Globethics Repository



Sobre a Mediedade em Aristóteles

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Hobuss, João
Publisher	Universitade Federal de Santa Catarina
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-01 07:03:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172964

SOBRE A *MEDIEDADE* EM ARISTÓTELES[1]: GENERALIZAÇÃO E CIRCUNSTÂNCIA.

João Hobuss
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: *Atribuir a Aristóteles uma concepção de mediedade como algo inútil que nada acrescenta ao nosso conhecimento é ignorar que, na ética aristotélica, a ação virtuosa pressupõe agir em conformidade com a mediedade, implicando na necessidade de elucidar as circunstâncias da ação. A necessidade de recorrer às circunstâncias aparece, em toda a sua evidência, na doutrina da mediedade na Ethica Nicomachea, onde é ressaltada a necessidade de observar o momento oportuno, o que é conveniente, as razões necessárias, o modo necessário, isto é, tudo o que especifica a virtude enquanto mediedade, enquanto 'meio e excelência'. Uma argumentação idêntica é encontrada quando Aristóteles trata das ações voluntárias na EN III, pois o princípio da ação encontra-se explicitamente no agente enquanto conhecedor das circunstâncias necessárias nas quais os atos acabam por se desenvolver. Esta especificação das circunstâncias, embora constituindo um aspecto central da doutrina da mediedade, não é, entretanto, suficiente. É necessário, ainda, esclarecer a estrutura geral da proposição prática, integrando neste momento o caráter fundamental e decisivo das circunstâncias, situando-as em relação à possibilidade de enunciados gerais, e mesmo universais, e observar como funcionam, então, estes enunciados no interior mesmo da ética aristotélica.*
Palavras-chave: mediedade; generalização; circunstância.

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

A intenção deste artigo é mostrar que esta doutrina tem um lugar privilegiado na filosofia prática de Aristóteles, na medida em que, acompanhada por sua especificidade enquanto mediedade em relação a nós (πρὸς ἡμᾶς), isto é, dependente das circunstâncias da ação, ela assegura à ação moral uma clareza que o geral, o que acontece "a maior parte das vezes" (ὡς ἐπι τὸ πολύ), ou a lei universal não podem dar por eles mesmos.

Antes de tratar especificamente deste problema, é necessário retornar às distinções operadas na l'*EN* I 13, distinções genéricas, mas necessárias, à respeito da origem da construção do conceito aristotélico de virtude como ele aparece no segundo livro da *Ethica Nicomachea*[2]. Neste livro, Aristóteles começará a apresentar sua teoria da virtude como uma mediedade (μεσότης) entre o excesso e a falta, o objetivo mesmo deste artigo.

A divisão aristotélica da virtude

Após ter definido a εὐδαιμονία (felicidade) em 1098a 16-18 como uma atividade da alma em conformidade com a virtude e, no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita (ou completa)"[3], e ter especificado suas características no livro I da *EN*, Aristóteles irá examinar em I 13, o último capítulo do primeiro livro, a virtude humana – um momento necessário e fundamental para explicitar da maneira mais evidente a definição de felicidade – a excelência da alma, que é o objeto de estudo do político, cuja finalidade básica é tornar o homem bom e honesto. Sendo a virtude humana uma excelência da alma, é necessário, para o político[4],

um certo conhecimento desta, da mesma maneira que o médico possui conhecimento do corpo.

Para isto é necessário proceder a uma divisão das partes da alma. A alma, conforme Aristóteles, possui duas partes: (i) uma parte racional (λόγον ἔχον); e (ii) uma parte irracional (ἄλογον)[5]. A (ii) parte irracional é ela mesma dupla: uma parte é comum à todos os seres vivos, isto é, a nutrição e o crescimento; e uma outra que participa de um certo modo da razão, no sentido que ela participa do princípio racional, escutando-o, obedecendo-o, como se escuta e se obedece ao pai e aos amigos. A primeira parte da alma irracional é a alma *vegetativa*, a qual não possui nada em comum com o princípio racional, e a segunda, já mencionada, é a parte *apetitiva*, ou *desejante*, a qual participa[6] do princípio racional, na medida em que sofre uma influência da alma racional por meio de admoestações, censuras e exortações.

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

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

A teoria aristotélica da virtude como uma mediedade.

Na *EN* II Aristóteles procede como de maneira habitual na elaboração da definição da virtude. Por proceder de maneira habitual, deve-se entender a compreensão que ele tem do que é verdadeiramente uma definição. Para definir um conceito é necessário, antes de mais nada, estabelecer a qual gênero ele pertence, para em seguida caracterizar a sua diferença específica. Mas o que é a virtude? Em 1105b 19ss, os três tipos de fenômenos que são engendrados[7] na alma são indicados:

(i) as paixões;
(ii) as capacidades;
(iii) e as disposições.

