isoladamente, pois elas precisam receber uma determinação a partir das circunstâncias ou particularidades da ação moral.

E para Aristóteles a relação entre as regras gerais, o que ocorre *o mais das vezes*, e as circunstâncias ou particularidades da ação ou do caso exemplificam o que se dá na esfera propriamente moral, bem como no âmbito jurídico.

Assim, a doutrina da mediedade tem um importante papel a desempenhar no aparato ético de Aristóteles.

Referências bibliográficas.

a. *Edições das obras de Aristóteles.*

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Ethica Nicomachea* (F. Susemihl, O. Apelt, eds.). Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1903.

_____. *Nicomachean Ethics* (H. Rackham, ed.). Cambridge/London: Loeb Classical Library, 1999.

_____. *Ethica Eudemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Magna Moralia*. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

_____. *Política* (D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

_____. *The Politics of Aristotle* (with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman). Salem: Ayer Company, 1985. 4 vol.

_____. *Politique I et II* (texte établi et traduit par J. Aubonet). Paris: Les Belles Lettres, 1960.

_____. *De l'âme* (texte établi par A. Janone, traduction et notes de F. Barbotin).

Paris: Les Belles Lettres, 1966.

_____. *Metaphysica* (W. Jaeger, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

_____. *Aristotle's Metaphysics* (a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross). Oxford: Oxford University Press, 1970. 2 vol.

_____. *Categoriae et Liber De Interpretatione* (L. Minio – Paluella, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1949.

_____. *Analytica Priora et Posteriora* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1964.

_____. *Topica et Sophistici Elenchi* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1958.

_____. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.

_____. *Rhétorique* (texte établi et traduit par M. Dufour). Paris: Les Belles Lettres, 1960. 3 vols.

_____. *Physique* (texte établi et traduit par H. Carteron). Paris: Les Belles Lettres, 1966.

_____. *De la génération et de la corruption* (texte établi et traduit par C. Mugler). Paris: Les Belles Lettres, 1966.

BURNET, J. *The Ethics of Aristotle* (text, preface and notes). Salem: Ayer Company, Publishers, Inc., 1988.

GRANT, A. *The Ethics of Aristotle* (with essays and notes). London: Longmans, Green, and Co., 1885. 2 vols.

GREENWOOD, L. H. G. *Aristotle Nicomachean Ethics book six* (with essays, notes, and translation). New York: Arno Press, 1973.

b. *Traduções das obras de Aristóteles.*

ARISTÓTELES. *The complet works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, J. Barnes, ed.). Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *L'éthique a Nicomaque* (trad. R-A. Gauthier, et Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain , 1970 . 4 Vol.

_____. *Éthique a Nicomaque* (trad. J. Tricot). Paris: Vrin, 1987.

_____. *Nicomachean Ethics* (trad. D. Ross). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2^a ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

_____. *Etica Nicomachea* (traduzione, introduzione e note di C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999.

_____. *Nicomachean Ethics* (translation with historical introduction by C. Rowe; introduction and commentary by S. Broadie). Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par R. Bodéüs). Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Éthique a Eudème* (trad. V. Décarie). Paris: Vrin, 1984.

_____. *Ethica Eudemia* (trad. J. Solomon). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Aristotle: Eudemean Ethics. Books I, II, and VIII* (translated with a commentary by Michael Woods). 2^a ed. Oxford: Clarendon Press Press, 1992.

_____. *Etica Eudemia* (traduzione, introduzione e note, P. Donini). Roma-Bari: Laterza, 1999.

_____. *Magna Moralia* (trad. G. Stock). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Les grands livres d'éthique* (traduction par C. Dalimier; introduction par P. Pellegrin). Paris: Arléa, 1993.

_____. *La Politique* (trad. J. Tricot). Paris: Vrin, 1970.

_____. *Les Politiques* (trad. P. Pellegrin). Paris: Flammarion, 1990.

_____. *Politics* (trad. D. Ross). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Aristotle Politics I and II* (translated with a commentary by T. J. Saunders). Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. *Aristotle Politics III and IV* (translated with a commentary by R. Robinson; with a supplementary essay by D. Keyt). Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. *Aristotle Politics VII and VIII* (translated with a commentary by R. Kraut). Oxford: Clarendon Press, 1997.

_____. *On the Soul* (trad. J.A. Smith). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *De l'âme* (trad. et notes de F. Barbotin). Paris : Gallimard, 1989.

_____. *De l'âme* (trad. de R. Bodéüs). Paris, Flammarion, 1993.

_____. *Metaphysics* (trad. David Ross.). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Aristotle. Metaphysics. Books G, D and E* (translated with notes by C. Kirwan). 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____. *La Metafisica* (traduzione, introduzione e commento di G. Reale). Napoli: Luigi Loffredo Editore, 1978.

