

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MONOGRAFIA

Brunno Alves Da Silva

PERI MESÓTES: A DOUTRINA DA MEDIANIA NA ETHICA NICOMACHEA II 6

SEROPÉDICA

2017

BRUNNO ALVES DA SILVA

PERI MESÓTES: A DOUTRINA DA MEDIANIA NA ETHICA NICOMACHEA II 6

Monografia apresentada ao Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) para obtenção do Título de Licenciado em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Francisco J. Dias Moraes.

SEROPÉDICA

2017

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. FRANCISCO JOSÉ DIAS MORAES

PROF. DR^a. ALICE HADDAD BITENCOURT

PROF. DR. MÁRIO MOTTA DE ALMEIDA MÁXIMO

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sp Silva, Brunno Alves da Silva, 1984-
Peri Mesotes: A doutrina da mediania na Ethica
Nicomachea II 6 / Brunno Alves da Silva. -
2017.
52 f.

Orientador: Francisco José Dias Moraes.
Trabalho de conclusão de curso (Graduação). --
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,
Filosofia, 2017.

1. Ação. 2. Moral. 3. Mediedade. 4. Reta razão. 5.
Virtude. I. Moraes, Francisco José Dias Moraes, 1969
, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Filosofia III. Título.

À minha família.

Dedico este trabalho aos meus pais, Justina Mariano Alves e Mário Ramos da Silva que sempre foram meus incentivadores nos estudos e nas leituras, e são responsáveis por minha educação e motivação em todas as horas. Dedico especialmente ao meu filho Brenno Alves, razão da minha felicidade.

“A felicidade não está em fazer o que a gente quer, e sim em querer o que a gente faz”

(Jean Paul Sartre)

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço a Deus pelo fôlego de vida. Sou grato a cada professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro com os quais muito aprendi ao longo destes anos. Em especial, sou grato ao professor Dr. Francisco José Dias Moraes pelas aulas nas quais obtive um crescente interesse pela leitura das obras de Aristóteles, bem como pelos ensinamentos. Agradeço a todos os colegas pelos incentivos.

RESUMO

A doutrina da mediania desenvolvida na *Ética a Nicômaco* recebe um tratamento específico e está diretamente relacionada com as excelências morais e racionais por definição. Divergências interpretativas, longe de provarem sua irrelevância, ao contrário, corroboram para a aceitação de sua consistência filosófica, no sentido do crescente interesse na filosofia moral contemporânea por esta temática. O presente trabalho pretende examinar tanto o papel que desempenha este conceito no interior do pensamento ético de Aristóteles, quanto sua importância teórica referente a realização da racionalidade da ação na aquisição bem humano. Adicionalmente, busca-se demonstrar que esta noção, somente atrelada à prudência -excelência intelectual, poderá ser satisfatoriamente compreendida. Almeja-se ainda destacar que esta conexão não necessariamente cria uma hierarquia, mas uma complementariedade, tendo como resultado o agir virtuoso, condição para a conquista da eudaimonia.

Palavras-chave: Ação, Moral, Mediedade, Reta Razão, Virtude.

ABSTRACT

The doctrine of mean, as developed in *Nicomachean Ethics*, receives a specific treatment and is directly related to the moral and the rational excellences by definition. Interpretive divergences, far from proving its irrelevance, on the contrary, corroborate the acceptance of its philosophical consistency, in the sense of the growing interest by this theme in contemporary moral philosophy. The present work aims to investigate this concept in the Aristotle's ethical thinking, as well as its theoretical importance regarding the realization of the rationality of action in the acquisition of human good. Additionally, it is sought to demonstrate that his notion, only linked to prudence –intellectual excellence, will be satisfactorily understood. It is also desired to emphasize that this connection does not necessarily creates a hierarchy, but a complementarity, resulting in virtuous action, condition for the acquisition of happiness.

Keywords: Action, Morality, Mean, Right Reason Virtue, Prudence

SUMÁRIO

Introdução	11
1. Concepção ética, racionalidade e virtudes na <i>Ética a Nicômaco</i>.....	13
1.1. Aristóteles e a ética como parte da política.....	13
1.2. A Racionalidade da dimensão prática: O paradoxo das razões e o lugar das virtudes.....	16
1.3. Aristóteles e a mediania no âmbito das virtudes morais.....	18
2. Argumentos críticos, tensões interpretativas e relevância conceitual.....	22
2.1. Argumentos críticos quanto ao justo meio.....	22
2.2. Tensões interpretativas e critérios para atribuição de sentido.....	24
2.3. A relevância conceitual das fontes “não racionais” da moralidade: O que nos torna bons.....	29
3. A escolha deliberada, a mediedade relativa a nós e a delimitação do prudente.....	33
3.1. A escolha deliberada como mais própria à virtude.....	33
3.2. A mediedade relativa a nós: O caráter circunstancial da ação.....	38
3.3. A delimitação do prudente: A virtude racional.....	42
Conclusão.....	48
Referências Bibliográficas.....	49

Introdução.

Com o presente título busca-se examinar, dentro da temática da ética das virtudes, o conceito de mediania (*mesótes*) na filosofia moral de Aristóteles. Para esta análise, propõe-se como texto basilar a *Ética a Nicômaco*, obra na qual o filósofo buscou sintetizar o que compreende como tal. Sua argumentação se dá especificamente em dois planos: Livro II, no qual figura uma abordagem das duas excelências do ponto de vista da aquisição; respectivamente, encontra-se o lugar da instrução e do hábito, dando certo relevo ao último. A excelência moral, logo, será caracterizada como sendo “produto do hábito”¹. A posteriori, no capítulo 6, após ter definido a virtude como uma disposição da alma, isto é, que quanto ao seu gênero, não se enquadra como emoções ou faculdades, afirma ser a virtude, quanto à diferença específica, um meio-termo entre dois vícios extremos e opostos. Sobre o sentido da vida virtuosa, Platão, seu mestre, já havia vislumbrado no *Mênon* uma discursão acerca das possibilidades da virtude poder ou não ser ensinada ou se ela surge de forma natural. Seu discípulo, entretanto, prescindiu de conferir o título de virtuosos àqueles que, se fosse o caso, tivessem somente um conhecimento, ainda que significativo, do que é a virtude. Nas considerações iniciais sobre os propósitos de sua investigação e quanto ao procedimento, pretende deixar claro que seu interesse não consiste, primordialmente, em saber o que é o bem, embora classifique este, quanto à categoria de qualidade, como uma excelência. O que lhe importa é o que se encontra na classe do que pode ser alcançado ou mesmo realizado pelo homem mediante suas ações concretas².

Decorre deste fato, a importância da ação e a compreensão do modo como se processa, da dimensão moral e da deliberação em vista destes estágios. Embora o estagirita não tenha sido o primeiro a abordar esta temática e levantado questões cruciais sobre como devemos viver ou mesmo acerca do que é a vida boa, sua abordagem teórica nos confere uma percepção mais sofisticada do que concerne a virtude como meio-termo por oposição às deficiências morais, e o modo como se vincula a outros conceitos-chave de seu pensamento tais como: A felicidade, a disposição de caráter, a deliberação, a reta razão e principalmente a prudência.

1. *EN* II 1 1103a 15-20.

2. *EN* I 6 1096b 30-35.

Além destas relações, observamos que, segundo o filósofo, o conceito em questão se encontra estritamente no campo das *aretai ethikai*, isto significa que não há mediania na parte da alma responsável pela boa deliberação, embora a ação nobre (*tó kalón*) pressuponha uma perfeita harmonia nas partes da alma humana. Parece estar implícita a tese segundo a qual a *eudaimonia*, enquanto definida provisoriamente como: *euzêin* e *eupraxia*³, corresponde à interação constante entre a potência intelectual, as emoções e o desejo. Interessa-nos investigar como Aristóteles compreende o modo pelo qual estes elementos “concorrem”.

Trata-se de identificar, de que maneira a mediania, na acepção deste autor, ganha um aspecto nuclear no desenvolvimento de seu pensamento moral, e o papel que desempenha no que respeita à realização do que, segundo ele, é mais próprio aos seres humanos: a racionalidade. Não obstante esta discussão encontrar-se efetivamente imersa num contexto no qual figuram diferentes abordagens e interpretações sobre o estatuto da ética das virtudes, a relevância deste título, longe de se esgotar, engendra a elaboração de apontamentos importantes em torno de questões ainda não totalmente solucionadas no campo da filosofia moral.

Se para alguns autores parece não haver nenhum papel significativo para a mediedade, buscamos salientar, ao contrário deste posicionamento, que o filósofo teve boas razões para delimitar as virtudes morais a partir desta acepção, e que dentro do seu sistema, isto é, no ordenamento lógico de suas proposições, ela ocupa um lugar planejado. Desta forma, qualquer pretensão em desconsiderá-la ao procurar tratar de modo substancial de sua ética, além de ter como consequência um exame parcial e incompleto desta, acarreta ter de classificá-la como uma anomalia, capaz de invalidar por completo sua teoria. Nas páginas a seguir não se encontrará uma palavra final, nem um exame exaustivo do assunto, o que não nos impede de observar a precisão conceitual nesta modesta formulação, cuja plausibilidade se atesta no interesse de conferir luminosidade ao tema proposto.

3. EN I 8 1098b 20.

1. CONCEPÇÃO ÉTICA, RACIONALIDADE E VIRTUDES NA ÉTICA A NICÔMACO

1.1. Aristóteles e a ética como parte da política.

Aristóteles compreende como importante, antes mesmo de investigar a *mesotes*⁴, empreender, em termos de precedência metodológica, um tratamento de noções imprescindíveis em caráter preambular, condição a partir da qual pode dar prosseguimento em direção ao tema das virtudes no interior de sua ética. Faremos, por conta disso, um levantamento do percurso traçado até o ponto em questão: o estudo da doutrina da mediania no segundo livro da *Ética a Nicômaco*. Neste livro o autor se propõe a realizar uma espécie de análise em torno do que é a felicidade do ponto de vista estritamente humano e discutir em quais condições ela poderá ser alcançada, fornecendo advertências sobre o modo de fazer com que as ações e o intelecto assumam a função primordial na obtenção da felicidade e consequentemente evitem os infortúnios que decorrem de certas escolhas. Isso equivale a mostrar como a felicidade deve ser decorrente das iniciativas internas dos indivíduos.

Prossegue salientando o papel decisivo do hábito e da instrução como atividades necessárias para o nascimento das virtudes morais e racionais, dando importância juntamente para outros elementos tais como os amigos, e com mais razão, a uma sociedade na qual a justiça seja também apreciada pelos cidadãos. Portanto, embora o presente tema esteja previamente delimitado, não podemos perder de vista que o homem está sendo considerado, mesmo na ética, enquanto um ser potencialmente cívico. Estas notas prévias a que fizemos referência, servem para orientar o escopo de sua ética enquanto área a ser tematizada. Podem ser articulados num triplo sentido pois:

“Três são os principais pontos de vista sob os quais o predicado da racionalidade é investigado por Aristóteles e integrado em sua ideia de homem: (i) o ponto de vista do finalismo da razão⁵, (ii) o ponto de vista dos processos formais do conhecimento⁶; (iii) o ponto de vista da *psyché* no homem, sua estrutura e suas funções⁷” (LIMA VAZ, 2011, P. 48-49).

4. Para tradução deste vocábulo grego, optamos pelo uso mediania seguindo a tradução de ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13 – III 8; Tratado da Virtude Moral*. São Paulo; Odisseus, 2008. Embora outras sejam igualmente admissíveis, segundo Wolf (2010, p. 272): “Meio-termo”, “mediedade”, “disposição mediana”, “justo meio”.

5. *EN I 1 1094 a 5*. “‘o bem’ a que visam as atividades humanas”.

6. *EN I 3 1094 a 25 – III 25*. A Ética, espécie ciência ou investigação do bem humano.

7. *EN I 12 1102 a 5 – 13*. Divisão das partes da alma da qual decorre a divisão das virtudes.

Estes tópicos serão desdobrados mais adiante. Sob a consideração desta tripartição, a *Ética Nicomachea* pode ser situada em estreita relação com o “tratado sobre a alma”: *Peri Psychês*. Este corresponde ao texto principal no qual podemos observar como apresenta a atividade racional que no homem, se articula juntamente com os sentidos na produção do conhecimento.

A ideia de natureza humana e as diferentes formas pelas quais a razão se expressa, lhe permite distribuir os três ramos da atividade intelectual em conformidade com o objeto para o qual se orienta estabelecendo o “saber” daí originado⁸: A contemplação (Ciências teóricas ou teóricas), na qual estão contidas a Física, a Matemática e a Filosofia Primeira ou Teologia; A produção (Ciências Produtivas), onde se destacam os saberes que operam no nível da linguagem como a Retórica e a Poética; e por último as denominadas Ciências Práticas. Estas se coadunam com a presente inquirição pois dizem respeito a *Ética* e *Política*.