Um desses fenômenos irá especificar o que é a virtude. Por (i) paixão, entende-se o apetite, a cólera, o temor, a audácia etc., ou seja, todas as inclinações que vem em conjunto com o prazer e a dor; por (ii) capacidade, deve ser entendida a possibilidade que todos os homem possuem de experimentar as paixões; e por (iii) disposições, a conduta boa ou má em face das paixões. Imediatamante são descartadas (i) e (ii), pois as virtudes e os vícios não podem ser identificados com as paixões, nem a capacidade de experimentar tais paixões tem seu princípio num processo de escolha deliberada[8]. Assim, se as paixões e as capacidades devem ser descartadas como gênero da virtude, somente resta a afirmar que a virtude é uma disposição.

É uma disposição, mas uma disposição de que tipo?

> "(...) toda "virtude", para a coisa da qual é "virtude", tem como efeito, ao mesmo tempo, colocar esta coisa em *bom* estado e lhe permitir *bem* executar sua obra própria (...) Se, então, se dá o mesmo em todos os casos, a excelência, a virtude do homem, será igualmente uma disposição pela qual um homem torna-se bom e pela qual também sua obra tornar-se-á boa"[9].

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

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

> "(…) a virtude é uma disposição de agir de uma maneira deliberada, consistindo em uma mediedade relativa a nós, a qual é racionalmente determinada e como a determinaria o homem prudente".

Então, Aristóteles definiu a virtude como uma disposição (seu gênero) de agir segundo a mediedade (sua diferença específica), segunda sua idéia de definição. Agora ele introduz na sua concepção definitiva da virtude duas outras noções preciosas na sua ética: a escolha deliberada e a prudência[10]. O problema é comprender como se constrói a relação entre essas três noções. Mas para resolver este problema é necessário primeiramente estabelecer o estatuto real do conceito aristotélico de mediedade, comprendê-lo na sua plena significação e avaliar sua importância na elaboração da filosofia prática de Aristóteles. É um conceito necessário ou é possível prescindir dele?

Há todo um debate sobre o conceito de mediedade entre os comentadores de Aristóteles com diferentes interpretações, mas para que a discussão se torne mais objetiva serão apresentadas somente duas destas interpretações, interpretações extremamente negativas da doutrina da mediedade. Este texto tentará mostrar que tais interpretações são falsas, pois não estão de acordo com a argumentação aristotélica. Na realidade, ao contrário das duas interpretações que serão evidenciadas a seguir, a doutrina da mediedade tem um lugar central na *Ethica Nicomachea*. Uma reconstrução positiva desta doutrina é factível. Isto será desenvolvido mais adiante.

Prudência e mediedade.

R. -A. Gauthier, num pequeno e excelente livro, *La morale d'Aristote*[11], estabelece o primado do conceito de sabedoria[12] [prudência] (φρόνησις) e, por conseqüência, do prudente (φρόνιμος), em relação à doutrina aristotélica da mediedade. A sabedoria [prudência] seria o ponto de equilíbrio da filosofia moral de Aristóteles. Neste contexto, a mediedade não pode ser entendida como tendo um papel fundamental na argumentação ética que encontramos na *EN*,

mas tem antes um papel secundário em relação ao que é central, seu núcleo duro, a concepção de sabedoria [prudência].

Segundo Gauthier, "tudo o que se retém da moral de Aristóteles é (...) a idéia que a virtude é um *justo-meio*"[13], mas isto não é verdadeiramente a contribuição mais original da ética aristotélica, já que esta concepção é conhecida há muito tempo, pois ela era "familiar à poesia grega" e, no período clássico, " a idéia de justo-meio (...) tinha invadido todos os domínios da vida e do pensamento"[14]. Na verdade, para Gauthier, tratar-se-ia antes, para Aristóteles, do uso de uma noção comum naquela época para expressar um ponto de vista pessoal[15].

