

Sobre o Significado da Doutrina da ‘Mediedade’ em Aristóteles*

João Hobuss (UFPel)

In the *Nicomachean ethics* book II, Aristotle presents his well known doctrine of the mean (μεσότης). This doctrine has brought a certain perplexity due to a possible inconsistency because it would not present any practical or advisory force. One of the critics about it tries to demonstrate its inadequacy, since a more rigorous approach of certain moral virtues would show that it is not the case of a mean between two vices, one by excess and other by deficiency (μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆν μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἔλλειψιν), but of correct and incorrect objects. This paper will try to demonstrate that that interpretation does not find any textual evidence in the aristotelian ethics, since a reconstruction of such doctrine would sustain its consistency in qualitative terms, especially if we point out that the final purpose of the virtue is the noble (τοῦ καλοῦ ἕνεκα), in conformity with the prescriptions of the right reason (ὀρθὸς λόγος).

No livro II 5 da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles apresenta, ao estabelecer a diferença específica da virtude, sua tão conhecida doutrina da mediedade (μεσότης), ao deixar evidente que a virtude é uma espécie de mediedade, na medida em que visa um meio (μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου)¹, meio este entre o excesso e a falta.

Esta doutrina, é impossível negá-lo, tem despertado reações de desconforto e incômodo entre muitos estudiosos da ética aristotélica, que ressaltam a sua inconsistência, bem como sua futilidade. Um destes estudiosos (Rosalind Hursthouse, “A false doctrine of the mean”), reagindo a uma defesa da referida doutrina em termos quantitativos, tenta mostrar que não só uma leitura quantitativa não faz sentido, mas que a mediedade não pode ser o caso, em especial se investigamos mais detidamente algumas das virtudes morais particulares

* Pesquisa com apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ.

¹ EN 1106^b 27-28.

aristotélicas. Esta investigação mostraria que estas virtudes, sobretudo as da coragem (ἀνδρεία), e da temperança (σωφροσύνη), não podem ser entendidas como sendo uma mediedade entre dois vícios, mas que deveriam ser analisadas a partir de noções tais como objetos corretos e incorretos, quantidades corretas e incorretas, ocasiões corretas e incorretas.

Este artigo terá como objetivo mostrar que, embora Hursthouse possua boas razões para recusar uma leitura quantitativa, sua tentativa de recusar a doutrina, com base na sua concepção de objetos corretos e incorretos, não encontra uma evidência textual na ética de Aristóteles.

*

* *

Hursthouse tem como intenção precípua rebater as teses de J. O. Urmson², que sustenta a viabilidade e mesmo a coerência da doutrina aristotélica da mediedade (μεσότης), apresentada no livro II da *Ethica Nicomachea*. O propósito não é tão somente mostrar incisivamente a inadequação da interpretação quantitativa elaborada por Urmson. De fato, Hursthouse busca demonstrar a completa inadequação da referida doutrina.

Com este objetivo, ela parte das teses do mencionado autor³, especialmente no que concerne a duas afirmações: (a) para cada virtude específica que reconhecemos haverá alguma emoção específica que lhe diz respeito; (b) no caso de tal emoção é possível estar disposto a exibir a *quantidade* correta (grau correto): isto é excelência de caráter (ou virtude moral). Hursthouse observa que em lugar algum Aristóteles deixaria margem para ser compreendido como defensor de (b), que a uma virtude moral corresponderia apenas, e tão

² Em *Aristotle's ethics* e “Aristotle doctrine of the mean”.

³ São elas: (i) toda ação, direta ou indiretamente, exibe alguma emoção; (ii) para cada virtude específica que reconhecemos, haverá alguma emoção específica que lhe diz respeito; (iii) no caso de tal emoção, é possível estar disposto a exibir a quantidade correta; isto é excelência de caráter; (iv) no caso de toda emoção, é possível estar disposto a exibi-la de modo excessivo ou deficiente, e cada uma destas disposições é um defeito de caráter; (v) “excessivo” inclui “em muitíssimas ocasiões”, e possibilidades similares como “muito violentamente”; “deficiente” inclui “em pouquíssimas ocasiões [demasiado poucas]”, e possibilidades similares como “muito fracamente”; (vi) a quantidade correta deve ser determinada pela razão; (vii) então, a excelência de caráter [virtude moral] pode ser definida como uma disposição determinada de escolha em um meio relativo a nós, tal como o prudente determinaria; (viii) não há emoção que nunca deva ser exibida (J. O. Urmson, *Aristotle's ethics*, p. 37).