De fato, se numa perspectiva Reale (1990, p.203) observou que, “(...) o estudo da conduta ou do fim do homem como indivíduo é a ética, [e] o estudo da conduta ou do fim do homem como parte da sociedade é a política”. Ressaltamos que na realidade, a ética se dirige ela mesma à política e somente nesta encontra a sua plena realização. Trata-se de uma relação “simbiótica” embora estas áreas não necessariamente se reduzam uma a outra. Sendo assim:

Ao tratar o homem como ser ético-político e então fazer do domínio da *praxis* um domínio específico e autônomo de racionalidade (...), pode ser considerado, se não o criador, certamente o sistematizador da ética e da política como dimensões fundamentais do saber do homem sobre si mesmo (...), a unidade destes domínios se manifesta por ser o homem essencialmente destinado à vida em comum na *pólis* e somente aí se realiza como ser racional” (Ibidem, 2011, p, 49-50).

O propósito do livro I se desenvolve exatamente dentro dos limites de uma certa fixação do objeto em vista do qual deve-se encontrar um domínio específico de conhecimento, e uma ciência que nos habilite a determinar o que há de mais elevado a ser alcançado mediante as ações. Algo que buscamos pelo seu valor intrínseco e não em função de outra coisa. Resta investigar se tal empreendimento é ou está de fato disponível ao ser humano.

8. Metafísica. (VI E 1025 b 5-10) “Todavia, estas ciências são limitadas a determinado setor ou gênero do ser e desenvolvem sua pesquisa em torno dele, mas não em torno do ser considerado em sentido absoluto ou enquanto ser” Tradução de Giovanni Reale.

Por sua própria compleição natural, situa-se numa posição inetrmediária; por um lado, abaixo dos deuses, por outro, acima do reino animal pela posse do *lógos*. Esta finitude, além de constrangê-lo a refletir sobre sua conduta e seus propósitos, traz também a abertura para uma consciência existencial, para a dimensão da coexistência. Não haveria sociedade sem indivíduos, tão pouco estes chegariam a ser tudo quanto seu potencial lhes possibilita vivendo fora da sociedade. Além disso, a justa medida deve ser buscada em cada situação específica, ou seja, nos diversos modos de interagir com os outros e não na utilização de um instrumento de modo certo ou errado. Isto se harmoniza com as palavras do filósofo:

Assim também se passa com as virtudes [lugar da mediania], agindo nas transações entre os homens, tornam-se uns justos, outros injustos, agindo nas situações de perigo e habituando-se a temer ou a ter confiança, tornam-se uns corajosos outros covardes (*EN II I 1103 b 15- 20*)

Interessa ao filósofo questionar o que é esse bem humano, porém, pergunta antes pelo modo como pode ser alcançado, e isto equivale a indagar de qual saber ele é o caso. Imediatamente após questionar sobre a importância do conhecimento deste bem, esclarece que tal saber do qual ele é objeto, é a ciência política, uma “filosofia das coisas humanas”.

Ao final do segundo capítulo do referido livro, declara ainda que o bem da cidade é superior ao bem individual, pois este seria menor e, portanto, incompleto sem aquela. Prossegue alegando que a busca do *télos* social é mais divina, sendo este mais digno de ser perseguido. Antes de concluirmos esta consideração sobre o caráter político de sua filosofia prática ou concepção ética, convém apresentar de forma resumida algumas implicações a partir da interação entre ética e política.

Se a compreensão do funcionamento do intelecto foi teorizada fora da *Ética a Nicômaco*, esta, por sua vez, terá um impacto e uma ligação direta com a obra imediatamente posterior, a *Política*, que não será abordada aqui, embora esquematicamente possamos mencioná-la. Tendo isto em mente, constata-se que para Aristóteles:

Ele [o homem], é um *zoon polítikón* por ser exatamente um *zoon logikón*, sendo a vida ética e a vida política artes de viver segundo a razão (*katà tòn lógon zên*). Por sua vez, as virtudes que a Ética estuda, seja as recebidas da cidade (*aretai ethikai*), seja as adquiridas pelo ensinamento (*aretai dianoethikai*), só na vida política encontram seu pleno exercício. (LIMA VAZ, 2011, p,50)

Se por pleno exercício, nesta referência, pudermos deduzir alguém que tenha se destacado no interior da cidade por sua boa índole e ações virtuosas, notabilizando-se acima e

entre os ademais pela excelência, seja no falar, seja no agir, torna-se mais relevante e “unificador” destes dois campos, a saber: que tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na Política, o prudente⁹ (*phronimos*) é visto como aquele dotado da habilidade e destreza em discernir pela razão o bem para si e para a cidade.

Poderíamos, em defesa deste argumento sobre o homem como um ser ético-político, ou seja, da inseparabilidade entre estes dois campos do “saber”, mencionar a importância da justiça pelo fato de que:

É formalmente na relação com o outro no espaço simbólico da vida em comum, que a virtude, ou a excelência do agir individual, se faz justiça, [e] vem a ser, excelência na relação com o outro ou agir comunitário (...) a vida ética segundo a estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida. (idem, 2000, p, 178).

Logo, não haveria mediania se o homem não fosse caracterizado como um ser político devendo, no tratamento constante com seus pares ao longo da vida, aprender a discernir o que há de mais relevante em cada caso, a partir de uma certa disposição de caráter auferida, e pela qual se orienta racionalmente mirando atitudes virtuosas. A seguir, apresentamos um “paradoxo” que gira em torno de uma certa distinção entre as ciências ditas teórica e o saber prático.

1.2. A racionalidade em torno da dimensão prática: o paradoxo das razões e o lugar das virtudes

Seguindo a clássica divisão da alma realizada pelo estagirita, que o fez para discutir os diferentes tipos de virtude e, considerando a parte dotada de razão, na dependência da qual pode-se obter conhecimento científico, podemos levantar as seguintes questões: Se para este pensador só pode haver ciência (*episteme*) do invariável, ou seja, um conhecimento demonstrativo do necessário e do eterno, se esta ciência é engendrada, a rigor, pela razão, como conferir a esta mesma razão uma via de acesso, isto é, a constituição de um conhecimento científico, tal que abarque com a mesma precisão o campo das ações humanas?

9. Em sua obra: *Introdução à Ética Filosófica*, Lima Vaz (2000, 117) observa que: “A intrínseca relação entre Ética e Política que Aristóteles recebe de Platão permite realçar a natureza moral da lei, que permanecerá incontestada ao longo de todo o pensamento antigo”.

Ora, poderá haver conhecimento científico de “fatos” contingentes? Em que medida o homem, neste caso, estando num certo sentido condicionado como ser natural pelas leis físicas e pelos instintos naturais, pode se portar eticamente? Outra questão pertinente é se sua obra pode ou não ser concebida como um conjunto de regras para orientar a ação, como normas universais ou mesmo como um manual fixo das condutas humanas.

Dentro deste quadro, ao que parece, existe um certo “paradoxo das razões”. Haveria uma forma de racionalidade capaz de dar conta de fatos (ações humanas) irreduzíveis a uma perfeita regularidade? Estas formulações podem ser respondidas ao considerarmos uma certa peculiaridade de sua perspectiva ética, de acordo com Berti (1995, p, 116):

A filosofia prática tem em comum com a teórica o fato de buscar a verdade, ou seja, o conhecimento de como são as coisas, e também a causa de como são, isto é, o fato de ser ciência. Sua diferença em relação à filosofia teórica é que, para esta última, a verdade é um fim para si mesma, enquanto que para a filosofia prática a verdade não é um fim, mas apenas um meio em vista de outro, ou seja, da ação, sempre situada no tempo presente, não alguma coisa já existente, mas que deve ser feita agora.

Deveremos estabelecer a qual instância pertence a determinação desta verdade no domínio prático e sua relação com a parte desiderativa da alma, sobretudo com a mediania.

Por isso, é preciso compreender o que significa “prático” na acepção aristotélica, ao que parece:

A denominação de ‘prática’ deriva do objeto desta ciência, constituído pelas coisas ‘praticáveis’, isto é, pelas ações, pelas *práxis* que tem princípio na escolha, na iniciativa do homem, [e] por isso, não são independentes como as substâncias naturais, objeto da *Física*, (...) [ou] como as realidades separadas e imateriais, objeto da *Matemática*. (BERTI, 1995, p, 117).

A ação é caracterizada como objeto da filosofia prática, pois se refere aos fenômenos sujeitos a modificações em seus estados. Fica então estabelecido que, segundo o filósofo, a única esfera que admite transformações é a esfera das atividades humanas. Quando Aristóteles desenvolve o conceito de virtude moral, além de se valer de diversas analogias com outras áreas (arte e medicina), deixa subentendido nas entrelinhas e as vezes expressamente, a ideia de uma reta razão, na medida em que sua investigação parte do exame da parte não-racional da alma que, não obstante, acolhe as determinações da parte racional capaz de exortá-la em direção às melhores ações. Há então uma parte da razão responsável e que se dirige ao domínio prático,

da ação. Entretanto, o filósofo, só no sexto capítulo do segundo livro irá esclarecer este aspecto – e com mais razão, o aprofundará somente no sexto livro da *Ética a Nicômaco* no qual discutirá as virtudes racionais. No livro segundo, porém, nos informa que este agir será determinado pelo *orthos lógos*, com o qual todas as virtudes morais deverão ajustar-se.

Estas considerações nos permitem compreender que há, na realidade, um aparente embate entre a parte da alma responsável pelas ciências contemplativas e a parte que diz respeito às atividades humanas. Retornaremos a este aparente embate no lugar oportuno. Seguindo nesta via, ao examinar as virtudes morais adverte que: “Todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato (...), os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está nas ações e coisas proveitosas nada tem de fixo” (*EN* II 2 1104 a 1-5).

O “lugar” das virtudes corresponde, no que tange à racionalidade, segundo Aristóteles, a princípio, ao que pode ser corrompido por falta e por excesso, tal como a saúde e o vigor físico, mas preservado pela mediedade entre estes extremos.

Por conseguinte, é necessário também perscrutar como é determinado este meio termo em torno das excelências do caráter, e sua relação intrínseca com prazeres e dores (*EN* II 2 1104 a 1-5), os quais poderão ser tomados como indicativos destas disposições; questão a ser abordada na última parte do capítulo seguinte.

1.3. Aristóteles e a mediania no âmbito das virtudes morais

No início do segundo livro,¹⁰ Aristóteles apresenta as duas espécies de virtude ou excelências, com o objetivo de desenvolver o que compreende enquanto virtude moral (do caráter), deixando para mais tarde sua definição, ou seja, a resposta para o que de fato ela é, momento em que também irá inserir e discutir propriamente a mediedade.

Nessa discussão, ele parte da premissa de que, quanto à origem, ou do ponto de vista da sua aquisição, a excelência do caráter não pode ser adquirida sem o concurso do hábito¹¹.

10. *EN* II 1104 b 25.

11. Segundo Aristóteles: “Consequentemente um homem ainda jovem não é a pessoa própria para ouvir aulas de ciência política, pois ele é inexperiente quanto aos fatos da vida, e as discussões referentes à ciência política partem destes fatos e giram em torno deles; além disso, como os jovens tendem a ser levados por suas paixões, seus estudos serão vãos, de pouco proveito, já que o fim almejado não é conhecimento, mas ação”. (*EN*, 1095 a 5).

Sua manifestação pode ser observada na ação, no modo pelo qual o agente moral se conduz, pois, como observa Gobry (1927, p, 27): “é um hábito que leva constantemente ao bem fazer, é objeto de escolha refletida (...)”. Esta escolha é o que possibilita à pessoa que age um senso correto de suas atitudes diante das solicitações situacionais em meio às quais agirá de um determinado modo e não de outros.

Escolher implica selecionar, inspecionar e delimitar algo entre um feixe de diferentes opções – e toda virtude é uma escolha deliberada- cabendo ao agente uma sensibilidade para lidar sempre com novas circunstâncias das quais ainda não teve qualquer experiência.

Ao contrário de seu mestre, sua ética não se fundamenta numa instância transcendente, separado da matéria, mas sim na realidade do mundo empírico, e o lugar próprio para o seu florescimento não é outro senão no interior da própria cidade.

Dentro deste esboço, é também fundamental para o surgimento da virtude moral certa influência por parte dos indivíduos que trilharam uma trajetória de vida, cuja perícia prática será um fator imprescindível. Tudo pressupõe uma certa educação do caráter, pelo fato de não sermos virtuosos por natureza, o que não nos impede de alcançar este estado. Cabe ressaltar que não há um ponto neutro no qual o indivíduo possa estar, embora segundo Aristóteles, incontornavelmente estejamos praticando certas ações e, assim, modelando nosso caráter no decorrer da existência, independentemente de termos ou não consciência disso. O homem se diferencia de todos os outros seres que compõem o *kósmos*, pois, como um ser ético, pode alterar mediante suas atitudes e escolhas o curso de sua trajetória. Ao contrário, os animais irracionais seguem o mecanismo instintivo, não sendo livres no sentido moral, ou seja, não podem decidir não fazer o que fazem do jeito que fazem, não deliberam acerca da melhor ação a tomar, e o maior diferencial é que nestes, não há qualquer possibilidade de aperfeiçoamento.