A doutrina de mediedade é apresentada por Gauthier como sendo, à primeira vista, quantitativa[16], mas ela passa, no fim, a um plano qualitativo "onde não é mais que metáfora"[17]. Neste plano qualitativo é encontrado o preceito moral, isto é, é necessário fazer algo por 'dever'[18], e fazer algo por 'dever'[19] é, simplesmente, fazer o que diz ou "prescreve a regra moral"[20]: a mediedade é somente um dever (é fazer o que se deve, quando se deve, nas circunstâncias devidas), um dever de agir em conformidade com a reta regra. É o que diz Gauthier:

> "Que é, com efeito, para uma ação de ser mesurada? É de estar conforme ao que é a medida da ação. Esta medida, sem dúvida, é, para Aristóteles, o virtuoso (…), mas só é o virtuoso (...) porque o virtuoso é também o sábio [o prudente], e é a sabedoria [a prudência] que enuncia a regra moral (…) O 'justo-meio' da virtude é (...) para Aristóteles apenas *a conformidade da ação à regra moral*"[21].

O que importa é estar em conformidade com a reta regra, concebida como imperativo e como lei[22], e esta regra é uma medida. Desta maneira, a doutrina do justo-meio [mediedade] é apenas uma imagem cômoda[23], é uma simples metáfora, e esta metáfora é utilizada por Aristóteles "porque é clássica, ele não se deixa enganar por ela"[24]. A partir do que diz Gauthier, seria impossível defender a idéia de que a ética aristotélica pudesse ter como conceito central o conceito de mediedade. Esse conceito deve ser abandonado em função da prudência, à qual deve ser reservado o ponto fulcral da construção moral de Aristóteles, sua verdadeira filosofia moral[25]:

> "De resto, não esqueçamos que o que chamamos 'ciência', ou a 'filosofia moral' não é para Aristóteles nem ciência, nem 'filosofia', mas sabedoria [prudência] "[26].

A mediedade como um conceito inútil.

A posição mais forte contra o conceito de mediedade é a de Jonathan Barnes[27]. Barnes afirma que há um equívoco de Aristóteles, pois este não faz a distinção entre (i) juízos analíticos e não-analíticos, o que vai *pari passu* com o equívoco de não estabelecer uma distinção entre (ii) juízos éticos e juízos meta-éticos[28]. Os juízos éticos são "juízos morais substantivos"[29], que remetem à opinião e ao conselho moral[30], pois "certos homens ou tipos de homens, ou ações e tipos de ações, são bons ou maus, certos ou errados, obrigatórios ou impermissíveis, e assim por diante"[31], ou seja, trata-se antes de 'moralizar', enquanto que os juízos meta-éticos dizem respeito aos significados dos termos, aos conceitos, isto é, expressam "a lógica do discurso moral"[32], como o faz, por exemplo, o próprio Aristóteles ao tratar do significado de 'bem' em 1096b 26-

29[33]. O problema, segundo Barnes, é que em Aristóteles, como na maior parte dos escritos sobre a moral, não estão ausentes os juízos meta-éticos – na realidade, a *EN* seria um tipo de contribuição à meta-ética -, embora Aristóiteles ele próprio não tenha feito, ou elaborado, este tipo de distinção[34]. De fato, é recorrente em Aristóteles a afirmação de que falta à ética, tendo em vista outras ciências, um grau de precisão (ἀκρίβεια) satisfatório[35], o que fica evidente pelo fato de que os juízos éticos são deficientes no que tange à precisão, por serem tomados somente "a maior parte das vezes" (ὡς ἐπι τὸ πολύ)[36]. Para Barnes, as proposições aristotélicas devem ser entendidas como proposições do tipo "a maior parte das vezes Fs são G"[37]: é o caso de Aristóteles, bem como de todos os 'moralistas', restritos que estão "pela natureza do seu objeto"[38], à formulações gerais como "a maior parte das vezes", e isto funciona como uma regra, na medida em que, "como uma regra, Fs são G "[39]. Haverá casos, é verdade, em que Fs não serão G, mas o serão "a maior parte das vezes".

Mas se pode afirmar a existência de juízos analíticos do tipo "todo F é G"[40]. Esse tipo de juízo pode ser igualado ou mesmo substituído por juízos meta-éticos do tipo "todo conceito de F inclui o conceito de G"[41]. Aristóteles não vê esta distinção (a distinção ii), logo não vê também a primeira[42]. Barnes crê puder imputar estes equívocos à doutrina da mediedade. Tal doutrina, na compreensão de Barnes, funcionaria como uma doutrina do conselho moral, indicando o que se deve observar para tornar-se virtuoso[43]. Funcionaria como um conselho moral, porque na realidade ela não se sustenta nem como conselho moral.