_____. *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (trans. with notes and glossary by J. L. Ackrill). Oxford: Clarendon Press, 1963.

_____. *Catégories, De l'Interprétation* (traduction nouvelle et notes par J. Tricot). Paris: Vrin, 1959.

_____. *Aristotle's Categories, Chapters I-V* (Translation and notes by J. L. Ackrill). In: *Aristotle. A collection of critical essays* (ed. by J.M.E. Moravcsik). New York: Anchor Books, 1967, p. 90-124.

_____. *Categories* (trad. J. L. Ackrill). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *De Interpretatione* (trad. J. L. Ackrill). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Catégories* (présentation, traduction et commentaires de F. Ildefonse et J. Lallot). Paris : Editions du Seuil, 2002.

_____. *Prior Analytics* (trad. A. J. Jenkinson). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Posterior Analytics* (traduction and commentary by J. Barnes). 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1994.

_____. *Topics* (trad. W. A. Pickard-Cambridge). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Les topiques* (nouvelle traduction et notes par J. Tricot). 2^a ed. Paris: Vrin, 1950.

_____. *Sophistical refutations* (trad. W. A. Pickard-Cambridge). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Rhetoric* (trad. W. R. Roberts). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Physique* (traduction par A. Stevens; introduction par L. Coloubaritsis). Paris: Vrin, 1999.

_____. *Physique* (traduction et présentation par P. Pellegrin). Paris: Flammarion, 2000.

c. *Comentários gregos e latinos*.

ALEXANDRE DE AFRODÍSIA. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (I. Bruns, ed.). *Quaestionis, de fato, de mixtione*. Berlim: Reimer, 1892 [tradução inglesa: ALEXANDER OF APHRODISIAS. *Ethical problems* (trad. By R.W. Sharples). London: Duckworth, 1990].

_____. *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (M. Hayduck, ed.). Berlim: Reimer, 1891 [tradução inglesa: ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle Metaphysics 5* (trad. W.E. Dooley SJ). London: Duckworth, 1993].

ANÔNIMO (livros II-V). *Eustratii et Michelli et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria* (G. Heylbut, ed.). Berlim: Reimer, 1892.

ASPÁSIO. *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria* (G. Heylbut, ed.). Berlim: Reimer, 1889.

TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLVII/1: Praefatio. Libri I-III. Romae ad Sanctae Sabinae: Commissio Leonina, 1969.

_____. *Sententia libri Ethicorum*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLVII/2: Libri IV-X. Indices. Romae ad Sanctae Sabinae: Commissio Leonina, 1969.

_____. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (A. M. Pirotta, ed.). Marietti: Torino/Roma, 1964, XV [tradução inglesa: TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (translated by C.I. Litzinger, O.P.). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993].

_____. *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (M.-R. Cathala; R.-M. Spiazzi, eds.). Marietti: Torino/Roma, 1950, XXIII [tradução inglesa: *Commentary on Aristotle's Metaphysics* (trad. e introd. J.P. Rowan). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995].

d. *Index*.

ASTIUS, D. F. *Lexicon platonicum sive vocum platonicarum*. Lipsiae: In Libraria Weidmanniana, 1836. 2 vols.

BONITZ, I. *Index aristotelicus*. Berlin: Graz, 1955.

PLACES, É. des. *Lexique*. (Platon. *Oeuvres complètes*, T. XIV). Paris: Les Belles Lettres, 1964.

e. *Obras Coletivas*.

ALBERTI, A. [org.]. *Studi sull'etica di Aristotele*. Florença: Bibliopolis, 1990.

ALBERTI, A., SHARPLES, R. W. [eds.]. *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin/New York: De Gruyter, 1999.

ANTON, J. P., PREUSS, H. [eds.]. *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics*. New York: State University of New York, 1991.

AUBENQUE, P. [dir.], TORDESILLAS, A. [ed.]. *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993.

BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. [eds.]. *Articles on Aristotle: ethics and politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977.

_____. *Articles on Aristotle: psychology and aesthetics*. Vol. 4. London: Duckworth, 1979.

BARNES, J. [ed.]. *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BAMBROUGH, R. [ed.]. *New essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

BARTLETT, R. C., COLLINS, S. D [eds.]. *Action and contemplation. Studies in the moral and political thought of Aristotle*. New York: State University of New York Press, 1999.

BOSLEY, R., SHINER, R. A., SISSON, J. D. [eds.] *Aristotle virtue and the mean* (*Apeiron* XXX, 4, 1995).