somente, uma emoção. Mas Hursthouse não se prende a esta discussão num primeiro momento, pois retornará à mesma, em detalhe, na continuação de sua argumentação. No entanto, segundo ela, já é possível observar alguma concepção da virtude, “concepção bastante forte”, forte o suficiente para ser falsificada⁴. E para mostrar sua posição, recorrerá a duas virtudes morais, a magnanimidade e a magnificência, revelando o que propriamente as caracterizariam:

a. é correto afirmar que a magnanimidade pressupõe que vários sentimentos sejam apresentados na “quantidade correta”, mas na realidade não é isto que nos proporciona sua compreensão adequada pelo fato de ser, antes de mais nada, um *juízo* correto, sendo apenas, incidentalmente, caracterizada como aquilo que está “bem disposto no que se refere aos sentimentos”⁵, embora, observa Hursthouse, a virtude moral seja também entendida enquanto uma disposição concernida com sentimentos;

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

Isto mostraria, ao menos no caso destas duas virtudes, a dificuldade da posição de Urmson, e não poderia determinar aquilo que é entendido ser a doutrina da mediedade. Hursthouse segue na sua análise, desta vez atentando para o item (iv) de Urmson⁶ (no caso de toda emoção é possível estar disposto a exibi-la excessiva ou deficientemente, e cada uma destas disposições é um defeito de caráter, isto é, um vício). Qual seria, então, a razão para atribuir a cada virtude um vício? Podemos elaborar uma lista de palavras que denotam virtudes e fazer corresponder a esta uma outra lista de palavras que exporiam os vícios relativos a cada uma das virtudes constantes da lista⁷. Mas o próprio Aristóteles, ao tratar das virtudes particulares e dos vícios correspondentes, admitiu a existência de vícios que podem não ser nomeados, vícios que existem mesmo que nenhuma palavra possa designá-los. Isto por si só, segundo Hursthouse, mereceria uma análise mais detida para tentar sustentar que

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

⁶ Cf. n. 2.

⁷ *Idem*, p. 106-107.

deveria haver ao menos um vício correspondente a cada virtude. Mas o que interessa, neste momento, é a suposição de que para cada virtude há um vício correspondente não dá guarida a uma doutrina da mediedade, pois isto só pode ser feito quando é levada em consideração a afirmação de Urmson⁸ de que (t) “o caráter de alguém pode errar de dois modos opostos”.

Errar de dois modos opostos? Se pode parecer bizarro que a cada virtude corresponda um vício específico, esta tese ainda seria, talvez, passível de algum tipo de justificação. Mas afirmar que só é possível errar de dois modos, ou seja, que “para cada virtude deveriam corresponder precisamente dois vícios, nem mais nem menos”⁹, é algo que aos olhos de Hursthouse não é de modo algum compreensível (ainda mais se cada par de vícios é um par de vícios opostos¹⁰). Assim, para tentar preservar a concepção de Urmson, Hursthouse crê ser necessária uma substituição de (t) por (t¹), cuja construção dar-se-ia da seguinte forma:

“no caso de cada emoção é possível ter uma disposição excessiva ou deficiente com respeito a ela: (ou talvez – no caso de tal emoção é possível se estar disposto a exibi-la excessiva ou deficientemente)”¹¹.

Bem, segundo Hursthouse, (t) e (t¹) não merecem crédito, pois são falsos. Deste modo, Urmson já estaria em maus lençóis, mas Hursthouse não arrefece sua crítica incisiva e acrescenta que se estas versões são falsas, outras mais elaboradas são mesmo simplórias¹². Estas versões mais elaboradas e tolas, se referem a noções tais como excesso e deficiência, noções que Aristóteles tampouco detalha, permitindo que Hursthouse afirme estar “certa que Aristóteles nem sempre as retêm”¹³. Se este não as detalha, nada mais há a fazer do que

⁸ “Aristotle’s doctrine of the mean”, p. 161.

⁹ “A false doctrine of the mean”, p. 107-108.

¹⁰ *Idem*, 108.