O imbróglio reside em mostrar o significado de "buscar a mediedade". O que Aristóteles quer dizer com isto? Ele já havia mencionado anteriormente, e reafirmado em 1106a 30 – b 7, que a mediedade não é algo a ser considerado do ponto de vista aritmético, pois é um meio [uma mediedade] *relativo a nós*. Mas o que é um meio relativo a nós (πρὸς ἡμᾶς)? "O que não é nem muito, nem muito pouco" para nós[44]. Ora, neste sentido, "buscar a mediedade" não tem nenhum tipo de força prática ou consultiva, pois quando se pergunta a alguém o que devo fazer, a resposta será "nem muito, nem muito pouco". Em conseqüência, a doutrina da mediedade utiliza o termo "meio" como uma metáfora[45]. A partir desta argumentação, Barnes pode afirmar que "a virtude não é, em nenhum sentido literal do termo, uma questão de escolher o termo médio"[46]. Não há aqui nenhuma acusação a Aristóteles, somente uma constatação que pode ser encontrada no próprio texto da *EN* (1138b 18-32). Assim, "buscar" o meio, ou "observar a mediedade", torna-se "age como deves agir". Isto não pode ser considerado como um conselho moral[47], porque esta proposição manifesta uma verdade analítica: "agir virtuosamente requer a observação do meio"[48]. Para Barnes:

> "Assim posta, a doutrina da mediedade é vista como uma peça de meta-ética; ela ensina o que faz parte do conceito da virtude e do vício, que as virtudes e os vícios vêm em tríades – toda a disposição virtuosa para fazer X corretamente é acompanhada por duas disposições viciosas, uma é de fazer *demasiado* X, outra de fazê-lo *muito pouco*"[49].

Toda argumentação de Barnes vai no sentido de mostrar a inutilidade e a futilidade[50] da

doutrina aristotélica da mediedade na *EN* II. Esta sensação conduziu Barnes a afirmar, de maneira um tanto surpreendente, que "se Aristóteles tivesse escrito uma terceira ética, a doutrina da mediedade não teria aparecido"[51].

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

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

Por uma concepção positiva da mediedade (μεσότης).

É possível levantar uma série de objeções contra as argumentações de Gauthier e Barnes, seja à propósito da introdução da noção de dever na moral aristotélica, seja à propósito da concepção de mediedade como revelando uma confusão operada por Aristóteles entre juízos analíticos e não-analíticos, e entre juízos éticos e meta-éticos. Estes pontos importantes não podem, entretanto, todos, serem estudados no quadro deste artigo. O que está essencialmente em questão é, de uma parte, o excessivo acento colocado por Gauthier sobre a prudência, em associação com a recusa da doutrina da mediedade (e o "esquecimento" das *circunstâncias*) e, de outra parte, a consideração de Barnes da mediedade como um simples juízo analítico que nada pode acrescentar ao nosso conhecimento. Estes dois aspectos serão abordados a partir da ausência da tomada em consideração das circunstâncias tanto por Gauthier como por Barnes, pois estas permitem retornar sobre o exercício do juízo por parte do prudente, bem como sobre a mediedade como algo completamente desprovido de utilidade, isto é, não servindo nem como um conselho moral.

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

A ação virtuosa não implica somente observar o "meio" [a mediedade], o que seria realmente um conselho moral inútil, mas implica, antes, determinar esta mediedade levando em consideração as circunstãncias da ação, bem como o seu momento oportuno. Estas circunstâncias e o momento oportuno são apresentados, sem nenhum equívoco, quando Aristóteles sublinha quais são as condições de execução do ato moral pelo agente:

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

virtuosa em dado momento específico;

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

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

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

A este respeito, Barnes não faz justiça à letra do texto quando reduz a obsevância do "meio" [mediedade] à um juízo analítico: o que devo fazer para ser virtuoso? É necessário buscar o "meio". Ora, a doutrina da mediedade não se resume a um simples conselho moral fútil (por não se sustentar nem como conselho moral), sem conseqüências práticas [morais]. Agir de acordo com a mediedade significa a plena posse da razão prática no sentido em que, após ter tomado em conta as circunstâncias nas quais a ação deve ser realizada, é necessário escolher os meios (τὰ πρὸς τὸ τέλος) adequados para efetuá-la num momento determinado, o momento mais correto para a ação. É nesta relação íntima da determinação dos meios pela prudência, da perceção 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. Não se trata de um conselho vazio, pois se faço *F'* num caso determinado, a mediedade *F'* não pode ser simplesmente colocada entre *F* et *non-F*, mas sua necessidade depende das circunstâncias *G*, no momento oportuno. Barnes, da mesma maneira que Gauthier, omite a alusão aristotélica às circunstâncias e ao momento oportuno, ao menos enquanto momentos essenciais da teoria da virtude como uma mediedade. Eles tentam ignorar também o fato que razões são dadas e produzidas para agir de uma forma determinada, num momento determinado e em circunstâncias determinadas. Isto quer dizer que a concepção aristotélica, em relação à virtude como uma mediedade, não pode ser limitada a um simples problema de determinação do centro, já que a mediedade em questão não é aritmética,