Considerando estas diferenças, o filósofo discute essa tensão entre a natureza, ou melhor, o que há em nós naturalmente e o que é fruto das nossas escolhas. “Sendo assim, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas porque somos naturalmente aptos a recebe-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito”¹². Para Aristóteles, não há outro meio pelo qual o homem possa alcançar a felicidade senão a vida virtuosa, o que o leva a investigar a formação de uma determinada qualidade moral.

12. EN II I 1103 a 25.

A tese implícita ao longo destes argumentos parece a de que a felicidade não é obra do destino ou do acaso, mas um fator que depende dos esforços do homem, da maneira a qual se dispõe ao longo da existência. A princípio, Aristóteles afirma que as excelências do caráter são justamente as disposições merecedoras de admiração. Recorrendo a outro aspecto desta analogia, assim como apreciamos os objetos produzidos por uma arte: escultura, pintura ou mesmo uma poesia, da mesma forma as belas ações despertam nossa atenção e não passam despercebidas ao público.

Por comparação ao modo como a virtude é gerada, algo que poderíamos precisar em seu raciocínio é a importância da qualificação destas atividades em razão de tanto os bons praticantes de um ofício, seja em construir ou tocar um instrumento, quanto os maus, serem assim classificados por executarem as mesmas atividades, com a diferença no modo como as praticam: “As disposições se originam das atividades similares: por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades pois as disposições seguem as diferenças das atividades” (EN II I 1103 b 20- 25). Aristóteles, ao fazer uso desta semelhança, no tocante a virtude e a arte, parece ter como objetivo tornar claro o papel da ação, do praticar, e do produzir com as devidas proporções em cada caso. Esta afinidade, porém, encontra seu fim quando deixa estabelecido que no caso das artes, de certa forma, basta o saber, o conhecimento de como produzir algo, em outros termos, toda arte segue um conjunto de regras e normas em que o praticante deve se basear e seguir sempre e, portanto, aquilo que as artes produzem terá em si o estado desejado.

Observa, porém, que no que se refere às virtudes o diferencial obrigatório a ser levado em conta é a situação na qual o agente se encontra e os momentos oportunos que reivindicarão respostas concretas por parte deste sendo, assim, necessário cumprir algumas condições - dispensáveis nas artes, assunto que não será explorado por enquanto.

É em função de explicar esse modo de agir e de especificar que a intensão deve possuir uma certa característica, que surgem as dificuldades neste campo de investigação.

Ora, em não havendo um preceito pronto para que os atos particulares possam ser devidamente determinados, o filósofo reitera o fato de que apesar da presença destes impasses, há uma necessidade de dar conta da natureza deste “objeto” em questão, embora como foi afirmado, sua principal propriedade seja a instabilidade. A mediedade estabelece uma certa superação desta inexatidão, na medida em que acertar e ser louvado, de acordo Aristóteles, seria característica distintiva da virtude¹³. Ele não recorre a uma instância externa ou acima do homem que venha a exercer a função de essência das virtudes. Isso não nos impede de tomar

13. EN II 5 1106 b 25- 30.

ciência, tal como numa “universal negativa”, de certas ações que serão alvo de censuras em si próprias. Sendo assim, o justo meio surge como uma espécie de “substância” da virtude ética no domínio prático, ou mesmo como um princípio imanente em sua ética. Finalmente, o ponto de inflexão será em (*EN* II 4 1105b 20- 1106a 10), pois, nesse passo, Aristóteles, ao investigar o que é a virtude quanto ao gênero, apresenta os três estados gerados na alma: Emoções, capacidades e disposições. A prescindir das primeiras, ele a definirá como uma disposição,

Em função da qual nos portamos bem ou mal com relação às emoções (...), pois não nos dizemos virtuosos ou viciosos em função destas, tampouco por sermos capazes de ser afetados pelas emoções, mas sim, devido a uma escolha deliberada, pela qual nos dispomos de um certo modo. (*EN* II 4 1105 b20-1106 a 10).

Se interrompesse sua definição neste ponto, deixaria margem para uma indeterminação entre vícios e virtudes, pois, assim como todo homem é um “animal”, mas nem todo animal é homem, toda virtude é uma certa disposição (de caráter), mas a recíproca não se segue, pois, o vício não deixa de ser uma disposição (censurada).

Neste ponto, avança caracterizando a virtude quanto à espécie, para delimitar com mais clareza o tipo de disposição que ela é. Antes disso, frisa: “que toda virtude aprimora o bom estado da alma e desempenha bem a função daquilo que é virtude” (1106 a 15).

Ao estabelecer de que natureza é a virtude, em contraste com o vício, e observar o caráter “múltiplo” do erro em contraste com o acertar, que é de uma só maneira, conclui dizendo que o meio termo acerta e é louvado, e acertar e ser louvado pertencem a virtude. Para Aristóteles, portanto, existem profundas distinções entre as virtudes e os vícios e, nesta investigação, identificar a virtude somente como uma disposição não é suficiente, sendo necessário especificar a virtude moral como uma mediania. Trataremos desta diferença de um modo mais acentuado quando discutirmos a questão da escolha deliberada no derradeiro capítulo.

2. ARGUMENTOS CRÍTICOS, TENSÕES INTERPRETATIVAS E RELEVÂNCIA CONCEITUAL

2.1. Argumentos críticos quanto ao justo meio

É notório que alguns autores no campo da filosofia moral, não atribuíram qualquer importância à doutrina da mediania. Embasaram suas teses desconsiderando certos aspectos, os quais o filósofo tratou em conjunto para desenvolver sua argumentação na *Ética a Nicômaco*. No cerne da concepção ética de Aristóteles, razão e experiência confluem para o bem humano, pois as virtudes não separam o agente em dois compartimentos, mas são como se fossem dois lados da mesma moeda. No centro desta distinção, o meio termo tornou-se problemático à vista dos leitores modernos do filósofo, especialmente em razão do histórico embate entre racionalistas e empiristas, seja no campo epistemológico seja no campo da moral. Neste capítulo, partindo de uma análise do teor da crítica kantiana, busca-se demonstrar como o resultado do seu tratamento ao tema foi determinante na recepção da filosofia moral de Aristóteles por parte alguns filósofos contemporâneos.

Dentre os críticos mais contundentes, destaca-se o filósofo racionalista Immanuel Kant, o que não implica contrapor radicalmente sua concepção ética a de Aristóteles, nem reconstruir todos os seus argumentos. No entanto, para Zingano (2012, p. 237), “Uma das críticas mais severas contra a doutrina da mediedade foi feita por Kant. Em sua Introdução à *Metaphysik der Sitten* (1797), Kant propõe uma leitura estritamente quantitativa e assim reage contra ela”. Isto se realiza na tentativa de estabelecer o que denomina: “*Princípios gerais da metafísica dos costumes no trato de uma pura doutrina da virtude*”. Logo após observar o primeiro princípio, segundo o qual, para todo dever singular só pode constar um fundamento de obrigação, para o segundo princípio, estabelece que:

A distinção entre virtude e vício nunca poderá ser procurada no grau em que alguém acata certas máximas; deve ser, ao contrário, procurada na qualidade específica das máximas (sua relação com a lei). Em outras palavras, o famoso princípio (de Aristóteles) que situa a mediania entre dois vícios é falso” (KANT, 2003, p.246).

Como podemos notar, o filósofo de Koningsberg realiza uma interpretação do que ele denomina de “doutrina da virtude”, em função de sua própria tese sobre ética. Este procedimento, como bem observa Piranema (2010, p.15), gera uma certa “rivalidade” entre uma ética deontológica (baseada no dever universal, princípio metafísico, imperativo categórico) e

uma ética das virtudes (teleológica, com ênfase na experiência). Kant chega mesmo a distinguir entre uma antropologia, que seria impregnada de conteúdo empírico e uma antroponomia, fundada sobre as bases da razão, portanto, representando uma legisladora incondicional. Não seria possível, para ele, a passagem do plano do que o homem é (antropologia empírica) para o plano do que ele deve ser (moralidade, razão incondicional).

Devemos investigar melhor o posicionamento de Kant relativamente à proposição aristotélica, à medida que este a julga desprovida de veracidade do ponto de vista moral. Suspeitamos que o modo como constrói sua teoria ética torna esta incompatível com o sistema aristotélico.

Se no tocante à sua epistemologia, a determinação do conhecimento, para ser assegurada, deve ocorrer a priori e sem o recurso à experiência, no campo da moralidade, procedendo assim, Kant parece interditar por completo a tese aristotélica a partir da constatação de que não se pode –mediante a leitura da *Ética a Nicômaco*, precisar exatamente a diferença entre vício e virtude. Antes de abordarmos o significado de uma “leitura estritamente quantitativa” e suas consequências indesejadas, a partir destas observações, temos mais condições de reconhecer o que torna a doutrina do meio termo um “obstáculo” a ser simplesmente desprezado. De fato, como se pode observar, ele não reserva muitas linhas para justificar esta postura. Tal economia deixa evidente que sua crítica não se realiza no reconhecimento de uma contradição ou inconsistência interna ao sistema aristotélico em si, mas de modo absolutamente externo, com base na compreensão, no campo da moral, da irrelevância de um conteúdo experiencial, mas de que independentemente deste, um princípio transcendental deveria ser eleito como realmente hábil em fornecer uma regra de ação em termos éticos.

Podemos reconhecer com mais clareza, por um lado, o peso da recepção da interpretação kantiana por parte dos comentadores de Aristóteles, bem como de algum modo entender, por outro, que esta atitude de dispensar um tratamento adequado do meio termo -sobretudo do seu lugar estratégico posterior ao tema da eudaimonia e anterior a discussão sobre as virtudes em particular-, pode ser historicamente creditada ao autor da *Metafísica dos Costumes*.

Na esteira de Kant, Bernard Williams autor de: *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), concebe-a como desprovida de qualquer utilidade no que se refere à construção de um pensamento moral relevante, e neste sentido, advoga pela sua insignificância. Para este autor, a supressão da doutrina da mediania poderia ser realizada sem sérias consequências para o postulado ético de Aristóteles.

Tomando esta via, sem estender mais seus comentários, afirma emblematicamente que:

The doctrine of the Mean, according to which every virtue of character lies between two correlative faults or vices (illustrated in the example of truth-telling), which consist respectively of the excess and the deficiency of something of which the virtue represents the right amount. The theory oscillates between an unhelpful analytical model (which Aristotle himself does not consistently follow) and as substantively depressing doctrine in favor of moderation. (WILLIAMS, 1985, P.36)

Williams, além fixar sua atenção igualmente no meio termo apenas no tocante a sua localização entre dois vícios, um por excesso e outro por deficiência, o que também remete a um olhar quantitativo da doutrina, desconsidera, em todo caso, o que significa a mediedade “preservar o bom estado da alma” (*EN* II 2 1104 b20). Este crítico, pelo que se depreende de suas palavras, também passa distante dos conteúdos textuais indispensáveis para a doutrina, nos quais Aristóteles realça o papel específico da experiência, ou seja, da particularidade dos atos, e que, portanto, a mediedade é um princípio necessário em seu sistema. Discutiremos esse ponto no tópico seguinte.

Outras questões foram levantadas por expressivos comentadores de Aristóteles a título de objeções em relação ao meio termo. Nosso propósito, entretanto, não é o de reconstituir em detalhes as teses dos “ferrenhos defensores ou dos severos detratores” (PIRANEMA, 2010, p.59), mas somente propor uma linha interpretativa provida de um embasamento menos restrito dos diferentes momentos e níveis de desenvolvimento deste conceito, ao invés de isolarmos somente um de seus aspectos.

2.2. Tensões interpretativas e critérios para atribuição de sentido

Neste seguimento, nosso objetivo é discutir a crítica de Kant de um modo mais acurado, a partir de sua proposição, com base na qual afirma ser “falso” o princípio do meio termo. Tentar compreender de que modo esta formulação pode ser considerada improcedente à luz do caráter mais amplo deste conceito.