¹¹ *Idem*. Hursthouse sugere (t¹), mas (t¹) corresponde exatamente ao item (iv) de Urmson. De qualquer maneira, conforme a autora, (t) e (t¹) são, por si mesmos, falsos, mesmo que Aristóteles na *EN* II sugira o contrário, a discussão das virtudes ao longo dos livros III e IV mostraria que ele próprio estaria consciente da falsidade destes dois momentos.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

retornar a Urmson e seu item (v), “excessivamente” inclui “em muitíssimas ocasiões” e possibilidades similares¹⁴ como “muito violentamente”; “deficientemente” inclui “em pouquíssimas ocasiões” e possibilidades similares como “muito fracamente”. O que remete à concepção de como Urmson definiria a *disposição em um meio* (t²)¹⁵:

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

Isto seria *equivalente* à proposição aristotélica do que seria uma disposição consistindo numa mediedade (t³):

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

Ora, afirma Hursthouse¹⁶:

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

2. se é o único modo, Aristóteles estaria comprometido com (t¹) e com o *nonsense*;

3. como não decai, senão rara e não sinceramente, nas armadilhas de (v) ou (t²), o que acarretaria profundo *nonsense*, ele pode ser acusado tão somente de inconsistência;

4. seu *modus operandi* se dá diretamente em termos de (t³), utilizando-se de *dei* (objeto correto, ocasião correta, razão correta) ou *wl dei* (como se deve), “sem nenhuma sugestão que

¹⁴ “Pode exibir uma emoção muito seguidamente, ou muito raramente, sobre demasiadas ou demasiado poucas coisas; em vista de demasiadas ou demasiado poucas pessoas; por muitíssimas ou muitíssimo poucas razões”.

¹⁵ *Idem*, p. 109.

¹⁶ *Idem*.

este conceito ou possa ser capturado, ou necessariamente gerado, por conceitos como excessivo ou deficiente”.

Objetos corretos e objetos incorretos.

A tese que será proposta por Hursthouse tem origem naquilo que ela vê como uma inadequação desprovida de sentido que é supor que se possa entender a idéia de razão correta como algo que estaria posto entre muitíssimas e pouquíssimas razões. Tanto isto quanto as concepções de objetos corretos e ocasiões corretas não podem ser compreendidas enquanto meios, do mesmo modo que determinados vícios não podem ser tomados como disposições de exibir emoções [ou sentimentos] excessiva ou deficientemente. Estes vícios se referem às virtudes da σωφροσύνη (temperança), ἀνδρεία (coragem) πραότης (indulgência)¹⁷. Apenas os pontos essenciais da análise de Hursthouse serão considerados, sem entrar nos detalhes específicos, pois o interesse aqui não é tratar de cada uma das virtudes particulares, mas observar, apenas incidentalmente, se a doutrina da mediedade tal como concebida por Urmson é factível, ou se sua concepção está fadada ao fracasso, a partir da argumentação de Hursthouse para, depois, buscar compreender se a crítica desta sua concepção acerca da doutrina da mediedade encontra evidência textual na ética aristotélica. Quando da análise do texto da *EN*, um olhar sobre estas virtudes particulares, especialmente a coragem e a temperança, ajudará, ou não, a corroborar esta tese.

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

¹⁷ A disposição correta diante da raiva (p. 109).

análise que perpassaria também as noções de ocasiões corretas e incorretas, e quantidades corretas e incorretas.

Para levar a contento esta argumentação, ela lança mão das virtudes apresentadas acima - temperança, coragem e indulgência - começando com a primeira, analisando-a em conformidade com sua característica definidora, como a virtude que lida com os denominados prazeres do corpo, prazeres sensuais, especialmente no que se refere à comida, bebida e sexo (não todos, necessariamente, ao mesmo tempo), sempre tendo como algo de subjacente a indagação sobre a literalidade das concepções de excesso e demasiado¹⁸.

Ora, o outro do temperante, o intemperante, aprecia objetos e coisas que são incorretas de apreciar. É possível afirmar que as coisas que são *incorretas*, e desfrutadas pelo intemperante, podem ser expressas enquanto “demasiadas”? A princípio parece que tal assunção é factível, pois o intemperante se entrega à glotonaria ou ao consumo exagerado de bebidas alcoólicas, excedendo em muito os limites que são naturais, em demasiadas ocasiões. Isto não contraditaria a tese de Urmson, pois poderíamos relacionar, tranqüilamente, objetos incorretos com aquilo que é demasiado (*too many*)¹⁹. Mas a temperança não se limita para Aristóteles, nas palavras de Hursthouse, a preservar a saúde, nem está o intemperante destinado somente a uma saúde precária devido ao seu comportamento excessivo no que tange à comida e à bebida, pois o desregramento do intemperante engendrará, para além de uma saúde debilitada, fruto de uma vida de *excesso*, o vício em geral²⁰. Desta forma, o temperante não se resigna a preservar a saúde, mas garantir que o indivíduo não decaia em prazeres que são desonrosos²¹. O intemperante define-se pelo fato de acordar preferência a objetos incorretos, que não são dignos de honra, em outras palavras, não são nobres. Mesmo que ocorresse o fato de que um objeto incorreto fosse ao menos uma vez idêntico a demasiado, isto seria uma coincidência fortuita, absolutamente acidental²². O mesmo raciocínio deve ser aplicado ao sexo. O que tem de ser levado em consideração, não é

¹⁸ *Idem*, p. 110.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Hursthouse remete a *EN* 1140^b 12.