CANTO-SPERBER, M., PELLEGRIN, P. [dirs.]. *Le style de la pensée* (recueil de textes en hommage à J. Brunschwig). Paris: Lés Belles Lettres, 2002.

CORDERO, N. L [dir.]. *Ontologie et dialogue* (hommage à Pierre Aubenque). Paris: Vrin, 2000.

CULLITY, G., GAUT, B. [eds.]. *Ethics and practical reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

DESTRÉE, P [coord.]. *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris : PUF, 2003, p.

ENGSTROM, E., WHITING, J. [eds.]. *Aristotle, Kant, and the stoics. Rethinking happiness and duty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

EVERSON, S [ed.]. *Ethics. Companions to ancient thought 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FONDATION HARDT. *La Politique d'Aristote*. Entretiens sur la antiquité classique. Genève: Vandoeuvres, 1965.

HEINAMAN, R. [ed.] *Aristotle and moral realism*. Boulder/San Francisco: Westview Press, 1995.

IRWIN, T.H. [ed.]. *Classical philosophy, vol. 5: Aristotle's ethics*. New York: Garland, 1995.

KEYT, D., MILLER, F. D, Jr. [eds]. *A companion to Aristotle Politics*. Oxford/Cambridge: Basil Blackwell, 1991.

MANSION, S. [org.]. *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain: EISP, 1980.

MORAVCSIK, F. M. E. *Aristotle*. A collection of critical essays. New York : Anchor Books, 1967.

PATZIG, G. [ed.]. *Aristoteles' Politik*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum (Friedrichshafen/Bodensee). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

RORTY, A. O. [ed.]. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

_____. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996.

SHERMAN, N. [ed.]. *Aristotle's ethics. Critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998.

f. *Comentários, estudos críticos, obras de referência sobre Aristóteles.*

ACKRILL, J. L. *Aristotle's ethics*. London: Faber & Faber, 1973.

_____. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

ANDO, T. *Aristotle's theory of practical cognition*. 3ª ed. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1986.

BATAILLARD, M.-C. *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*. 1993. 514f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Université de Paris IV, Sorbonne, 1993.

BOSLEY, R. *On virtue and vice. Metaphysical foundations of the doctrine of the mean*. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1991.

BOSTOCK, D. *Aristotle's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

CHARLES, D. *Aristotle's philosophy of action*. London: Duckworth, 1984.

COOPER, J. M. *Reason and human good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986.

_____. *Reason and emotion*. Princeton, Princeton University Press, 1999.

EGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's theory of moral insight*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

- FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on emotion*. London: Duckworth, 1975.
- GAUTHIER, R-A. *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1973.
- GAUTHIER-MUZZELEC, M.-H. *Aristote et la juste mesure*. Paris : PUF, 1998.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- HUTCHINSON, D. S. *The virtues of Aristotle*. London/New York: Routledge and Kegan & Paul, 1986.
- IRWIN, T. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- JOACHIM, H. H. *Aristotle, the Nicomachean Ethics*. Westport: Greenwood Press, Publishers, 1985 (1^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1951 [ed. D. A. Rees]; corrigida em 1955, 304 p.).
- KENNY, A. *The aristotelian ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- _____. *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- KRAUT, R. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press , 1981.
- MILO, R. D. *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*. The Hague/Paris: Mouton & Co., 1966.
- MURE, G.R.G. *Aristotle*. New York: Galaxy Book, 1964.
- NATALI, C. *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1989.

OWEN, G. E. L. *Logic, science and dialectic*. Collected papers in greek philosophy (edited by M. Nussbaum). London: Duckworth, 1986.

REEVE, C. D. C. *Practices of reason*. Oxford: Clarendon Press, s/d.

SALKEVER, S. G. *Finding the mean. Theory and practice in aristotelian political philosophy*. Princeton : Princeton University Press, 1994.

SHERMAN, N. *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. *Making a necessity of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892. 2 vols.

STRAUSS, L. *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion, 1986.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae* (editior prior 1962; editio altera paululum emendata 1988). Milano: Editiones Paulinæ, 1988.

_____. *Suma de Teologia* (edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España; presentación por: D. Byrne, O.P; traducción y referencias del texto por J. Capó; introducción general por G. Luengo). Madrid: BAC, 1995. 5 vols.

URMSON, J. O. *Aristotle's ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

VERBEKE, G. *Moral education in Aristotle*. Washington: The Catholic University of America Press, 1990.

VERGNIÈRES, S. *Éthique et politique chez Aristote*. Paris: PUF, 1995.

g. *Artigos*.

ACHTENBERG, D. The Role of the *ergon* argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J.P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 59-72.

ACKRILL, J. L. Aristotle on action. In: *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 93-101.