nem a determinação de um "meio" relativo à coisa, mas ela consiste em um meio *relativo a nós*, e às circunstâncias que são as nossas. E este meio não é indeterminado, ao contrário, ele é determinado pelas circunstâncias, que são as causas da indeterminação da ação. As circunstâncias são, com efeito, elas mesmas indeterminadas (ou indefinidas) e se associam ao tempo, ou ao momento oportuno ou propício, para estabelecer a maneira correta de agir, a maneira correta de ser virtuoso. O "meio" não faz parte da natureza da coisa e não é uma questão de gradação ou intensidade, pois não é a natureza da virtude que é indeterminada, são as circunstâncias da ação e o momento oportuno que o são.

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

É necessário reconhecer que há espaço para generalizações, e mesmo para universalizações, na ética aristotélica. Na *EN* II, Aristóteles afirma que para algumas ações, tais como adultério, roubo, homicídio[52] etc., não há possibilidade de mediedade, porque "seu próprio nome implica a perversidade; eles se fundam em juízos analíticos do tipo 'todo homicídio é 'perverso'"[53]. Ele diz, da mesma forma, que é interditado agir segundo extremos. Poder-se-ia objetar que (i) estas "regras", de um lado, trazem a marca da moralidade popular comum (não cometer adultério, não roubar, não cometer homicídio) – o que é, de certa maneira, justo, mas não seria suficiente para estabelecer uma posição verdadeiramente filosófica -, e que elas não podem, em todo o caso, satisfazer ao esforço de generalização no seio da ética de Aristóteles; e que (ii), de outro lado, elas são somente negativas, interdições negativas, convidando a não agir segundo os extremos: tal seria a conseqüência lógica da definição da virtude, como disposição de agir consistindo numa mediedade, em função das circunstâncias. Ser virtuoso pressupões um distanciamente dos extremos, tal como é requerido pela natureza própria da virtude. Uma interdição deste gênero não teria como se constituitr em regra (ou em prescrição positiva), já que ela só teria o valor de um exemplo evidente da existência de um comportamento virtuoso, definido em relação ao seu antípoda, vicioso, que deveria ser evitado Mesmo supondo que estas objeções sejam pertinentes, é necessário observar que (é Aristóteles quem o afirma), a virtude sendo uma disposição, ela desenvolve uma tendência de agir de uma maneira que de outra, uma segunda natureza[54], o que permitiria, sem dúvida, a construção de um enunciado geral. Mas neste caso, o recurso às circunstâncias persistiria ainda pelo fato da ação permanecer sempre indeterminada, porque seu domínio é o domínio do contingente indeterminado.

Embora seja possível sustentar sem reserva a possibilidade de generalizações e de universalizações, é necessário ter em conta que Aristóteles sublinha sempre a falha da lei, em

função de sua generalidade[55]. É por isto que ele acena, por exemplo, para o *équo*, aquele que corrige a lei, na medidade em que observa as circunstâncias pertinentes numa situação determinada:

> "O équo[56] parece ser o justo, mas é o justo que ultrapassa a lei escrita. As lacunas desta são umas queridas pelos legisladores, autras involuntárias: involuntárias o caso lhes escapa; voluntárias, quando eles não podem defini-lo e lhes e obrigatório lhes é de empregar uma fórmula geral, a qual não é universal, mas válida na maior parte dos casos " (1374a 26-30).