²¹ “A false doctrine of the mean”, p. 111.

²² *Idem*, p. 112.

nenhuma perspectiva quantitativa, mas o que é correto ou incorreto, honroso ou desonroso, sendo que o aspecto quantitativo é uma mera fortuitude.

No que diz respeito ao corajoso, a espinha dorsal do argumento de Hursthouse aparece mais uma vez. O quão literal significa excesso, quando falamos desta virtude? Temer objetos incorretos em ocasiões incorretas e em quantidades incorretas²³ é um outro modo de afirmar que tememos demasiado e demasiado seguido?²⁴ De acordo com Hursthouse, Aristóteles especifica três coisas que são corretos objetos de temor, em relação às quais é perfeitamente razoável sentir medo: morte, dor intensa e considerável dano físico²⁵.

Então temer os objetos corretos é temer justamente estas três coisas e temer os objetos incorretos é temer qualquer outra coisa. É verdade que a maioria dos covardes sentirá estas três coisas e mais; isto é, eles temerão algumas coisas incorretas, na medida em que temem *mais* coisas que o corajoso, isto é, demasiadamente. Mas, como no caso da temperança, isto é o caso de uma coincidência fortuita²⁶.

Logo, a questão concentra-se em temer objetos corretos e não temer os incorretos. Não é o caso de temer algo como, por exemplo, “três, alguma figura entre dois ou menos e quatro ou mais”²⁷, mas temer o que deve ser temido, o que é permitido, isto é, correto de ser temido. O mesmo ocorre com as ‘ocasiões incorretas’ ou ‘quantidades incorretas’, pois toda vez que sentimos temor no que concerne a objetos incorretos, sentimos em ocasiões incorretas e quantidades incorretas. Qualquer entendimento em termos meramente quantitativos, como faz Urmson, não passará de uma ‘coincidência fortuita’. Nesta perspectiva, não é possível afirmar que o temor da morte na quantidade correta é temê-la de maneira excessiva (*too much*), ou deficiente (*too little*), mas temê-la do modo correto, em vista daquilo que é honroso ou nobre (*kalōn*).

²³ Ocasões incorretas e quantidades incorretas ocorrem na medida em que eu sinta temor por objetos incorretos (ver p. 115).

²⁴ *Idem*, p. 114.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Idem*, p. 115.

A coragem não será uma virtude por ser uma disposição consistindo numa mediedade, mas por ser uma disposição correta²⁸, tendo em vista objetos corretos, e o vício segue no sentido inverso²⁹. E a mesma argumentação valerá para a indulgência (πραότης).

A constatação final não poderia ser outra: Urmson falha em dar sentido à doutrina da mediedade, pois não há a possibilidade de se identificar a correta disposição com relação a uma determinada emoção, devido ao fato desta disposição *estar em um meio* (ou consistir numa mediedade), mas por ser uma disposição em vista de objetos corretos, uma vez que este tipo de construção é “bastante independente de qualquer noção de excesso e deficiência [falta]”³⁰. O excesso e a falta não definem o vício, pois este é definido por sua propensão ao que é incorreto.

Coragem e temperança nas éticas aristotélicas³¹

Como já foi mencionado, Hursthouse constrói sua crítica à posição urmsoniana partindo da análise de três virtudes morais, quais sejam: a coragem, a temperança, e a indulgência. Não será necessária uma investigação de todas na sua particularidade. Portanto, a investigação se dará sobre duas virtudes paradigmáticas em Aristóteles, a coragem (ἀνδρεία) e a temperança (σωφροσύνη), o que será suficiente para estabelecer se Aristóteles pode ser lido segundo o diapasão destes comentadores.

I

Seguindo a mesma preocupação observada na análise das outras virtudes morais particulares na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles começa por afirmar aquilo que define expressamente uma virtude, ou seja, o fato de ser uma mediedade entre dois vícios. No caso

²⁸ “Coragem é uma virtude em função de ter a disposição correta no que diz respeito ao medo; covardia e destemor são vícios, porque ambos são disposições incorretas em relação ao medo” (*idem*, p. 116).