_____. Aristotle on eudaimonia. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 15-33.

ALLAN, D. J. The practical syllogism. In: *Autour d'Aristote*. Recueil d'études de philosophie ancienne et medievale (offert à Monseigneur Mansion). Louvain: P.U.L., 1955, p. 325-340.

_____. Aristotle's account of the origine of moral principles. In: *Articles on Aristotle: ethics and politics*. Vol. 2 (J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, eds.). London: Duckworth, 1977, p. 72-78.

_____. Quasi-mathematical method in the *Eudemian Ethics*. In: *Aristote et les problèmes de méthode* (S. Mansion, ed.). Louvain: EISP, 1980, p. 303-318.

ANNAS, J. Aristotle on virtue and happiness. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998.

ANSCOMBE, G. E. M. Thought and action in Aristotle. In: *New essays on Plato and Aristotle* (R. Bambrough, ed.). London: Routledge and Kegan Paul, 1967, p. 143-158.

_____. Modern moral philosophy. In: *Virtue ethics* (R. Crisp, M. Slote, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 26-44.

AUBENQUE, P. Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 147, 1957, p. 300-317.

_____. La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? *Revue des Études Grecques*, Tome LXXVIII, 1965, p. 40-51.

_____. Théorie et pratique politiques chez Aristote. In: *La "Politique d'Aristote"*. Entretiens sur la antiquité classique (Fondation Hardt). Genève: Vandoeuvres, 1965, p. 99-123.

_____. La nouvelle dimension du platonisme (compte rendu de H. J. Kraemer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum und Geschichte der platonischen ontologie*. Heidelberg: Carl Winter, 1959). *Archives de philosophie*, XXVIII, cahier II, 1965, p. 260-265.

_____. Politique et éthique chez Aristote. *Ktèma*, 5, p. 211-221, 1980.

- _____. La loi selon Aristote. *Archives de philosophie du droit*, 25, p. 147-157, 1980.
- _____. The twofold natural foundation of justice according to Aristotle. In: *Aristotle and moral realism* (R. Heinaman, ed.). London: UCL Press, 1995, p. 35-47.
- _____. *Logos e pathos*. Pour une définition dialectique des passions (*De anima* I, 1 et *Rhétorique*, II). In: *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote* (G. Romeyer Dherbey, org.; études réunis par C. Viano). Paris: Vrin, 1996.
- BAMBROUGH, R. Aristotle on Justice: a paradigm of philosophy. In: *New essays on Plato and Aristotle* (R. Bambrough, ed.). London: Routledge and Kegan Paul, 1967, p. 159-174.
- BARNES, J. Introduction. In: *The Ethics of Aristotle* (trad. J.A.K. Thompson). New York: Penguin Books, 1976.
- _____. Aristotle and the methods of ethics. *Revue internationale de philosophie*, 133-134, p. 490-511, 1994.
- BERTI, E. Il metodo de la filosofia pratica secondo Aristotele. In: *Studi sull'etica di Aristotele* (A. Alberti, ed.). Florença: Bibliopolis, 1990, p. 23-63.
- _____. Phronesis et science politique. In: *Aristote Politique* (P. Aubenque, dir., A. Tordesillas, ed.). Paris: PUF, 1993, p. 435-459.

BODÉÛS, R. The natural foundations of right and aristotelian philosophy. In: *Action and contemplation. Studies in the moral and political thought of Aristotle* (R. Bartlett, S. D. Colins, eds). New York: State University of New York Press, 1999, p. 69-103.

_____. La justice, état de choses et état d'âme. In: *Aristote. Bonheur et vertu* (P. Destrée, coord.). Paris : PUF, 2003, p. 133-146.

BOLTON, R. Aristotle on the objectivity of ethics. In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J.P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 7-28.

BOSLEY, R. Aristotle's use of the theory of mean: how adaptable and flexible is the theory? *Apeiron* XXX (4), p. 35-66, 1995.

BROWN, L. What is "the mean relative to us" in Aristotle's ethics? *Phronesis*, XLII (1), p. 77-93, 1997.

BRUNSCHWIG, J. Du mouvement et de l'immobilité de la loi. *Revue internationale de philosophie*, 133-134, p. 512-540, 1980.

_____. Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity. In: *Rationality in greek thought* (M. Frede, G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, p.115-155.

BURNYEAT, M.F. Aristotle on learning to be good. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998, p.205-230.

CHARLES, D. Aristotle: ontology and moral reasoning. In: *Classical philosophy, vol. 5: Aristotle's ethics* (T.H. Irwin, ed.). New York: Garland, 1995, p. 295-320.

COLLINS, S. D. The moral virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In: *Action and contemplation. Studies in the moral and political thought of Aristotle* (R. Bartlett, S. D. Collins, eds). New York: State University of New York Press, 1999, p. 131-158.