Kant recorre à sua noção de máxima, como princípio subjetivo da ação contendo a intenção do agente e cuja função é fundamentar ações. Como um tipo de regra, seu papel é indicar clara e inequivocamente como o agente deverá agir ou edificar sua conduta. Sendo desta natureza, para Kant, seria absurdo acatar uma máxima de modo apenas parcial, não havendo a possibilidade de graus ou níveis de envolvimento do agente moral diante de uma máxima. Ele

argumenta que os vícios e a virtude compõem-se de máximas completamente distintas, não admitindo nenhum recuo ou avanço em termos de intensidade. Toda ação viciosa, então, terá como base não o dever ou a lei moral, mas antes, a satisfação das inclinações, de um móbil atuando como uma espécie de “motivo suficiente”. Por esta razão, os vícios jamais serão mais opostos entre si do que com relação ao meio termo, Pinheiro (2010, p. 175), ratificando esta ideia informa que: “O que muda com relação à prodigalidade e à avareza é apenas o conteúdo referencial do prazer: Um sente prazer em guardar o dinheiro, o outro em desfrutá-lo sem medida (...), por isso [em Kant] a virtude não pode consistir na mediania entre dois vícios”, mas antes, no rigor das máximas na persecução do dever. Com relação à leitura quantitativa, Aristóteles afirma que incorrer em um dos dois extremos não é o único modo de errar, pois, “nem toda ação ou emoção admite mediedade: A vileza, a inveja e ações como o adultério e o roubo, segundo o filósofo, são todas censuradas por serem elas próprias vis e não por serem vis seus excessos (...), [logo] o simples cometer qualquer um deles é errar” (*EN* II 6 1107 a 10-20), em outros termos, nunca haverá um modo certo de realizá-las. Outro aspecto a ser considerado contra a objeção é que, segundo Rapp (2010, p. 423-424): “O próprio Aristóteles nos previne contra a aplicação de uma caracterização quantificadora ingênua quando distingue o meio termo concernente ao objeto em si, e o meio termo relativo a nós”. Isto significa que não se deve buscar encontrar um meio termo equidistante, no sentido aritmético, no centro do qual estaria situada a virtude.

Kant também enfatiza o caráter universal do dever do agente moral enquanto ser racional, que não pode se furtar de agir sob esta categoria metafísica, ao passo que Aristóteles realça a especificidade dos atos singulares e o papel destes enquanto necessários para a aquisição da virtude¹⁴. Neste sentido, como resolver a controversa tensão entre universalidade e particularidade moral? Se traduzirmos estes conceitos em termos de normas e preceitos moralmente suficientes por um lado, e a natureza humana por outro, podemos, com Alasdair MacIntyre, estabelecer uma possível resposta quando este recorre ao expediente do estagirita para lançar luz sobre estas relações, sua ideia é a de que:

Sua estrutura fundamental foi a que Aristóteles analisou em *Ética a Nicômaco*. Dentro deste esquema teleológico, há uma diferença fundamental entre o ‘homem como ele é’ e o ‘homem como poderia ser se realizasse sua natureza.

14. Em *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*, M. F. Burnyeat (2010, p. 156) declara: “Uma vasta gama de desejos e sentimentos moldam padrões de motivação e resposta em uma pessoa, muito antes de ela desenvolver uma atitude racional em sua vida, e certamente antes de ela integrar essa consciência reflexiva a seu comportamento efetivo”.

essencial'. A *Ética* é a ciência que pretende capacitar o homem a entender como se dá a transição daquele para este estado. A *Ética* (proposição aristotélica), portanto, nesta tese, pressupõe alguma explicação de potência e ato, alguma explicação do homem enquanto animal racional, e sobretudo algum conhecimento do *télos* humano" (MACINTYRE, 2001, p. 99)

Na perspectiva de MacIntyre, o pensamento ético de Aristóteles é valioso, pois seria constituído como uma espécie de liame entre a natureza humana em seu estado "vulgar", em direção a uma inteligente superação, tendo como alvo um estado de excelência, o que pode ser traduzido numa reflexão a respeito "de uma certa atividade da alma segundo a virtude perfeita" cuja resultante é a eudaimonia. Nosso posicionamento vai no sentido de que o exame da razão em si, não só é incompleto, mas também recai num ideal de humano. Desta forma, Burnyeat (2010, p.156) acrescenta que "o intelectualismo, esta preocupação unilateral com a razão e o raciocínio, é um fracasso perene em filosofia moral".

Por outro lado, o próprio Kant questiona em sua obra: *Metafísica dos Costumes*, na segunda parte, sob o título: *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*:

A única questão é se toda filosofia prática, como doutrina dos deveres, e assim, igualmente, toda doutrina da virtude (ética) também necessita de primeiros princípios metafísicos, de forma que possa ser formulada como uma ciência genuína [universal] e não meramente como um agregado de preceitos investigados um a um [particular] ". (KANT 2003, p.219).

A proposta de Aristóteles parece ir na direção oposta, pois, como foi descrito, busca fundamentar seu discurso nas ações particulares e condições reais da vida, e não em um discurso estabelecido sobre um princípio formal de caráter universalista. É assim, portanto, que no seu segundo livro adverte: "O exame dos casos particulares é ainda mais avesso à exatidão, tais casos não se enquadram em qualquer arte ou preceito, pois as próprias pessoas engajadas na ação devem considerar em cada caso o que é adequado à ocasião" (1104 a 5).

Não iremos aqui exagerar as comparações, a questão é que o ponto de partida parece realmente distinto. Aristóteles parte do estabelecimento das partes da alma e suas relações, e passa ao escrutínio do que é relativo à parte não racional, -que se relaciona com ações, emoções. Em Kant, por sua vez, a ideia de maior valor e peso filosófico é a de um imperativo categórico, suficiente para o agente moral cumprir o dever. Sempre haverá, desta forma, um meio pelo qual possamos haurir o sentido contido no texto do filósofo das virtudes de forma a contemplar os problemas e questões que ainda hoje nos desafiam, o que nos permite sentir sua verdadeira força filosófica. Esta força é o que justifica esta incansável abertura dialógica.

Por outro lado, devemos verificar se a afirmação de Williams se sustenta à luz das evidências textuais. Para este autor, a mediania poderia até mesmo ser retirada da ética de Aristóteles como um conceito inútil, realmente dispensável, e que oscila entre um modelo meramente analítico (não atinge a dimensão prática) e uma recomendação de comedimento, e que definitivamente, o melhor que poderíamos fazer é esquecê-la de uma vez por todas.

Em resposta a estas objeções, podemos contrapor uma das mais célebres passagens da *Ética a Nicômaco* na qual o filósofo parece “estendê-la” (a mediania) do plano conceitual para o âmbito prático, o que desfaz qualquer equívoco quanto sua relevância no interior de sua eticidade.

Aristóteles (*EN* II 6 1106 b15- b20) adverte expressamente que a virtude moral, embora concernente a ações e emoções, que por sua vez comportam excesso, falta e meio termo, ou seja, refere-se à intensidade que podemos ou não senti-las, observa que muito e muito pouco são modos não adequados. Até este ponto, ao que tudo indica, trata-se de uma quantificação que não nos fornece muito conteúdo cognitivo a respeito das virtudes morais. Em todo caso, se quisermos compreender de modo correto o que realmente tem em vista com a doutrina, na sequência do texto o filósofo indica: “(...) [porém], 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 a marca da virtude”.

A leitura quantitativa é claramente incompleta. De acordo com Rapp (2010, p. 431) “a imputação de deficiência e excesso quantitativo em casos como este, depende em última instância do cálculo de falhas especificadas qualitativamente”: os parâmetros. Em outros termos, isto significa que a única maneira de acertar ou errar não pode ser concebida em termos de grau para mais ou para menos, mas em relação a estes parâmetros que correspondem aos casos particulares, expressão recorrente após a consideração da virtude moral simplesmente como um meio termo situado entre dois vícios opostos.

Deste modo, com relação a Williams, Rapp (2010, p. 406) contrapõe observando que:

Esta sentença (julgamento negativo) poderia ser levada a sério caso a doutrina do meio termo fosse um simples artifício em relação à peculiaridade da virtude, porém, ocorre exatamente o inverso, pois é inserida como *differentia specifica* de disposições (hexeis) virtuosas e para explicar a boa condição da parte não-razional da alma.

Para Christof Rapp, ou a definição de virtude e a mediania são consideradas em consonância ou deverão ser juntamente rejeitadas. Com base nestes argumentos, seria por

demais tendenciosa uma leitura que ignore as palavras do filósofo, segundo as quais “pela essência e pela fórmula que exprime a quididade, a virtude é uma mediedade” (1107 a 5). Ao comentar esta passagem Zingano (2008, p.132), assegura-nos que:

Estas expressões além de fazerem parte tipicamente da análise metafísica, especialmente no livro VII da *Metafísica* (...), a expressão é usada em particular para determinar o que ‘algo’ é precisamente e, portanto, serve para ressaltar a importância que atribui à noção de mediedade para a definição da virtude moral.

Logo, a desconsideração do papel do meio termo na ética de Aristóteles seria de alguma forma influenciada pela crítica kantiana pois, a princípio, equivaleria a ignorar a distinção conceitual marcante entre as virtudes morais e racionais, o papel do hábito e do senso de prazer como indicativo da virtude, bem como do sentimento de pudor, um tipo de “restrição” das paixões (IV 9 1128b 10-21). Estes fatores são constantemente apontados por Aristóteles como inerentes à dimensão moral, embora de pouca relevância aos olhos dos seus críticos, para os quais a razão por si, seria o elemento categórico da determinação da ação moral.

Cabe frisar, que mesmo alçando as virtudes racionais como a prudência¹⁵, como uma “chave” interpretativa para a ética de Aristóteles, esta virtude expressa seu sentido, na medida em que se relaciona com as virtudes morais, e nesta inversão, talvez a própria compreensão das excelências intelectuais dependa, como requisito, do entendimento da natureza da virtude moral como um todo. Tendo em vista esta possibilidade:

De tudo isso segue-se que não só por longo tempo o desenvolvimento moral deve ser um processo menos do que plenamente racional, mas, o que é menos frequentemente reconhecido, que a moralidade madura deve em grande parte continuar a ser o que originalmente foi, algo que deriva de fontes outras que não a razão reflexiva. (BURNYEAT, 2010, p. 170).

Encerramos, assim, a descrição das críticas e os apontamentos de seus respectivos problemas. Avancemos agora no exame das “fontes” não racionais da moralidade em Aristóteles, buscando elucidar com mais clareza o que significa a virtude moral como uma excelência da parte irracional da alma vinculada a prazer e dor.

15- Segundo Hobbus (2004, p. 49) R. -A. Gauthier, num pequeno e excelente livro, *La morale d'Aristote*, estabelece o primado do conceito de sabedoria [prudência] e, por consequência, do prudente, em relação à doutrina aristotélica da mediedade.

2.3. A relevância conceitual das fontes “não racionais” da moralidade: O que nos torna bons.

A temática a ser explicitada, remete ao texto ora analisado e sua referência ao papel do prazer em relação as virtudes éticas, conseqüentemente em torno da dimensão moral. Não iremos explorar os vários sentidos nos quais o filósofo emprega o termo, mas salientar que definitivamente o que Aristóteles nos indica é que:

A vida conforme a excelência é agradável em si, pois o prazer é uma disposição da alma (...) de modo que atos justos [por exemplo], são agradáveis [prazerosos] a quem ama a justiça, e de um modo geral, atos caracterizados pela excelência dão prazer a quem ama a excelência¹⁶.

Esta passagem sugere que há um prazer distinto e inerente à virtude moral, mais precisamente, este sentimento acompanha os atos praticados pelos indivíduos moralmente virtuosos. Todavia, pelo fato da presente investigação estar circunscrita no interior das virtudes morais, devemos compreender com mais clareza o sentido da virtude moral enquanto excelência da parte da alma que participa, em certa medida, da razão, relacionada a prazer e dor. Primeiro, falemos algo mais sobre o prazer.

O virtuoso pratica ações virtuosas e tem prazer em praticá-las em razão delas mesmas, ele as realiza não de modo fortuito, mas no interesse a manifestar em cada oportunidade o conteúdo do seu caráter belo, adquirido pelo hábito.

Tendo estabelecido esta aproximação entre o prazer e a virtude, o filósofo prossegue sobre a relação do prazer com a vida dos indivíduos que a cultivam: “A vida destes, portanto, não tem necessidade de outros prazeres como uma espécie de acessório ornamental, mas contém seus prazeres em si mesmas”¹⁷. Adiante conclui dizendo: “Portanto, a hipótese é que tal tipo de virtude é de natureza a praticar o que é melhor referente a prazeres e dores; o vício, o contrário”¹⁸. Ao contrário disso o não virtuoso desfruta apenas de um prazer efêmero, relacionado com suas más disposições, como também vive oscilando em direções contrárias, cujo melhor exemplo seria talvez o acrático. O estagirita observa a necessidade de se cultivar a alma de um modo peculiar, e isto se dá na prática de belos hábitos no decorrer dos quais aprendemos a sentir, tanto o prazer mais intenso, bem como, se for o caso, suportarmos dignamente a dor diante da gravidade do maior perigo.

16. *EN* I 8 1099 b 10.

17. *EN* I 8 1099 b 15.

18. *EN* II 2 1104 b 25.