Generalizações e universalizações são possíveis, embora "nós devamos, contudo, não somente fazer esta afirmação geral, mas também aplicá-la aos casos particulares[57]. Se se trata, com efeito, das ações morais, os princípios universais podem bem ter uma larga aplicação, mas os princípios particulares atingem a uma maior verdade: as ações se desenrolam no particular e é com o particular que nossa teoria deve concordar " (1107a 28-31). Toda lei é sempre algo de geral [ou mesmo universal][58] – ela indica, sugere -, mas falar em geral coloca em evidência a lacuna deixada pelo particular Por vezes é necessário falar em geral, mas a empreitada torna-se difícil pelo caráter contingente da ação; é porque é necessário levar em consideração proposições do tipo "a maior parte das vezes". Mas isto não significa reduzir a ética de Aristóteles à generalizações ὡς ἐπι τὸ πολύ, pois longe de se constituirem em juízos éticos satisfatórios, são somente fórmulas gerais Mas, para além desta observação, seria importante salientar antes um problema em relação a este gênero de generalizações, pois uma das dificuldades desta compreensão é que Aristóteles, nos *Analytica priora* 32b 5-13, nos diz que há uma diferença entre dois tipos de contingentes, (i) o contingente natural, que faz uso do ὡς ἐπι τὸ πολύ, o que é a maior parte das vezes desta maneira do que de outra ("por exemplo, para o homem, ficar grisalho, crescer, decair ou, de uma maneira geral, o que lhe pertence naturalmente"), e (ii) o contingente indeterminado (ἀόριστον) - "o que pode ser ao mesmo tempo assim e não assim" ("por exemplo, caminhar para um animal, ou ainda, que um tremor de terra se produza durante sua caminhada, ou, de uma maneira geral, o que acontece por acaso, pois nada disto se produz naturalmente em tal sentido antes que no sentido oposto", sem uma preferência dada a uma maneira do que a outra -, o que faz referência à ação e ao acaso. A dificuldade é aplicar, imediatamente, esta classe de generalizações, as generalizações ὡς ἐπι τὸ πολύ, que é típica do *contingente natural*, ao domínio do *contingente indeterminado*, próprio à ação (e ao acaso). Não é possível fazer esta análise no espaço deste estudo, pois não é seu propósito. É necessário observarr, simplesmente, que Aristóteles aceita a existência deste gênero de noção na sua ética, mas ele a aceita com prudência:

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

Dito de outra forma, elas representam a resignação aristotélica no que se refere à falha [sua generalidade] da lei[59], e deixa clara a necessidade do recurso às circunstâncias.

Este reconhecimento dramático da possibilidade da falha da lei conduz a colocar o acento sobre uma característica das generalizações [e universalizações]: elas podem ser algumas vezes

[ou *a maior parte das vezes*?], vazias, isto é, elas podem não responder a uma situação determinada, ou mesmo a várias situações, na medida que não possuem no momento específico um conteúdo objetivo, conteúdo que será adquirido tão somente pelo acesso às circunstâncias[60]. Enquanto generalizações e universalizações, elas devem se contentar ou se limitar[61] ao que acontece *a maior parte das vezes*; enquanto devem ser aplicadas a uma situação '*y*', elas encontram ajuda, guarida, refúgio e sustentação nas circunstâncias que as especificam.

As generalizações e universalizações salientam uma certa opacidade da lei, da regra, da norma. Por elas mesmas, podem ser opacas, mas podem também adquirir transparência no momento em que são determinadas pelas circunstâncias, concretizadas pelo juízo particular, em situação, do prudente. É evidente que não há deliberação sobre os particulares, somente sobre os meios (τὰ πρὸς τὸ τέλος) para realizar um fim, pois se houvesse deliberação sempre, seria necessário ir até o infinito (*EN* 1112b 34-1113a 2), mas a prudência mesma tem relação com os particulares, e ela deve incluir a percepção, na medida em que com a percepção nós podemos dar conta do particular: "o juízo está nos particulares" (Irwin, *op. cit.*, p. 224, IV 5 § 13), e depende da percepção (*idem*, p. 200, II 9§ 8). O juízo do prudente tem por condição identificar as características em relação à percepção que possuem uma pertinência moral (Irwin, *op. cit.*, p. 342). Além disto, a percepção pressupõe a experiência pelo simples fato que "nós necessitamos da experiência para tomar decisões refletidas nos casos que demandam percepção (…) ela é [a experiência] uma auxiliar importante da prudência".

Elas podem [as generalizações e universalizações] ser opacas pelo fato de se tratar da ação, e a ação não diz respeito ao contingente natural, mas ao contingente indeterminado[62], "pois o que é indeterminado não se produz antes desta maneira do que de outra "[63], como Aristóteles indica com clareza no *De Interpretatione* IX:

> "(…) é evidente que nem tudo é, ou acontece, por necessidade, mas para algumas coisas elas se produzem de maneira *indeterminada* [a ação] e que, então, a afirmação ou a negação, não são mais verdadeiras uma que a outra, enquanto que, para algumas outras, uma das duas é mais verdadeira *a maior parte das vez*es [a natureza], embora ocorra que a outra aconteça e não ela "[64].

* * *

Houve quem [Barnes] sustentou que, se Aristóteles tivesse escrito uma terceira ética, teria deixado de lado a doutrina da mediedade, por ser equivocada e incompatível com o coração da moral aristotélica. Ela tem, entretanto, seu lugar, e um lugar privilegiado, em associação com as circunstâncias que são o núcleo duro da doutrina da mediedade:

> "Do que é, com efeito, indeterminado, a regra também é indeterminada, à maneira da régua de chumbo utilizada nas construções de Lesbos (…) da mesma forma que a régua se adapta aos contornos da pedra e não é rígida, assim o decreto é adaptado aos fatos"[65] [às circunstâncias].