COOPER, J. The *Magna Moralia* and Aristotle's moral philosophy. In: *Classical philosophy, 5: Aristotle's ethics* (T.H. Irwin, ed.). New York: Garland, 1995, p. 1-23.

CURZER, H. J. A defense of Aristotle's doctrine that virtue is a mean. *Ancient philosophy*, 16, 1996, p. 129-138.

DESTRÉE, P. Aristote et la question du droit naturel (*EN*, V, 10, 1134b 18 – 1135a 5). *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique "kairos kai logos"*, 9, 1997, p. 1-20.

DREFCINSKI, S. Aristotle's fallible *phronimos*. *Ancient philosophy*, vol. 16 (1), 1996, p. 139-153.

ENGBERG-PEDERSEN, T. Justice at a distance – less foundational, more naturalistic (a reply to Pierre Aubenque). In: *Aristotle and moral realism* (R. Heinaman, ed.). London: UCL Press, 1995, p. 48-60.

_____. Is there an ethical dimension to aristotelian *Rhetoric*? In: *Essays on Aristotle's Rhetoric* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1996, p. 113-141.

EVERSON, S. Aristotle on nature and value. In: *Ethics. Companions to ancient thought 4* (S. Everson, ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 77-106.

FORTENBAUGH, W. W. Aristotle and the questionable mean-dispositions. *Transactions and proceedings of the american philological association*, 99, 1968, p. 203-231.

_____. Emotion and moral virtue. *Arethusa*, 2 (2), 1969, p. 163-181.

_____. Aristotle's *Rethoric* on emotions. In: *Articles on Aristotle: psychology and aesthetics*. Vol. 4 (J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, eds.). London: Duckworth, 1977, p. 133-153.

_____. Aristotle's distinction between moral virtue and practical wisdom. In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J.P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 97-106.

FREDE, D. Mixed feelings in Aristotle's *Rhetoric*. In: *Essays on Aristotle's Rhetoric* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1996, p. 258-285.

FREDE, M. Aristotle's rationalism. In: *Rationality in greek thought* (M. Frede, G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 157-173.

FURLEY, D.J. Aristotle on the voluntary. In: *Articles on Aristotle: ethics and politics* (J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, eds.). Vol. 2. London: Duckworth, 1977, p. 47-60.

GAUTHIER-MUZZELEC, M.-H. Du plaisir au jeu dans *l'Étique à Nicomaque*: une origine de la juste mesure. *Philosophie*, 60, 1998, p. 38-62.

GLIDDEN, D. K. Moral vision, orthos logos, and the role of the phronimos. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 103-128.

GOMEZ-LOBO, A. Aristotle's right reason. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 15-34.

HARDIE, W. F. R. Aristotle's doctrine that virtue is a 'mean'. In: *Articles on Aristotle: ethics and politics* (J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, eds.). Vol. 2. London: Duckworth, 1977, p. 33-46.

_____. Magnanimity in Aristotle's ethics. In: *Classical philosophy, vol. 5: Aristotle's ethics* (T.H. Irwin, ed.). New York: Garland, 1995, 361-377.

HEINAMAN, R. Rationality, eudaimonia and kakodaimonia in Aristotle. *Phronesis*, XXXVIII (1), 1993, p. 31-56.

HÖFFE, O. Outlook: Aristotle or Kant – against a trivial alternative. In: *How natural is the ethical law?* (Cobben, P; Heyde L., eds.). Tilburg: Tilburg University Press, 1997.

HURSTHOUSE, R. A false doctrine of mean. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 105-119.

IERODIAKONOU, K. Aspasius on perfect and imperfect virtues. In: *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics* (A. Alberti; R. W. Sharples, eds). Berlin/New York: De Gruyter, 1999, p. 142-161.

IOPPOLO, A. M. Virtue and happiness in the first book of the *Nicomachean Ethics*. In: *Studi sull'etica di Aristotele* (A. Alberti, ed.). Florença: Bibliopolis, 1990, p. 109-148.

IRWIN, T. H. The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 35-53.

_____. Reason and responsibility in Aristotle. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 117-155.

_____. Aristotelians actions. *Phronesis*, XXXI (1), 1986, p. 68-89.

_____. Disunity in the aristotelian virtues. *Oxford studies in ancient philosophy* (J. Annas, R.H. Grimm, eds.), supplementary volume, 1988, p. 61-78.

_____. Disunity in aristotelian virtues: a reply to Richard Kraut. *Oxford studies in ancient philosophy* (J. Annas, R.H. Grimm, eds.), supplementary volume, 1988, p. 87-90.