Burnyeat (2010, p. 161) por sua vez indica que, “(...) a prática possui poderes cognitivos, que é a maneira pela qual aprendemos o que é nobre e justo, e (...) que a preeminência conferida ao prazer nestas passagens é a chave para ‘compreender’ como a prática leva ao conhecimento”. Em outro lugar diz: “Aprendo o que é prazeroso apenas ao experimentar (...), o aumento do prazer caminha de mãos dadas com a internalização do conhecimento”. (Ibidem, p. 165).

Este fenômeno pode ser melhor compreendido se lembrarmos que, segundo Aristóteles, a virtude relacionada diretamente com o prazer é a temperança, que juntamente com a coragem, vinculada a dor, são as duas formas de excelências apontadas na *Ética a Nicômaco* como derivadas da alma ‘irracional’¹⁹. Para demonstrar essa relação, uma investigação sobre o prazer e dor, realiza uma exposição do assunto digna de nossa atenção; comecemos pela coragem e logo após, a temperança.

A coragem diz respeito ao meio termo entre o medo e a temeridade. O medo, neste caso, diz respeito a alguma expectativa do mal, embora não esteja relacionado com qualquer tipo de mal. Isto significa que ela não se manifestará em toda situação de dor, pois diante de certos males, não se pode ser considerado realmente corajoso. Este será somente considerado como tal, diante das coisas realmente temíveis.

Para Aristóteles, a morte é a mais temível de todas as coisas, mas ressalta que não em qualquer circunstância, mas somente nas mais nobilitantes, é que a morte dará ocasião ao aparecimento da coragem (EN III 6 1115 a 25). Segundo Aristóteles “Tal morte é a que ocorre em combate [em guerra], pois ela sobrevém diante dos maiores e mais nobilitantes perigos” (EN III 6 1115a 30). A respeito do corajoso, poderíamos levantar ainda as seguintes questões: Para este, a morte então será uma via para escapar da dor, ou será esta sua disposição de caráter um motivo de mera exibição?

De acordo com o professor Dr. Francisco de Moraes, em um notável artigo intitulado: *O belo e a virtude ética da coragem no livro III da Ética a Nicômaco de Aristóteles*, nem uma destas duas alternativas pode ser o caso, considerando-se que na verdade:

Se a coragem é essencialmente coragem diante da morte e mais belo perigo, o corajoso (i) não pode se caracterizar por buscar a morte para fugir de um sofrimento, (ii) nem tampouco por manifestar intrepidez ali onde nenhum perigo a exige.

19. EN III 10 1117 b 25.

O corajoso deve ser capaz de acolher lucidamente o perigo no momento em que este se apresenta e aí mesmo demonstrar intrepidez. É a perspectiva concreta da morte e daquilo que ela envolve que permite ao corajoso ser o que ele é. O sofrimento é, sem dúvida constitutivo da coragem, contudo, não é ele propriamente o que impulsiona o corajoso a agir (MORAES, 2016, p.172)

O que então impulsiona o corajoso à ação, se a virtude moral como dissemos, em outro lugar, também está relacionada às ações e emoções? Aristóteles, ao diferenciar o corajoso daquele que o é apenas aparentemente, sugere que há no corajoso uma intensidade distintiva em sua maneira de agir e sentir as emoções, a despeito de iminentes ameaças que possam despertar-lhe o temor. Embora esteja aberta à possibilidade de sentir uma certa carga de temor, não haverá qualquer hesitação no enfrentamento desta espécie de perigo, pois:

O homem corajoso é tão intrépido quanto uma criatura humana pode ser; logo, embora possa temer as coisas que não estão além da resistência humana, ele as enfrentará de conformidade com os ditames da razão por causa da honra, pois este é um dos fins da excelência moral.²⁰

Aristóteles, nesta passagem, introduz a expressão “os ditames da razão”, indicando o que será necessário e responsável por determinar o meio termo. Em outra passagem, sobre o modo de agir do corajoso, destaca que este sentirá e agirá confirme o mérito das circunstâncias e como manda a razão²¹. Passemos agora a investigar a temperança.

A temperança consiste na disposição da alma (irracional) relacionada a certas espécies de prazeres²². Depois de separá-los em prazeres do corpo e prazeres da alma, responde que se trata de prazeres, cujo lugar da afecção é o corpo, por oposição aos deleites da alma, por como exemplo, o que resulta do amor ao conhecimento.

Nesta discussão sobre a temperança, como uma mediania relacionada ao prazer, Aristóteles indiretamente sugere que, de fato, toda virtude consiste num meio termo, mas que nem todo meio termo entre dois vícios, relativos àquilo em que se é condescendente, deverá ser aquilatado como uma excelência. As pessoas que se comprazem com os objetos da visão como: cores, formas e pinturas, [prossegue], não serão jamais chamadas de temperantes, embora aparentemente, seja possível comprazer-se com estas coisas convenientemente (mediania), excessivamente ou deficientemente²³.

20. EN III 7 1115 b 10-15.

21. EN III 7 1115 b 20.

22. EN III 10 1117 b 25.

23. EN III 10 1118 a 5.

Esta virtude parece envolver, portanto, algo mais além do que a ideia de que devemos sentir o prazer como se deve. Pelo menos no que tange aos concupiscentes, estes, de acordo com o filósofo, deleitam-se e sentem prazer com certas coisas que lhes fazem recordar os objetos de seus próprios desejos. Segue destas linhas, que o prazer, na realidade, é mais relativo a algo que se atribui, não aos animais -a não ser por acidente, pois o olfato, a audição e a visão, nestes, são em vista da necessidade fisiológico instintiva-, mas a nós, embora relacionado a estes sentidos.

O concupiscente, neste sentido, se compraz no imediatismo do “trato” com o objeto enquanto objeto, e o autor da *Ética* dá o exemplo deste em relação à bebida e ao contato sexual. Aristóteles discute a temperança recorrendo ao contraste com a concupiscência, esclarecendo o que seria este vício em face desta virtude moral e os prazeres que lhes são inerentes. Salienta, então, algo categórico sobre o virtuoso quando dizendo que:

As pessoas temperantes ocupam uma posição intermediária em relação a estes objetos de desejo [talvez não impróprios em si mesmos], pois nem elas sentem prazer com as coisas com que mais se comprazem as pessoas concupiscentes (...), nem com as quais não devem sentir prazer, [pois], as pessoas temperantes desejarão moderadamente, como devem, as coisas que, por serem agradáveis, contribuem para a saúde e para as boas condições físicas”²⁴.

Além destes aspectos destacados pelo filósofo, na distinção entre o virtuoso e o não virtuoso relativamente a esta disposição, se indagarmos o que isso tem a ver com os fins, ou com o nobre, ou mesmo com aquilo que o indivíduo possui, para Aristóteles, uma resposta poderia ser concebida nestes termos:

“Elas [pessoas temperantes] desejarão outras coisas agradáveis desde que as mesmas não sejam um obstáculo à consecução dos fins a que visam, ou contrárias ao que é nobilitante, nem que estejam além de seus recursos”²⁵.

Finalizamos assim, a exposição do que o filósofo compreende, em linhas gerais, como a virtude moral da temperança. No intuito de harmonizarmo-nos com a proposta inicialmente apresentada, deveremos precisar, portanto, como se dá esta relação entre as virtudes morais - cujo ápice é a mediania, e as virtudes racionais, cuja expressão maior, em termos práticos, é a prudência.

24. EN III 11 1119 a 10-15.

25. EN III 11 1119 a 15- 20.

3. A ESCOLHA DELIBERADA, A MEDIEDADE RELATIVA A NÓS, E A DELIMITAÇÃO DO PRUDENTE.

Ao longo deste trabalho, apresentamos uma discussão sobre a mediedade na *Ética a Nicômaco* levando em consideração sua estreita relação com a questão da racionalidade, assim como as críticas dirigidas a esta noção tão cara ao filósofo. Deste ponto em diante, passamos a analisar a relação entre a mediedade e os conceitos que lhe são convergentes na definição proposta por Aristóteles, qual seja:

A virtude, portanto, é uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a mediedade descobre e toma o meio termo, por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas segundo o melhor e o bem, é um ápice (*EN II 6 1117 a*)

Diante do presente núcleo conceitual, nossa atenção recairá de um modo mais detido sobre as seguintes expressões conceituais: a escolha deliberada, o meio termo relativo a nós, e a delimitação do prudente.

3.1. A escolha deliberada como mais própria à virtude

Aristóteles não somente insiste na afirmação, segundo a qual a virtude consiste no meio termo, como introduz gradativamente em sua estrutura argumentativa, outras noções no intuito de diferenciar a virtude do vício. Uma das primeiras tarefas para estabelecer esta distinção, seria mostrar o que é mais característico da virtude moral. No entanto, houve por bem pavimentar a estrada rumo ao encontro da escolha deliberada, no assentamento de uma série de elementos relacionados com a dimensão moral. Inicialmente, no sentido da aplicação destas premissas ao caso das ações particulares, o que o levou a esboçar brevemente outras virtudes do caráter como a generosidade, a magnificência, a magnanimidade e a veracidade (*EN II 7*).

Após chamar a atenção para a particularidade da ação, graças a qual o agente se posiciona diante das situações, passa a explicar os estados morais, ou seja, a virtude e o vício, mas em termos de uma certa relação de graus de contrariedade. Surge então uma forma de

contraste, pois, “todos se opõem de certo modo a todos, pois os extremos são mais contrários entre si e ao meio termo e o meio termo aos contrários” (*EN II 8 1108 b 15*). Em seguida propõe:

Cada extremo repele o meio termo em direção ao outro; o covarde chama o corajoso de temerário, ao passo que o temerário o chama de covarde, e analogamente nos outros casos. Assim opostos uns aos outros, ocorre entre os extremos mais contrariedade entre si do que com o meio termo (*EN II 8 1108 b 20- 30*).

Sem sombra de dúvida, este seria outro ponto considerado por Kant como sendo inadequado para determinar a virtude em detrimento do vício. Tomando como exemplo a “boa administração”, Kant nos informa o seguinte:

Digamos que a boa administração consiste na mediania entre dois vícios, a prodigalidade e a avareza: como uma virtude, não pode ser representada como tendo surgido seja de uma gradual redução da prodigalidade (através da poupança) seja de um aumento de gasto por parte do avarento – como se esses dois vícios, se movendo em direções opostas, se encontrassem na boa administração. Diferente disso, cada um deles possui sua própria máxima distintiva, que necessariamente contradiz a máxima do outro. (KANT, 2003, p. 247).

Mais uma vez constatamos que este crítico da ética aristotélica toma uma porção incompleta e decerto precária, porém não inútil, da relação entre a virtude e o vício, na medida em que o que Aristóteles tem de fato a dizer a respeito do assunto não se reduz apenas ao estabelecimento destes pontos impróprios aos olhos de Kant. Percebemos como a reflexão de Aristóteles se torna cada vez mais cogente ao compreendemos a importância de algumas condições necessárias para a manifestação da virtude como o hábito, a deliberação, e a escolha deliberada diante das situações, em contraste com uma certa ideia de vontade.

Antes de prosseguir, devemos mostrar como Aristóteles elucida a questão da aparente similitude entre a virtude e vício. Para o filósofo existem duas causas: A primeira proveniente da própria coisa e a segunda de nós mesmos²⁶. Isso não significa, porém, que com esta breve explicação tenha como propósito operar uma distinção completa, embora tenha afirmado: “O meio termo mostra certa semelhança com alguns contrários” (*EN II 8 1108 b 30- 35*).

26. *EN II 8 1109 a5- 15*.

Neste caso, o meio termo se assemelha em alguns casos à falta, em outros, ao excesso. Considerado assim, o meio termo relativo a medos e arrojos seria mais parecido com a temeridade, no caso, a coragem, do que com a covardia; em se tratando dos prazeres, seria mais parecido com a insensibilidade, no caso da temperança, do que com a intemperança²⁷. O que parece estar sendo posto em relevo aqui é talvez a impossibilidade do estabelecimento de um padrão para atingir o meio-termo de modo inequívoco como distando simetricamente dos extremos. Aristóteles, não obstante, procura mostrar que o meio termo não é uma média. A coragem, assim, sempre tenderá a ser confundida com a temeridade, mais do que com a covardia. Segundo o filósofo, devemos opor ao meio termo o extremo contrário com o qual este menos se assemelha e isto se refere à “coisa”. Por outro lado, dado que a temeridade se parece mais com a coragem, seu oposto, a covardia, será mais contrária à virtude. Por isso, para evitar o vício, o filósofo recomenda que puxemos a nós mesmos na direção contrária àquela para qual somos mais naturalmente inclinados²⁸. O que se encontra é não uma definição universal do que é o vício, mas antes um certo interesse em nos situar no meio termo. A exemplo da temperança, segundo Aristóteles, como somos mais lançados ao prazer e propensos à intemperança, a insensibilidade é que deverá estar mais próxima da virtude. Isto parece suficiente para mostrar que não se deve tomar estas palavras de Aristóteles como tendo por objetivo último propor a distinção entre a virtude e o vício. O que nos leva a constatar – dada esta imprevisibilidade do mundo sublunar- que essa dimensão de semelhança que não pode ser desfeita. Surge a questão: como, então, esta diferenciação se realiza na ética aristotélica?