²⁹ *Idem*, p. 116

³⁰ *Idem*, p. 117.

³¹ Uma versão preliminar deste capítulo foi publicada em *Dissertatio*, 24, 2006, p. 157-173.

da coragem³², esta é entendida como um meio entre o medo (a covardia) e a temeridade (μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη). Mas isto não é suficiente, pois é necessário especificar que espécie de coisa define o fato mesmo de ser corajoso, na medida em que este deve ater-se às coisas que são temíveis realmente, e más por sua própria natureza³³. Isto, porque várias coisas são em geral temidas, tais como o desprezo, a pobreza, a doença, a morte etc. Deve ser ressaltado, então, que nem todo o mal que seja ordinariamente temido, defina o que faz de alguém um homem corajoso. Dentre as variadas situações que determinam o que é ser corajoso, só algumas delas são em especial relevantes:

“(...) não se considera de ordinário que a coragem tenha relação a todos estes males: há, com efeito, alguns males que é correto e nobre temer, e vergonhoso não temer³⁴, por exemplo, o desprezo (ἀδοξίαν). O que teme o desprezo é um homem honesto e respeitável (ἐπιεικὴς καὶ αἰδήμων)(...)”³⁵.

Logo, não é um mal qualquer que deve ser temido. Por exemplo, o desprezo originado pela má reputação pública é um objeto correto a ser temido. Mas a coragem diz respeito às coisas que têm uma importância preponderante, capital, tal como a morte, já que “ninguém suporta mais firmemente os perigos do que o homem corajoso”³⁶. Mesmo assim, não é a intrepidez diante de qualquer coisa que possa engendrar a morte que determina o corajoso. Isto ocorre apenas nas circunstâncias onde transparece o que há de mais nobre:

³² A *Retórica* define a coragem como “a virtude que dispõe os homens a realizar ações nobres em situações de perigo, de acordo com a lei e em obediência às suas ordens” (1366^b 11-13). Aristóteles quer dizer que tudo oriundo da virtude é nobre, porque “todas as ações ou sinais de coragem, e todas as coisas feitas corajosamente devem ser coisas nobres” (1366^b 29-30).

³³ *EN* 1115^a 6ss.

³⁴ Cf, também *EN* 1116^a 11-12.

³⁵ *EN* 1115^a 11-14

³⁶ *EN* 1115^a 25-26.

“Ora, a mais nobre forma de morte é a que se encontra na guerra, onde ocorrem os maiores e mais nobres perigos. Isto está de acordo com as honras que merecem os que os afrontam, nas cidades e junto dos monarcas”³⁷.

Deste modo, a morte emerge como o fator de determinação por excelência da coragem do homem. Se este enfrenta a morte, a morte nobre e os perigos imediatos decorrentes de um estado de guerra e que podem conduzir à morte, sem medo, sem temor³⁸, pode ser dito um homem corajoso. A coragem transparece “nas circunstâncias onde se pode fazer prova de valor ou morrer de uma bela morte”³⁹.

Na medida em que é um homem, possuindo os temores que são próprios deste, o corajoso saberá a postura a tomar nas situações devidas, situações que ele afrontará “como convém, como prescreve a razão, em vista do nobre, pois este é o fim ao qual tende a virtude (τοῦ καλοῦ ἕνεκα)”⁴⁰. É isto que define de forma peremptória o corajoso, pois este teme o que deve ser temido, da maneira que deve, na ocasião (nas circunstâncias) que deve:

“Assim, aquele que permanece firme e teme as coisas que deve, por um fim correto, da maneira que convém e no momento oportuno, ou que se mostra confiante sob as mesmas condições, é um homem corajoso, pois as ações e emoções do corajoso estão de acordo com o que é meritório e segue o que a razão prescreve. O fim de toda atividade é o que está conforme com as disposições de caráter das quais ele procede, e para o corajoso a coragem é nobre. Tal será, pois, também o fim que persegue o corajoso, já que uma coisa

³⁷ EN 1115^a 30—32.

³⁸ Isto não absolutamente, na medida em que existem coisas que é impossível não temer, como é o caso da morte. O que diferencia o corajoso é o modo pelo qual ele a enfrenta. Ele enfrenta a morte sem medo, porque o fim é nobre, embora, enquanto homem, ele não esteja destituído deste temor: “o corajoso, entretanto, é imperturbável tanto quanto um homem possa sê-lo” (EN 1115b 10-11).