_____. Who discovered the will? *Philosophical Perspectives*, 6, Ethics, 1992, p. 453-473.

_____. A review of the *Ethics with Aristotle*, of Sarah Broadie. *The journal of philosophy*, 1993, p. 323-329.

_____. Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*. In: *Essays on Aristotle's Rhetoric* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1996, p. 142-174.

_____. A Ética como uma ciência inexata. *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 13-73.

_____. Vice and reason. *The Journal of ethics*, 5, 2001, p. 73-97.

JOST, L. J. Eudemian ethical method. In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J.P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 29-40.

JUDSON, L. Chance and "always or for the most part". In: *Aristotle's Physics* (L. Judson, ed.). Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 73-99.

KENNY, A. The practical syllogism and incontinence. *Phronesis* XI (2), 1966, p. 162-184.

KOSMAN, L. A. Being properly affected: virtue and feelings in Aristotle's ethics. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 103-116.

KRAUT, R. Comments on "Disunity in the aristotelian virtues". *Oxford studies in ancient philosophy* (J. Annas, R.H. Grimm, eds.), supplementary volume, 1988, p. 79-86.

_____. Aristotle on choosing virtue for itself. In: *Classical philosophy, 5: Aristotle's ethics* (T.H. Irwin, ed.). New York, Garland, 1995, p. 321-337.

_____. Aristotle on the human good: an overview. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 79-104.

LABARRIERE, J.-L. De la phronesis animale. In: *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (Devereux, D., Pellegrin, P., eds). Paris: Éditions du CNRS, 1990, p. 405-428.

_____. De l'unité de l'intellect chez Aristote et du choix de la vie la meilleure. In: *Le style de la pensée* (Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig; réunis par M. Canto-Sperper et P. Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 221-243.

LEIGHTON, S. Aristotle and the emotions. *Phronesis*, XXVII (2), 1982, p. 144-174.

_____. *Eudemian Ethics* 1220b 11-13. *The Classical quarterly*, 34 (1), 1984, p. 135-138.

_____. Aristotle's courageous passions. *Phronesis*, XXXIII (1), 1988, p. 76-99.

_____. Relativizing moral excellence in Aristotle. *Apeiron* XXV, 1992, p. 49-66.

_____. The mean relative to us. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 65-78.

LESZL, W. Alcune specificità del sapere pratico in Aristotele. In: *Studi sull'etica di Aristotele* (A. Alberti, ed.). Firenze: Bibliopolis, 1990, p. 65-118.

LLOYD, G. E. R. The role of medical and biological analogies in Aristotle's ethics. *Phronesis*, XIII (1), 1968, p. 68-83.

LOSIN, P. Aristotle's doctrine of the mean. *History of philosophy quarterly*, 4 (3), 1987, p. 329-341.

LOTTIN, O. Aristote et la connexion des vertus morales. In : *Autour d'Aristote*. Recueil d'études de philosophie ancienne et medievale (offert à Monseigneur Mansion). Louvain: P.U.L., 1955, p. 343-364.

LOUDEN, R. B. Aristotle's practical particularism. In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J.P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 159-178.

MCCULLAGH, M. Mediality and rationality in Aristotle's account of excellence of character. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 155-174.

MACDOWEL, J. Virtue and reason. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998, p. 121-143.

_____. Some issues in Aristotle's moral psychology. In: *Ethics. Companions to ancient thought 4* (S. Everson, ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 107-127.

MIGNUCCI, M. 'Hôs epi to polu' et necessaire. In: *Aristotle on science* (E. Berti, ed.). Padua: 1981, p. 103-203.

MILLER, F. D., Jr. Aristotle on natural law and justice. In: *A companion to Aristotle Politics* (Keyt, D., Miller, F. D. Jr., eds.). Oxford/Cambridge: Blackwell, 1991, p. 279-306.

MODRAK, D. K. W. Aristotle on reason, practical reason, and living well. In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J.P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 179-192.

MONAN, J. D. Two methodological aspects of moral knowledge in the *Nicomachean Ethics*. In: *Aristote et les problèmes de méthode* (S. Mansion, ed.). Louvain: EISP, 1980, p. 247-271.

NATALI, C. Virtù o scienza? Aspetti della phronesis nei *Topici* e nelle *Etiche* di Aristotele. *Phronesis*, XXIV (1), 1984, p. 50-71.

_____. Les fins et les moyens: un puzzle aristotélicien. *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, 1988, p. 107-146.

_____. A base metafísica da teoria aristotélica da ação. *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 101-125.

_____. Responsibility and determinism in aristotelian ethics. In: *Le style de la pensée* (Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig; réunis par M. Canto-Sperper et P. Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 267-295.