À despeito das generalizações, o reino da indeterminação persiste.

Notas

[1] Uma versão deste artigo foi apresentada no ciclo de conferências do *Centre d'études sur la pensée antique 'kairos kai logos'* do Institut de Histoire de la Philosophie de l'Université de Provence, Aix – Marseille I, em nove de abril de 2003, durante uma estadia na França propiciada por uma bolsa do acordo CAPES – COFECUB.

[2] *EN*.

[3] Sobre a distinção perfeita e/ou completa no que se refere à felicidade, ver HOBUSS, J. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: EGUFPel, 2002.

[4] O mínimo necessário para o tratamento deste assunto: não há necessidade de conhecer profundamente qualquer teoria a respeito da alma, como, por exemplo, se ela é una ou múltipla, ou qualquer coisa de semelhante. (JOACHIM, H. H. *Aristotle, The Nicomachean Ethics*. 1ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1951 [ed. D. A. Rees]; corrigida em 1955, p. 61).

[5] Se elas são real ou logicamente distintas, separadas somente por definição, mas inseparáveis pela natureza, não tem nenhum interesse para tal estudo.

[6] Segundo Irwin, no seu comentário aos § 15-18 do livro I 13, esta outra parte inclui desejos não racionais, sendo, contudo, capaz de seguir, ou não, a parte racional. Isto não significa dizer que a parte irracional é a única que têm desejos, pois a parte racional tem a βουλέσις, o desejo racional: os desejos da parte irracional são simplesmente desejos, pois falta a eles um elemento, o elemento racional, o desejo fundamental do bem.

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

[8] Ver também 1139ª 22-23.

[9] *EN* 1106a 15-23.

[10] Para bem comprender o caminho de Aristóteles, é necessário seguir seus passos. A escolha deliberada será estudada na *EN* III e a prudência no livro VI, e para possuir uma idéia clara é importante observar primeiramente a mediedade no livro II como uma condição de desenvolvimento da análise das outras duas noções: deve-se ir da mediedade para a escolha deliberada e, então, à prudência, a boa deliberação prática, a deliberação propriamente moral.

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

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

[13] Gauthier, *op. cit.*, p. 69.

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

[15] *Idem*.

[16] *Idem*.

[17] *Idem*, p. 73

[18] Não é o objetivo deste artigo, mas é necessário fazer uma referência à idéia exposta por Gauthier de agir por dever. Gauthier menciona várias passagens (seria necessário um artigo inteiro para tratar deste problema) que sustentariam claramente, no interior da filosofia prática de Aristóteles, a existência de noções como 'obrigação moral', 'imperativo', 'dever'. É difícil, em observando estas passagens, permanecer de acordo com a posição de Gauthier, mas podemos fazer alusão a duas destas passagens para mostrar a dificuldade da tese que, em Aristóteles, é possível encontrar estas noções tão caras à filosofia moral moderna. Observemos (i) 1106b 21-24 e (ii) 1121b 11-

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

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

[20] Gauthier, op. *cit.*, p. 73

[21] *Idem.*

[22] *Idem*, p. 94.

[23] *Idem*, p. 75.

[24] *Idem.*

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

[26] *Idem*, p. 100.

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

[28] Esta discussão insere-se na distição feita no interior mesmo da filosofia moral analítica entre ética normativa e meta-ética que começou a ter lugar na metade do século XX. Os filósofos morais analíticos defendiam a idéia de que a verdadeira ética seria a meta-ética, pois fazer filosofia moral é diferente de simplesmente ‘moralizar’, sendo necessário, portanto, ignorar a ética normativa, e se ater ao «estudo das significaçoes dos termos morais, da relação lógica dos juízos morais e de outras formas de juízos, do estatuto epistemológico dos juízos morais (…), de suas significações e do estatuto metafisico das propriedades morais, abstração feita de toda concepção ética particular», em detrimento da ética normativa, que tem por objetivo a «determinação dos estados de coisas bons e maus e das ações que, do ponto de vista moral, sao boas ou más de executar» (J. GRIFFIN, verbete «meta-ética» do *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale* sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: PUF, 1997, pp. 960-965).

[29] *Op. cit.*, p. 19.

[30] *Idem.*

[31] *Idem.*

[32] *Idem.*

[33] *Idem*, pp. 19-20.

[34] *Idem.*

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

[36] *Idem*.