Para responder a esta questão, devemos introduzir nesta discussão os atos voluntários e posteriormente a escolha deliberada. Para Aristóteles nenhum ato que não seja voluntário (*hekusion*) poderá ser alvo de censura ou de louvor, respectivamente aptos no recebimento de honrarias ou de aplicação de punições. E a despeito dos problemas envolvidos no caso de apontarmos o que de fato leva alguém a tomar uma certa atitude em detrimento de outras, na ocasião onde as ações são praticadas, as ações voluntárias são aquelas cuja causa se encontra internamente ao agente, e para as quais este contribui plenamente e sem qualquer forma de coação externa.

Desta maneira, conduzindo a discussão ao âmbito das ações voluntárias, o filósofo realça a questão da responsabilidade moral, pois apenas estas poderão ser, de fato, moralmente atribuídas ao agente. Sendo assim, tanto o virtuoso quanto o perverso agirão voluntariamente.

27. EN II 8 1109 a5.

28- EN II 9 1109 b5.

Ademais, a inserção da voluntariedade da ação nos permite constatar que tais atos ocorrerão com pleno conhecimento e consciência das situações específicas, o que torna o agente livre e passível de ser responsabilizado pelos próprios atos.

Aristóteles, ao tratar do vício, fala deste como voluntário e isso pelo fato de ser pertinente na diferença entre a virtude e o vício que somente as ações voluntárias são responsáveis pela constituição do caráter a ser louvado ou censurado e que somente estas ações engendram disposições correspondentes. Por outro lado, o filósofo observa que: “as ações e disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, somos senhores das nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro lado somos senhores do início das disposições” (*EN* III 8 1114 b 30), pois ser ou não mau está apenas em nosso poder.

Para Zingano a disposição não tem como referência algo efêmero, assim, a origem da ação virtuosa remete à consciência do agente no processo de tomada de certas decisões:

Aristóteles mostrou igualmente que as disposições introduzem uma fixidez psicológica tal que influi no modo como aparecem os fins e, qualquer que seja sua consequência para a ação moral, pelo menos de sua criação somos responsáveis, mediante a decisão sobre os meios para realizar uma ação (ZINGANO, 2008, p. 209)

É necessário mostrar neste ponto como e por que somente a escolha deliberada é determinante para caracterizar a virtude, em razão de se relacionar diretamente com os meios. Aristóteles assim introduz a referida temática:

Tendo sido definidos o voluntário e o involuntário, segue-se o exame da escolha deliberada, pois parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem. Então, a escolha deliberada, por um lado, é manifestamente voluntária; por outro não é o mesmo que o voluntário, porquanto o voluntário é mais abrangente, pois crianças e os outros animais compartilham do voluntário, mas não da escolha deliberada (*EN* III 4 1111 b5-10)

Um aspecto importante nesta discussão da virtude moral determinada pela escolha deliberada pode ser visto na origem da própria formação do ambiente dentro do qual florescerão os indivíduos, na medida em que a cidade não se configura como um resultado aleatório, nem tampouco independentemente de sérias decisões, pois mediante a escolha: “temos a possibilidade de alcançar coletivamente a vida boa, e a [própria] *pólis* se mostra a partir desta perspectiva, como produto da escolha de um modo de vida racional” (TIERNO, 2008, P. 164).

A escolha (*proáiresis*) pressupõe uma prévia deliberação (*boulêsis*), neste sentido, não excede os limites do que somos capazes de realizar pela ação e tem como meta uma projeção para o futuro. Segundo o filósofo, a escolha deliberada não deve ser confundida com: o apetite, o impulso, o querer, e muito menos com a opinião. Ao afirmar que a escolha deliberada não se identifica com o apetite e com o impulso, o filósofo parece querer especificar que o virtuoso não age ao sabor dos instintos e irrefletidamente, tal como um animal irracional ou como o indivíduo cuja fraqueza de vontade seja o seu demérito, como o *acrático*. Este, por certo, além de levar uma vida qualquer, talvez não suporte ouvir o virtuoso nem por um momento, pois “para tais pessoas o conhecimento não é proveitoso, tal como acontece com as pessoas incontinentes; mas para quem deseja e age segundo a razão o conhecimento de tais assuntos e altamente proveitoso”²⁹. Seguindo, a escolha deliberada também não pode ser o querer, pois este, segundo o filósofo, pode se dirigir a “objetos impossíveis”, como a imortalidade, e as coisas que poderão ser realizadas por ações alheias. Aristóteles declara que a escolha deliberada concerne aos meios que conduzem a um determinado fim, e, portanto, diz respeito àquelas coisas das quais somos efetivamente capazes³⁰.

A escolha deliberada como mais própria à virtude aparece em sua força quando Aristóteles, ao tratar de sua diferença com a opinião, observa que enquanto esta diz respeito ao verdadeiro e ao falso, a escolha deliberada, além de não poder versar sobre obras ilimitadas, ou seja, que extrapolam nosso poder de agir, se divide em boa ou má. Além disso, Aristóteles pontua que na incontinência (*akrasia*) ocorre uma “falha” na execução do que foi deliberado e desta forma, a incontinência não se harmoniza de modo algum com a escolha deliberada. Por outro lado, o concupiscente ou o perverso, de acordo com o filósofo: “não se arrepende e se mantém firme à sua escolha (...) [por isso] estes são ‘incuráveis’, a deficiência moral é um mal crônico, como se a perversidade estivesse “ocultada” (*kakía lantháneí*) (EN VII 8 1150 b 35) no agente. Este resultado sugere, paradoxalmente, que a deliberação e a posterior decisão acerca dos meios não são propriedades exclusivas do virtuoso, embora o filósofo destaque outras formas de evidenciar esta distinção, como a inserção da noção de “boa deliberação” relacionada ao prudente. Entretanto, se o *acrático* é levado ao excesso quanto aos prazeres e opostamente à reta razão, e isto em si não constitui deficiência moral, sendo esta segundo a escolha, abre-se o problema de saber se a deficiência, que é por “convicção”, é ou não contrária a reta razão.

29. EN I 1095 a 10.

30. EN III 4 1111 b 25- 30.

Parece que o modo pelo qual o perverso delibera mal se deve a essa sua “convicção” e consequentemente a uma não abertura à persuasão. Ora, por que motivos deliberar (este possa pensar), e com mais razão, bem deliberar, se um certo “conhecimento” a realizar já lhe está dado de antemão? Contudo, o virtuoso tende a discernir com mais clareza acerca do seu modo de agir, e além disso, não chamamos alguém de bom ou de mau senão em função do seu caráter:

(...)nem no caso da ética, nem no caso da matemática a razão nos ensina o ponto de partida; é a excelência moral, seja ela natural ou produzida pelo hábito, que ensina a opinar corretamente acerca do ponto de partida na esfera moral. Então, o homem que se enquadra nestas condições é ‘virtuoso’ e o seu contrário é o concupiscente. (EN VII 8 1151 a 15)

Com efeito, destas observações, o filósofo salienta que, “É por escolher deliberadamente [obter e evitar] coisas boas ou más, que somos de uma certa qualidade [moral] (...) e a ‘escolha deliberada se coaduna, em todo caso, ao que é virtuosamente adequado’, quando escolhemos após deliberar aquelas coisas que [graças a nossa formação moral] sabemos serem boas” (EN III 4 1112 a 1- 5).

Poderíamos extrair destes pontos que a formação moral incide no modo de atualização do intelecto prático, este, por sua vez, uma vez assegurado, irá guiar o agente mediante os melhores meios a atingir o meio termo nas ações, e isto é o que parece significar ter ou formar os desejos à luz da razão, este desejo é formado pela constatação de que a ação realiza um dos fins endossados por nossa concepção racional do bem viver, e esse desejo mais específico(...) é o que Aristóteles chama de *proáiresis* (BURNYEAT, 2010, p. 174). É neste sentido que a correta compreensão da função da escolha deliberada desfaz qualquer impressão de simetria entre a virtude e o vício. De acordo com Hobuss (2006, p.65) “A virtude moral é indissociável da escolha deliberada, pressupondo uma mediedade relativa a nós”.

3.2. O sentido da mediedade relativa a nós: o caráter circunstancial da ação

Além da escolha deliberada como característica distintiva da virtude moral e que esclarece o contraste desta em relação ao vício, o filósofo recorre a outra expressão que certamente pode ser qualificada como tendo por objetivo delinear todo teor de sua concepção ética: a mediedade relativa a nós (*pròs hêmas*).

O agente virtuoso seria o mais capaz de visar em cada circunstância o que é bom e moralmente relevante, mas esse “ver”, na verdade, estaria muito mais próximo de tomar uma

atitude concreta e de uma clareza quanto a prontidão para o agir, do que de um “saber” opaco, e isso em consequência de sua disposição moral. Neste raciocínio, a escolha de como irá agir não brota, na ótica de Aristóteles, de um cálculo aritmético, talvez pelo fato de reconhecer a amplitude do horizonte das possibilidades das realizações humanas em termos não da apreensão do conhecimento em si dos fatos, ou das medidas exatas resultantes do emprego sistemático das técnicas disponíveis, mas de uma espécie de “preferência racional” dos meios corretos dentre as inúmeras opções. Aristóteles, então, ratifica que o terreno da ética envolve a questão da singularidade da ação havendo neste domínio um certo grau de imprecisão, o que não implica que esta forma de inexatidão lhe torne inferior ao campo da matemática. João Hobuss por sua vez, abordando esta indeterminação no campo moral declara que:

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 (...) e sua indeterminação, 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*), (HOBUSS 2006, p. 11).

Surge a questão de saber qual a relação estabelecida entre o “relativo a nós” e as ocasiões oportunas (*tá pròs tòn kairòn*) para a virtude. Em primeiro lugar, o filósofo propõe sobre a primeira expressão uma distinção entre o “meio termo em relação à coisa” e o “meio termo relativo a nós”. Na referida passagem ele observa que:

De tudo que é contínuo e divisível é possível tirar uma parte maior, menor ou igual, e isto tanto em termos da coisa em si quanto **em relação a nós**; e o igual é um meio termo entre o excesso e a falta. Por "meio termo" quero significar aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos e que é único e o mesmo em relação a todos os homens; por "meio termo **em relação a nós**" quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo, considerado em relação ao objeto, pois este meio termo excede e é excedido por uma quantidade igual; este é o meio termo de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio termo **em relação a nós** não deve ser considerado de maneira idêntica; se dez minas de alimento são demais para uma pessoa ingerir e duas minas são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para a pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon, e demais para um principiante em exercícios atléticos (...). Sendo assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio termo- o meio termo não em relação ao próprio objeto, mas **em relação a nós**. (EN II 6 1106 a 25- 1106 b 5- Tradução de Mário da G. Kury).

Será desta extensa passagem da *Ética a Nicômaco*, que buscaremos extrair o sentido da expressão: em relação a nós. Vejamos; quando Aristóteles define a virtude moral como uma disposição, demonstra que a excelência proporcionará boas condições à coisa a qual ela dá excelência e esta será responsável por garantir à mesma coisa sua boa atuação. O filósofo, neste sentido, parece estender tal ideia para o campo das coisas humanas, afirmando que: “Logo, se isso é verdade em todos os casos, a excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função”³¹. Ao abarcar o homem nesta extensão, sugere a necessidade do contexto propício para que a virtude possa se exprimir como tal pelo agente virtuoso, da mesma forma que a virtude do olho, só em determinadas circunstâncias possibilitará a devida acuidade visual e com base em seu exemplo, da mesma forma que a virtude do cavalo fará com que este corra bem e sustente o ataque do inimigo. Se é assim, o exame do papel da circunstância (*kairós*) será fundamental para a compreensão da referida expressão. Devemos analisar o que o filósofo percebe sobre este caso. Em um primeiro momento, constata-se que quando se trata de uma medida em relação a objetos inanimados, em havendo um padrão de medida ninguém será levado a divergir, seja a respeito das distâncias mensuráveis seja sobre medidas de peso para secos ou para líquidos, bastando para isso que possamos “olhar” mediante a uma certa convenção e estabelecer regras que, neste caso, até que sejam alteradas, permaneçam fixas. Então, em se tratando de todas as coisas divisíveis das quais podemos tirar uma porção maior, menor ou igual, estas “serão iguais e as mesmas para todos os homens”. Igualmente, o meio termo assim considerado, segundo o filósofo, será “único e o mesmo para todos os homens” (1106 a 30), como por exemplo os princípios da geometria.