NUSBAUM, M. C. Non-relative virtues: an Aristotelian approach. *Midwest studies in philosophy*, XIII, 1988, p. 32-53.

_____. Aristotle on emotions and rational persuasion. In: *Essays on Aristotle's Rhetoric* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1996, p. 303-323.

_____. The discernment of perception: an Aristotelian conception of private and public rationality. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 145-181.

O'CONNOR, D. K. Aristotelian justice as a personal virtue. *Midwest studies in philosophy*, XIII, 1988, p. 417-427.

OWEN, G. E. L. Tithenai ta phainomena. In: *Aristotle*. A collection of critical essays (F.M.E. Moravcsik, ed.). New York: Anchor Books, 1967, p. 167-190.

PETERSON, S. Horos (limit) in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. *Phronesis*, XXXIII (3), 1988.

PEARS, D. Courage as a mean. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 171-187.

RICHARDSON, H. S. Desire and the good in *De anima*. In: *Essays on Aristotle's De anima* (A. Rorty, M. Nussbaum, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 393-399.

RITTER, J. Le droit naturel chez Aristote. *Archives de philosophie*, XXXII, cahier III, 1969, p. 416-457.

ROCHE, T. D. In defense of an alternative view of the foundation of Aristotle moral theory. *Phronesis*, XXXVII (1), 1981, p. 46-84.

_____. On the alleged metaphysical foundations of Aristotle's ethics. In: *Classical philosophy, 5: Aristotle's ethics* (T.H. Irwin, ed.). New York, Garland, 1995, p. 65-78.

RODRIGO, P. D'une excellente constitution. *Revue de philosophie ancienne*, V (1), 1987, p. 71-93.

_____. Aristote: prudence, convenance et situation. *L'enseignement philosophique*, XLII (5), 1992, p. 5-17.

_____. L'ordre du bonheur. À propos de quelques paradoxes aristotéliens sur le bonheur et les vertus. In: *Aristote. Bonheur et vertus* (P. Destrée, coord.). Paris : PUF, 2003, p. 17-42.

RODRIGO, P.; TORDESILLAS, A. Politique, ontologie et rhétorique: éléments d'une kairologie aristotélienne. In: *Aristote Politique* (P. Aubenque, dir., A. Tordesillas, ed.). Paris: PUF, 1993, p. 399-419.

ROSENFELD, L. W. The doctrine of mean in Aristotle's *Rhetoric*. *Theoria*, 31, 1965, p. 191-198.

ROWE, C. The *Eudemian* and *Nicomachean Ethics*: a study in the development of Aristotle's thought. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 3, 1971.

SANTAS, G. Aristotle on practical inference, the explanation of action, and akrasia. *Phronesis* XIV (2), 1969, p. 163-184.

SHERMAN, N. The role of emotion in aristotelian virtue. *Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy*, vol. IX, 1993, p. 1-33.

_____. The habituation of character. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 231-260.

SHINER, R. A. Ethical Perception in Aristotle. *Apeiron*, XII (1), 1978, p. 79-85.

_____. *Aisthesis, nous and phronesis in the practical syllogism. Philosophical Studies*, 36, 1979, p. 377-387.

_____. Aristotle's theory of equity. *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27, 1994, p. 1245-1264.

SORABJI, R. Aristotle on the role of intellect in virtue. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 201-219.

_____. Aspasius on emotion. In: *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics* (A. Alberti; R. W. Sharples, eds). Berlin/New York: De Gruyter, 1999, p. 96-106.

STRIKER, G. Emotions in context: Aristotle's treatment of the passions in the *Rhetoric* and his moral philosophy. In: *Essays on Aristotle's Rhetoric* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1996, p. 286-302.

TERZIS, G. N. Homeostasis and the mean in Aristotle's ethics. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 175-189.

TILES, J. E. The practical importance of Aristotle's doctrine of the mean. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 1-14.

TORDESILLAS, A. Équité et kaïronomie chez Aristote. In: *Ontologie et dialogue* (hommage à Pierre Aubenque; N. L. Cordero, ed.). Paris: PUF, 2000, p. 149-169.

TUOZZO, T. M. Aristotelian deliberation is not of ends. In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J.P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 193-212.

_____. Contemplation, the noble, and the mean: the standard of moral virtue in Aristotle's ethics. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 129-154.

URSOM, J. O. Aristotle's doctrine of the mean. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 157-170.

WELTON, A. W.; POLANSKY, R. The viability of virtue in the mean. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 79-102.

WHITING, J. Human nature and intellectualism in Aristotle. *Archiv für geschichte der philosophie*, 68 (1), 1986, p. 70-95.

WIGGINS, D. Deliberation and practical reason. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 221-240.