[37] *Idem*, p. 21: são proposições do tipo ὡς ἐπι τὸ πολύ, *a maior parte das vezes*. A esse respeito, ver: M. Zingano, Particularismo e universalismo na ética aristotélica (*Analytica*, 1 (3), 1996, pp. 75-100). Sobre as proposições ὡς ἐπι τὸ πολύ e suas aplicações ver, também: T.H. Irwin, A ética como uma ciência inexata (*Analytica*, 1 (3), 1996, pp. 13-73); L. Judson, Chance and 'always or for the most part' in Aristotle (In: *Aristotle's Physics* (L. Judson, ed.). Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 73-99); M. Mignucci, 'Hôs epi to polu' et necessaire (In: *Aristotle on science* (E. Berti, ed.). Padua: 1981, pp. 103-203); M. Winter, Aristotle, hôs epi to polu relations, and a demonstrative science of ethics (*Phronesis*, XLII (2), 1997, pp. 163-189); J. Barnes, *Posterior Analytics* [traduction and commentary]. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1994 (especialmente pp. 192-193).

[38] *Idem*, p. 20.

[39] *Idem*, p. 21.

[40] É o caso dos matemáticos que podem lançar mão de teoremas com uma forma universal do tipo "todo F é G" (p. 20).

[41] *Idem*, p. 23: "Desta maneira, '(todo) homicídio é mau' vai de par com 'o conceito de homicídio inclui o conceito de maldade'".

[42] "Não sendo claro sobre a distinção entre juízos éticos e meta-éticos, Aristóteles não estava também consciente sobre a distinção entre juízos analíticos e não-analíticos" (p. 23).

[43] *Idem*, p.24.

[44] *Idem*.

[45] *Idem*, p. 25.

[46] *Idem*.

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

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

[49] *Idem*, p. 26.

[50] *Idem*: "ele [Aristóteles] torna-se explícitamente consciente da sua futilidade prática; e sua discussão talvez indique uma desilusão cada vez maior com sua utilidade conceitual".

[51] *Idem*.

[52] 1107ª 9ss.

[53] Zingano, *op. cit.*, p. 99.

[54] *EN* 1152a 32-33.

[55] "Tal é a natureza do équo: ser um corretivo da lei, lá onde a lei falhou em regrar devido a sua generalidade" (*EN* 1137b 26-27). Sobre a eqüidade (ἐπιείκεια), ver J. Brunschwig, Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity. In: *Rationality in greek tought* (M. Frede, M., G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, pp.115-155; A. Tordesillas, Équité et kaïronomie chez Aristote. In: *Ontologie et dialogue* (Mélanges en hommage à Pierre Aubenque; textes réunis par N. L. Cordero). Paris: PUF, 2000, pp. 149-169; e R. A. Shiner, Aristotle's theory of equity. *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27, 1994, pp. 1245-1264. Nos dois últimos artigos citados temos a discussão dos termos ἐπανόρθωμα (que Tordesillas prefere traduzir não por corretivo [ou retificação], o

que enfraqueceria seu significado, mas por ‘diriger’, ‘orienter droitement’, dirigir, orientar retamente), e ἐλλείπειν (que Shiner traduz por ‘fall short’, falhar).

[56] Como bem observa Pierre Rodrigo (D’une excellente constituition. *Revue de philosophie ancienne*, V (1), 1987, p. 75, nota 13), “nós teremos por adquirido que este último, [o équo], é uma das faces do phrónimos”.

[57] *EN* 1114b 31ss: “no que concerne à nossas ações, elas estão sob nossa dependência absoluta do começo ao fim, quando sabemos as circunstâncias singulares”.

[58] *EN* 1137b 13-14; *Retórica* 1373b 1-18.

[59] “Quantos erros deve, necessariamente, compreender uma formulação ‘a maior parte das vezes’ e indefinida como a de lei” (Parafrase, 109, 17-18); in: *Etica Nicomachea* (traduzione, introduzione e note di C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999, p. 500, note 543.

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

[61] “Se o número de casos é indeterminado (ἀόριστον), e se é necessário, contudo, legislar, obrigatório é falar em geral”, *Retórica* 1374a 33-35; ver também 1374b 9-23.

[62] “Sem a contingência, as coisas que não existem em ato, o mundo sublunar não seria o que é” (J. Vuillemin, *Nécessité et contingence*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1984, p. 161).

[63] *De Interpretatione* 18b 8.

[64] *Idem*, 19a 18-22.

[65] *EN* 1137b 29-32.

Rec.: 08/06/2004
Ap.: 14/07/2004

e-mail: joão.hobuss@ufpel.edu.br