Por outro lado, o meio termo relativo a nós, ao mesmo tempo que prescinde dos excessos, para mais ou para menos, de acordo com Aristóteles, “não é único e nem o mesmo para todos” (1106 a 32).

O meio termo, nesta acepção, parece depender muito mais das condições empíricas e práticas do que do acesso intelectualista a um padrão imutável ou às Formas dialeticamente acessíveis, que supostamente forneceria um critério para a correção das imperfeições humanas no âmbito prático. Aristóteles, embora chame atenção para este caráter circunstancial da ação, isto é, o da irreducibilidade dos fatos a um conjunto regras exatas e gerais – o que talvez para alguns poderia resolver certos impasses- não propõe um relativismo ético, mas um tipo de particularismo moral.

31. EN II 6 1106 a 20.

Neste particularismo, o que está em jogo é, na verdade, a diferença das escolhas feitas por diferentes pessoas, suas respectivas disposições diante das mesmas ocasiões e a importância da influência do tempo, no qual estamos irremediavelmente lançados.

Por isso, o meio termo relativo a nós tem como referência não nosso caráter, ou o meio termo enquanto seres humanos, mas sim uma mediedade referente a tarefa indispensável da deliberação em vista da oportunidade da ação correta, no decorrer do tempo e do espaço sujeitos a mudanças, por vezes abruptas e que, portanto, exigem um alto grau de percepção. Por isso, ao falar dos casos particulares reconhece a dificuldade de se determinar o que, como e porque fazer algo, o que nos mostra uma certa margem de erro devido a nossa incapacidade de eliminar, isto é, de lidar totalmente com o acaso, embora não sejam censurados os que se desviam um pouco do meio termo, mas sim aqueles cuja deficiência moral os tornam: “pessoas que se desviam consideravelmente, pois estas não passarão despercebidas” (EN II 9 1109 b 20). Aristóteles chama atenção neste ponto para o papel da percepção em torno dos fatos indeterminados, os quais não são fáceis de determinar pela razão, assim: “tais coisas dependem das circunstâncias específicas, e a decisão depende da percepção” (Ibidem, II 9).

Tal atributo não sendo disponível aos animais, coloca o homem diante de sua própria finitude. Os deuses, sob outra perspectiva, não serão, assim, virtuosos, pois se encontram de certo modo, desvencilhados desta forma de existência cuja ciência socrática buscara desvendar. O meio termo, tomado neste sentido, nos permite realçar uma leitura qualitativa da *Ética a Nicômaco*, segundo a qual, o agente virtuoso, visando o momento mais favorável para agir, realiza uma espécie de investigação circunstancial, matéria que é sempre variável. E como iremos ver, enquanto o conhecimento científico não se dirige ao que não é por necessidade, deve haver uma disposição capaz de lidar com os estes fenômenos.

Antes de discutir este ponto, devemos recordar que a mediedade relativa a nós envolve uma ação no mundo cuja marca é a contingência, necessitando, por isso, de algo que venha determinar esse meio termo, o filósofo afirma: “por isso é árduo ser bom, pois é árduo determinar o meio termo [relativo a nós] em cada situação, por exemplo, determinar o meio de um círculo não é para qualquer um, mas para quem sabe (...)”³². Aristóteles parece sugerir, ao reconhecer a dificuldade de se alcançar o meio termo, a necessidade do hábito, ou seja, de uma aprendizagem ao longo da vida pela qual alguém possa devidamente ser chamado de experiente, daí a ideia dos anciãos como os mais hábeis para deliberar sobre o futuro da comunidade.

32. EN II 9 1109 a 25.

Noutro sentido, se a determinação do centro do círculo é para quem sabe, consoante ao meio termo relativo a nós, este deverá ser alcançado mediante a ação realizada num certo contexto, deste modo: “muitas vezes, não é a quantidade extraordinária o problema, mas a qualidade do que fazemos ou sentimos, temer coisas erradas, se enfurecer por razões fúteis ou gastar dinheiro em ocasiões inapropriadas” (Rapp, 2010, p. 429). Como, então, Aristóteles esclarece o modo certo de lidar com esta contingência, considerando também que, tanto o virtuoso quanto o vicioso tomam decisões, deliberam e escolhem como irão agir?

Para apresentar uma resposta provisória para esta questão, devemos investigar a qual instância pertence essa tarefa de “delimitação”, o que nos remete diretamente para o exame das virtudes *dianoéticas*.

3.3. A delimitação do prudente quanto ao bem agir- a virtude racional

Tendo estabelecido a importância da escolha deliberada na determinação da virtude moral e na sequência investigado o sentido da mediedade relativa a nós, devemos demonstrar a relação substancial existente entre as virtudes éticas e as virtudes racionais. Somos então desafiados a explorar a afirmação do filósofo de que o meio termo nas ações será determinado pelo prudente.

Ao investigar a passagem da *Ética a Nicômaco* concernente a esta questão, observamos que na verdade trata-se de uma outra formulação, qual seja: o que significa a mediedade ser e estar em conformidade com a razão e como, segundo Aristóteles, se dá esta relação? Seria uma relação necessária ou contingente?

De todo modo, em harmonia com o teor da parte antecedente deste nosso trabalho podemos dizer que a virtude da prudência é a virtude da “boa deliberação” que por excelência corresponde ao domínio das ações no tocante as circunstâncias caso a caso, em plena conexão com a determinação da mediedade. Por isso, segue-se que:

Agir de acordo com a [isto é, razão visando a] mediedade significa a plena posse da razão no âmbito prático no sentido em que, após ter tomado em conta as circunstâncias nas quais a ação deve ser realizada, é necessário escolher os meios adequados para efetuar-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 moral, qual seja, a mediedade, que se encerra toda a chave interpretativa da moral de Aristóteles (HOBUSS 2014, p.53).

Neste sentido, o meio termo deverá ser considerado em sua íntima relação com o exercício da virtude racional da prudência³³ desenvolvida por Aristóteles no livro sexto da *Ética a Nicômaco*. Como ponto de partida, afirma ser “(...) o meio termo, conforme a reta razão” (EN VI 1 1138 b 20). Para elucidar o sentido desta sua afirmação, recorre a uma analogia que parece aludir a figura de um arqueiro que ao retesar o seu arco visando atingir um certo alvo, vale-se da sua perspectiva racional para estabelecer a devida intensidade de sua ação. Podemos, contudo, levantar algumas questões a respeito deste ponto.

Como esta analogia apresentada pelo filósofo nos ajuda a compreender o que uma pessoa deverá exatamente fazer para levar a bom termo uma ação no escopo de uma situação particular? Orientar alguém para agir de acordo com a razão pode parecer a princípio um bom conselho, parece indicar que estamos contribuindo de um modo suficiente para uma ação fundada em algo verdadeiro, para que ela não dê vazão às emoções, ao desejo ou mesmo aos prazeres. Para Aristóteles, no entanto, de alguma forma, a clareza em si de algumas afirmações ou o mero conhecimento de alguma verdade não contribui para tornar uma pessoa mais sábia em termos práticos, talvez pelo fato de um jovem ser capaz de se tornar conhecedor de certas verdades oriundas de alguma “ciência”, por exemplo, mas nem por isso ser considerado dotado de discernimento para agir de forma sábia, e assim:

Uma pessoa que apenas conhece esta verdade não é mais sábia por isto - por exemplo, ela não sabe que remédios deve aplicar ao nosso corpo somente porque lhe disseram que usasse tudo que a ciência médica ou seus conhecedores prescrevem. Por isto, é necessário, a respeito das disposições da alma que não somente esta afirmação tenha sido feita, mas também que se determine o que é a reta razão e qual é o padrão que a determina (EN VI 1 1138 b 30).

Saber como agir significa, então, dispor de uma forma de conhecimento que envolve cada ação em particular e isso requer um grau não ínfimo de experiência, pelo fato de ser tal pessoa a mais capaz de deliberar bem acerca do que, de como, com quem, quando e por que fazer algo. O filósofo, após reconhecer a necessidade de examinar a faculdade racional, cuja melhor disposição corresponde a excelência desta parte da alma e que envolve as coisas passíveis de variação, passa a mostrar que dos meios que “comandam” a ação refletida:

33. Kury (1985, p. 115) não traduz deste modo devido a sua carga semântica na língua portuguesa, mas como “discernimento”. Tanto Crisp (2000, p. 105) como David Ross (1999, p. 93) optaram por “practical wisdom” (sabedoria prática). De acordo com Angioni (2011, 304), as referidas traduções trariam cada qual seu “inconveniente”, por isso emprega o termo “sensatez”. Seguindo a tradução bilíngue de Rackham (1999, p.383), traduziremos o termo *phrónesis* por “prudência” neste trabalho.

A busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do pensamento; por isso, já que a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha, e a escolha é o desejo deliberado, segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto e este deve buscar exatamente o que aquela determina. Este tipo de pensamento e de percepção é de natureza prática (EN VI 2 1139 a 25).

A reta razão será então responsável pelo “alcance” da verdade no domínio prático e o indivíduo assim considerado terá o seu desejo orientado no sentido da consecução do bem. Desta forma, enquanto a mediedade tem como pressuposto o bom estado da parte irracional da alma englobando assim o seu elemento desiderativo, Aristóteles vincula as virtudes éticas e racionais ao estabelecer que: “o bom funcionamento da inteligência prática é a percepção da verdade conforme ao desejo correto” (1139 a 30). Será no indivíduo prudente, ou melhor, em todas as suas escolhas acertadas que poderemos vislumbrar a perfeita combinação entre as virtudes do caráter e do intelecto e isso pelo fato ser como uma espécie de aferidor da virtude e do que é bom. Suas escolhas são fruto da conexão plena entre a razão, cujo papel, em termos práticos, é a verdade, e uma boa disposição moral que “põe” os fins. Para Angioni (2011, p. 313) “O prudente alcança a ‘verdade prática’ porque sua correta avaliação dos fatores relevantes em cada circunstância singular o leva a realizar, em última instância, exatamente aquilo que era desejado no propósito”. A partir deste registro, somos conduzidos a tentar compreender melhor a questão da prudência enquanto uma disposição graças a qual somos capazes de alcançar a verdade prática, e neste desenvolvimento, mostrar sua inseparabilidade da virtude moral.

Vejamos como Aristóteles insere esta temática em sua obra ética. Segundo o filósofo, a alma teria um tipo de capacidade para alcançar a verdade em diferentes domínios ou áreas listadas como: arte (*techne*), conhecimento científico (*episteme*), prudência (*phrónesis*), sabedoria (*sophia*) e inteligência (*nôus*). A prudência se diferencia do conhecimento científico pelo fato deste tipo de conhecimento envolver coisas não sujeitas a variações, mas que existem necessariamente e que, portanto, podem ser aprendidas por via da demonstração. A arte, por sua vez, envolve as coisas sujeitas à variação, porém, corresponde ao “fazer”, isto é, a uma ação em função da produção de algo, que não tem um fim em si mesma, por isso diz o filósofo que: “Entre as coisas variáveis, estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois, ‘fazer’ e ‘agir’ são coisas diferentes” (EN VI 4 1140 a 1-5). Neste caso, a arte envolveria também um método verdadeiro de se raciocinar sobre a possível “criação” ou não de algo, cuja origem da produção estará em quem produz e não no objeto. Entretanto, o filósofo salienta que na “aparência” da arte, há também um modo errado de raciocínio “um método falso de raciocinar”.

A prudência, segundo Aristóteles, se relaciona com a ação e não com a criação, tomada nesta acepção. Não sendo arte nem conhecimento científico, o que é então a prudência? Aristóteles, para não sugerir que talvez possa haver uma prudência em si, desvincilhada e separada da realidade empírica da *pólis*, como resposta para esta questão nos convida a voltar o nosso olhar para o mundo real, para as pessoas dotadas de tal disposição, ele informa que:

Chegaremos a sua definição se considerarmos quais são as pessoas dotadas desta forma de excelência (...); serão as pessoas capazes de deliberar acerca do que é bom e conveniente para si mesmas, não em relação a um aspecto particular, e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral (...), [pois] ela calcula bem com vistas a algum objetivo bom” (EN VI 5 1140 a 25 -30).

Há, contudo, algo que devemos compreender melhor seguindo estas linhas do filósofo, sobre a relação entre a virtude racional da prudência e as virtudes morais. Aristóteles, na mesma sequência textual na qual afirma que a: “Prudência é uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às coisas relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos”³⁴, busca demonstrar esta relação com base na própria estrutura linguística da palavra que traduzimos como “temperança” (*sophrosyne*) cujo significado é “preservar a sabedoria” (*sózousan tèn phrónesin*) (EN VI 5 1140 b 13). Neste sentido, é como se a virtude moral da temperança fosse responsável por “manter ou preservar o discernimento”, quer dizer, a prudência. De outro modo, afirma Aristóteles, nossas convicções quanto ao modo certo de agir e a obtenção da felicidade poderão ser pervertidas:

O que a temperança preserva é a nossa convicção quanto ao nosso bem, pois o prazer e o sofrimento, na verdade, não destroem todas as convicções -eles não destroem a convicção no sentido de que o triângulo tem ou não tem seus ângulos iguais aos de dois ângulos retos, mas somente as convicções acerca de atos a praticar (EN VI 5 1140 b 10-15).