_____. Weakness of will, commensurability, and the objects of deliberation and desire. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 241-265.

WILKES, K. V. The good man and the good for man in Aristotle's ethics. In: *Essays on Aristotle's Ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 341-357.

WILLIAMS, B. Justice as a virtue. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 189-199.

_____. Acting as the virtuous person acts. In: *Aristotle and moral realism* (R. Heinaman, ed.). London: UCL Press, 1995, p. 13-23.

WINTER, M. Aristotle, hês epi to polu relations, and a demonstrative science of ethics. *Phronesis*, XLII (2), 1997, p. 163-189.

_____. Are fundamental principles in Aristotle's ethics codifiable? *The journal of value inquiry*, 31, 1997, p. 311-328.

WOODS, M. Intuition and perception in Aristotle's ethics. *Oxford studies in ancient philosophy* (M. Woods, ed.), IV, 1986, p.145-166.

_____. Aristotle on akrasia. In: *Studi sull'etica di Aristotele* (A. Alberti, ed.). Florença: Bibliopolis, 1990, p. 227-261.

YOUNG, C. M. Aristotle on temperance. In: *Classical philosophy, vol. 5: Aristotle's ethics* (T.H. Irwin, ed.). New York: Garland, 1995, 339-360.

ZINGANO, M. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 75-100.

_____. Deliberação e vontade em Aristóteles. *Revista de filosofia política* (1), nova série, 1997, p. 68-98.

_____. Notas sobre a deliberação em Aristóteles. *Revista de filosofia política* (3), nova série, 1998, p. 96-114.

_____. La connexion des vertus chez Aristote. *Mimeo*.

_____. Émotion, action et bonheur. In: *Aristote. Bonheur et vertus* (P. Destrée, coord.). Paris : PUF, 2003, p. 107-131.

_____. Agir *Secundum Rationem* ou *Cum Rationem*? A propósito da distinção entre *kata logon* e *meta logou*. In: *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat* (M. B. Wringley; P. J. Smith, eds.). Campinas: UNICAMP-CLE, 2003, p. 239-263.

h. Outras obras e artigos de referência.

ANNAS, J. *The morality of happiness*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

DOVER, K. J. *Greek popular morality in the times of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

FURLEY, D. J. *Two studies in the greek atomists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

GEACH, P. *Las virtudes*. Pamplona: EUNSA, 1993.

LOTTIN, O. *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*. Louvain: J. Duculot, Éditeur, 1949.

MACINTYRE, A. *After virtue*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1984.

_____. *Justiça de Quem ? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

MOULARD, A. *Metron. Étude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocratique*. 1923. 107f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculté des Lettres de l'Université de Poitiers, 1923.

NUSBAUM, M. C. *The fragility of goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

_____. *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

PLATÃO. *Protagoras* (texte établi et traduit par A. Croiset avec la collaboration de L. Bodin). Paris: Les Belles Lettres, 1935. T. III, 1er partie.

_____. *Ménon* (texte établi et traduit par A. Croiset avec la collaboration de L. Bodin). Paris: Les Belles Lettres, 1966. T. III, 2e partie.

_____. *Les lois*. In: *Oeuvres complètes* (introduction, traduction, commentaire et notes par L. Robin). Paris: Gallimard, 1992.

_____. *La République* (traduction et présentation par G. Leroux). Paris: Flammarion, 2002.

_____. *Le politique* (présentation et traduction par L. Brisson et J. -F. Pradeau). Paris: Flammarion, 2003.

ROMILLY, J. de. *La douceur dans la pensée grecque*. Paris : Les Belles Lettres, 1979.

_____. *La loi dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

SCHUHL, P. -M. De l'instant proprice. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1962, p. 69-72.

SMITH, J. E. Time, times, and 'right time': chronos and kairos. *The monist*, 53 (1), 1969, p.1-13.

TORDESILLAS, A. L'instance temporelle dans l'argumentation de la première sophistique: la notion de kairos. In: *Le plaisir de parler* (B. Cassin, ed.). Paris: Éditions de Minuit, 1986.

_____. Le point culminant de la métrétique. In: *Reading the statesman. Proceedings of the III symposium platonicum* (C. J. Rowe, ed.), 1995, p. 102-111.

TREDÉ, M. *Kairos. L'à-propos et l'occasion*. Paris: Éditions Klincksieck, 1992.

VUILLEMIN, J. *Nécessité et contingence*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1984.

WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

_____. *Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *La fortune morale*. Paris: PUF, 1994.

WILSON, J. B. Kairos as "Due Measure". *Glotta*, 8, 1980, p. 177-204.

_____. Kairos as 'Profit'. *The classical quarterly*, 31 (2), 1981, p. 418-420.