Isso indica uma certa reciprocidade entre as virtudes do caráter e as virtudes do intelecto que irão determinar o sentido da escolha que iremos, ou melhor, que o virtuoso irá tomar. No entanto, adiamos para última parte a resposta para qual “convicção” é “destruída” pelo prazer e o sofrimento. De acordo com Aristóteles devemos atentar para o fato de que:

34. EN VI 5 1140 b5.

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isto que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral (*EN VI 2 1139 a 30 -35*).

Vemos que a virtude moral tem seu papel relacionado com os fins e que à prudência caberá o estabelecimento dos melhores meios para atingir este fim, e que nesta conexão, esta, embora seja insuficiente sem aquela, sobressai nesta relação pois: “A prudência emite ditames, já que as ações que devemos ou não praticar são sua finalidade” (*EN VI 10 1143 a 10*). De que modo então a prudência “dá comandos” na determinação da mediedade?

De fato, para Aristóteles, neste importante passo, uma pessoa dotada de discernimento, no sentido de ser prudente, será boa, isto é, de bom caráter e capaz não somente de saber como deve agir, mas também de querer agir como se deve. O filósofo define a prudência mostrando o que ela não é, desfazendo possíveis mal-entendidos. Com o talento, por exemplo, ele explica que as pessoas incontinentes podem ser talentosas e que não sendo capazes de agir realmente como devem, devido a sua deficiência moral, talento e prudência não são a mesma coisa.

O bem agir, portanto, pressupõe a boa deliberação cuja atividade é própria do prudente, constituído por uma disposição moral excelente e assim, apto para a felicidade de si próprio e dos seus pares. Desta forma, consideramos que o filósofo, ao procurar dizer o que a virtude é, na intenção de obter uma concepção mais clara do que é a felicidade, pontua que o seu contrário, o vício, não deixa de ser uma disposição voluntária e que o vicioso, além disso, escolhe após deliberar. Isso parece um empecilho para que possamos estabelecer uma fronteira nítida entre estas disposições, e isso parece exigir um critério de distinção mais preciso.

Indicamos algumas propostas para esta questão. Sabemos que o filósofo, ao afirmar que a virtude é uma mediedade, acrescenta que esta se encontra entre dois vícios extremos e opostos entre si. Poderíamos então classificar o vício, ou deficiência moral, como sendo estes extremos contrários como a covardia ou a temeridade, ou mesmo a insensibilidade ou a intemperança, porém, com este expediente, traríamos de volta o problema da leitura quantitativa, que considera o meio termo apenas no esquema de excesso, falta e ponto médio, nos quais o erro estaria em função desta representação em termos da quantidade e intensidade de ações e emoções. Mas teríamos que aplicar este esboço igualmente à virtude, e como havíamos indicado, isso não se segue. Outro argumento, seria no sentido de evidenciar que o vicioso ou o perverso, estaria comprometido por um impulso desiderativo que o impede de ouvir a razão, agindo com base num impulso “cego”. Mas como Aristóteles havia advertido, o que nos causa uma certa surpresa: “as pessoas incontinentes e más, poderão, graças aos seus cálculos, atingir

os objetivos que se propõem, [mas embora] tenham deliberado ‘corretamente’ tenham trazido um grande mal sobre si mesmas” (EN VI 9 1142 b 20).

Se não nascemos naturalmente virtuosos, nem tampouco viciosos, somos, porém, naturalmente dotados e providos da razão, sendo esta a “potência dos contrários”³⁵, o filósofo parece destacar aqui um mau uso desta capacidade quando se delibera “corretamente” em vista de um fim ruim, ou na escolha dos piores meios para um objetivo, que talvez uma boa pessoa teria como meta, como a disputa numa eleição para um cargo na política. Duas pessoas visam o mesmo objetivo, mas os meios de atingi-lo podem ser bons ou ruins. Uma outra alternativa possível para lidar com esta dificuldade seria por intermédio do silogismo prático, no qual a premissa maior relaciona-se com os fins da ação. Ora, como estes dependem da formação moral do indivíduo, e neste caso, e esta formação envolve a parte irracional da alma em bom estado, relacionada com prazer e dor e com ações e emoções, sendo aqui o lugar do meio termo; ao mostrar que a mediedade é delimitada pelo prudente, Aristóteles poderia estar querendo indicar que, no caso do perverso, sua deficiência moral compromete consideravelmente sua capacidade de “por” os fins moralmente bons, agindo de acordo com uma certa ignorância, não das circunstâncias, mas na escolha deliberada.

Sendo assim, o filósofo acrescenta um diferencial ao prudente, em contraste com o vicioso, que é a excelência na deliberação, a boa deliberação (*euboulía*) acerca dos meios em direção aos fins postos, graças a sua qualidade de caráter: “Chegamos à conclusão de que deliberar bem é bom, porque esta espécie de correção na deliberação é a excelência na deliberação, ou seja, a deliberação que tende a chegar ao que é bom” (EN VI 9 1142 b 23).

O vicioso, diferente do prudente, atinge certas metas, mas o faz por meio do que o filósofo denomina de silogismo falso (*pseudei silligismo*), no qual a falsidade reside no termo médio (*allá pseudê tòn meson*). Esquemáticamente, assim como no silogismo enquanto tal deve haver uma “ligação” ou conexão entre as premissas, e em termos práticos a conclusão será uma ação a ser realizada, embora o virtuoso e o vicioso façam escolhas e deliberem, estes processos são engendrados a partir de suas respectivas disposições morais e racionais, e deste modo, afirma o filósofo: “as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação [relação] de pensamento e caráter” (EN VI 2 1139 a 33).

35. “Assim, por certo, a virtude está m nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, está também o sim (...), se está em nosso poder fazer coisas belas e desonrosas, e similarmente o não fazer, e se isto é sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, sermos equitáveis e sermos maus (EN III 7 1113 b 10).

No vicioso, o que ocorre em geral é uma destruição de suas convicções a respeito dos atos a praticar, posto que seu desejo não é, como no prudente, conforme ou de acordo com a reta razão, e como a ação é movida pelo desejo, isto é, a ação é uma escolha desiderativa ou desejo raciocinativo que estabelece a finalidade a ser alcançada mediante a percepção dos meios, a verdade no domínio prático se vela ao perverso, ao passo que se revela ao prudente. Para Aristóteles isso acontece, “porque a função das partes intelectuais da alma é a verdade, consequentemente suas respectivas formas de excelência moral são as melhores disposições que as capacitam a chegar a verdade” (*EN* VI 2 1139 b 10). A virtude racional, portanto, pressupõe a posse da virtude moral, e esta deve ser conforme a parte da alma cujo desígnio é a percepção do que é verdadeiro no momento da ação. Neste caso, a boa deliberação, própria do prudente, terá em vista um fim bom e igualmente a escolha dos melhores meios para realizá-lo.

O recurso ao artifício da lógica do *Organôn*, não tem como pretensão solucionar exaustivamente estes impasses, mas somente propor um modo de tratar a relação entre as partes da alma e a ação resultante, boa ou má, com a relação semelhante do silogismo prático composto de uma premissa universal (finalidade), outra particular (o meio) e o termo médio (que em regra não deve aparecer na conclusão), e a concussão (que contém a ação a ser realizada, mas que no perverso contém um termo médio falso) que se segue. Podemos perceber a necessidade de um estudo mais detido em torno destes problemas, e por isso buscamos aqui identificar algumas destas possibilidades.

Conclusão

Este trabalho é o resultado da leitura da *Ética a Nicômaco* a partir do conceito de mediania mostrando sua relevância na estrutura desta obra. A partir desta sustentação, percebemos a necessidade de lidar com algumas críticas dirigidas a esta noção, o que nos levou a considerar a relação entre o meio termo e os outros conceitos presentes na definição dada por Aristóteles. Desta forma, buscamos demonstrar que esta conexão é útil para lidar com uma certa dificuldade que surge na diferenciação entre a virtude e o vício, devido alguns aspectos correlativos a estas duas noções. Por fim, com base no esboço do papel das virtudes morais vinculadas com as virtudes racionais, apresentamos algumas possíveis respostas no intuito de tentar compreender o que está envolvido no problema desta diferenciação. Estes pontos foram apresentados de uma forma provisória, encaminhando-nos para uma pesquisa mais aprofundada em torno destas questões apresentadas.

Referências

ANGIONI, L. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco* VI. Dissertatio, n.33, p. 303- 345, 2011.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Suma Teológica*. <http://permanencia.org.br/drupal/>. Acesso em 15.11.2017, às 22:33.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora de Brasília, 1985.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tradução de D. Ross, Oxford University Press, London, 1998.

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated and Edited by Roger Crisp. Cambridge University Press 2004.

_____. *The Nicomachean Ethics*. Tradução: H. Rackham. London: Harvard University Press, 1999.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Tradução de Marta Sensigre Vidal. Madri: Cátedra, 1999.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Trad: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: *Sobre a Ética Nicomachea de Aristóteles*. Organizador: Marcos A. Zingano, 2010, p. 155- 180.

CURZER, H. J. *A defense of Aristotle' doctrine that virtue is a mean*. Ancient Philosophy, 16, 1996, p. 129- 138.

FERNANDES, Elaine de Carvalho. *Sobre a Importância da escolha na Ética a Nicômaco*. Unesp, Marília, 2013.

FEUDAHAUS, Charles. *Kant e a ética das virtudes contemporânea*. Dissertatio. N°42, p. 211- 230, 2015.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo, WMF Martin Fontes, 2007.

HOBUSS, J. *Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância*. *Ethic@ Florianópolis*, V.3, N.1. pp. 47-60, 2004.

_____. *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

_____. *Sobre o Significado da Doutrina da Mediedade em Aristóteles*. *Journal of Ancient Philosophy* Vol. II, 2008.

_____. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: UFPEL, 2009.

HURSTHOUSE, R. *A Doutrina Central da Mediedade*. In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Org.: Richard Kraut. Tradução: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

IRWIN, T. H. *A Ética como uma ciência inexata: As ambições de Aristóteles para uma teoria moral*. *Analytica*. Tradução: Silvia Altmann. V. 1 n° 3, 1996.

JAEGER, Werner. *Aristoteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Versión española de José Gaos. México: Fondo de Cultura Economica, 1923.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução e Notas, Edson Bini. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2003.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Trad: Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001.

MORAES, F. J. D. *O belo e a virtude da coragem no livro III da Ética a Nicômaco de Aristóteles*. In: Izabela Bocayuva e Maria Inês Anachoreta. (Org.) *O Belo na Antiguidade grega*. Rio de Janeiro: Nau, 2016, p. 163- 176.

Sampaio Dória. – Ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2005.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, E. M. de. *A prudência na Suma Teológica de Tomás de Aquino*. *Kínesis*, v.7, n° 15, dez, 2015, p.75-87.

OTT, A. *O conceito de máxima e sua relação com a lei moral kantiana*. Florianópolis, 2014, p.141.

PIRANEMA, Arthur. *Ethica Nicomachea: Uma Leitura Particularista*. Pelotas: UFPEL, 2010.

PINHEIRO, Letícia Machado, *Mediania e luta: A virtude em Aristóteles e Kant*. Intuitio. Porto Alegre, Vol. 3- Nº 2 nov. 2010, p. 161-176.

RAPP, Chirstof. *Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo?* In: Sobre a ética Nicomachea de Aristóteles, Org. Zingano, 2010, pp. 405-438.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. (5 vols.) Trad: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

RODRIGUES, Fernando, *Ética do Bem e Ética do Dever*. O que nos faz pensar. Nº 28, dez/ 2010.

SPINELLI, P. *A Prudência na Ethica Nicomachea de Aristóteles*. Porto Alegre: Unisinos, 2007.

TIERNO, Patricio. *Aristóteles: A teoria política da ação e da deliberação*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Tradução de E. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.

VIANO, C. “O que é Virtude Natural? ” *Analytica*, 8 (2), 2004. p. 115-134.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica*. 2 Ed. São Paulo: Loyola, 2000.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *A escolha dos meios*. *Analytica*, v. 8, n. 2, p.165- 184, out. 2004.

_____. *O Particularismo moral e a Ética aristotélica*. *Dissertatio*, n.36, UFPel, 2012, p. 221-252.

_____. *Particularismo e universalismo na ética aristotélica*. *Analytica*, v.1, n.3, 1996, p. 75-10.

_____. *Sobre a Ética Nicomachea de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.