³⁹ EN 1115^b 4-5.

⁴⁰ EN 1115^b 12-13. Cf. 1120^a 23-24: Αἰ δὲ κατ’ ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἕνεκα.

sempre se define por seu fim; é, por conseguinte, porque isto é nobre que o corajoso enfrenta os perigos e age conforme à coragem”⁴¹.

O corajoso, no seu sentido pleno, vai se caracterizar pela capacidade de enfrentar tudo aquilo que provoca realmente temor, e o faz por uma singela razão, qual seja, o fim a que se propõe é um fim nobre. Ele, em função de sua disposição de caráter⁴², não poderia, de modo algum, fugir do que lhe pode afligir, mesmo que seja a morte, ou o que leve a ela, pois confronta, resolutamente, o sofrimento e a dor⁴³. O fim da virtude é o nobre, e quem se furta a isto, chafurda no lamaçal metafórico da vergonha.

É verdade que o sofrimento estará presente, por ser ineliminável, na medida em que é obviamente penosa a possibilidade da morte, da dor, dos graves ferimentos que podem advir. Certamente o corajoso não se entrega a isto com um sorriso aberto e uma alegria insuspeita, pois ninguém o faria, em sã consciência, de modo cômodo. Ele o faz pelas razões já mencionadas, sobretudo em função do fim da virtude e das ações produzidas por esta, isto é, o nobre⁴⁴.

*

* *

Na *EE* III, a partir de 1228^a 23, Aristóteles procede, em geral, do mesmo modo que na *EN*, estabelecendo o estatuto da coragem enquanto virtude, isto é, como uma mediedade, uma disposição [a melhor] intermediária entre a covardia e a temeridade, sendo que a primeira se caracteriza pelo temor, maior do que se deve, e pela confiança menor do que necessário, e a

⁴¹ *EN* 1115^b 17-24. Do ponto de vista formal, tanto o corajoso, o temerário e o covarde, lidam com os mesmos objetos. O que os distingue é simplesmente sua postura diante dos mesmos (1116^a 4ss).

⁴² *EN* 1117^a 15-22.

⁴³ “É porque a coragem é em si mesma uma coisa dolorosa e é, corretamente, objeto de nossos elogios, porque é mais difícil suportar as dores do que se abster dos prazeres” (*EN* 1117^a 34-35). Na continuação da argumentação, Aristóteles saliente que, a despeito do sofrimento a que tem de se submeter o homem corajoso, em função das circunstâncias (τῶν κύκλων) onde são executadas as ações corajosas, a coragem, em si mesma, é agradável em função do fim a que se propõe.

⁴⁴ *EN* 1117^b 7-15

segunda, pelo temor inferior ao devido e pela confiança demasiada (καὶ γὰρ οὔτοι ταῦτὸ ποιούσι, πλὴν οὐ περὶ ταῦτὰ ἀλλ' ἐξ ἑνατίας· τῷ μὲν γὰρ θαρρεῖν ἐλλείπουσι τῷ δὲ φοβείσται ὑπερβάλλουσι)⁴⁵.

Uma diferença que aparece no desenvolvimento da discussão aristotélica sobre a coragem, é o fato de Aristóteles usar alguns poucos termos que poderiam indicar uma concepção quantitativa, ao menos numa primeira observação⁴⁶. Mas mais importante é notar que uma expressão utilizada algumas vezes na *EN*, embora não no contexto da discussão sobre a coragem no livro IV, apareça no momento em que Aristóteles menciona o fato de que é comumente aceita a idéia de que o homem corajoso não tem medo *sempre*, ou seja, ele nada teme ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ⁴⁷, ou seja, ele nada teme *o mais das vezes*. Talvez isto permita remeter ao discurso da *EN* sobre a existência de muitas coisas que não são temores que possam ser adscritos aos verdadeiros temores que são próprios do corajoso. O homem corajoso teme tão somente as coisas que devem ser temidas, e estas são restritas. Assim, *o mais das vezes*, ele não teme qualquer coisa que seja, na medida em que esta fora de sua natureza temer os males corriqueiros, os males temidos pelo não corajoso.

Ora, o homem corajoso “experimenta grandes e numerosos temores”, embora pudesse parecer que a posse da coragem tornaria aquele que a possui alguém absolutamente isento destes temores, nada temendo, ou temendo pouco, “levemente e facilmente”⁴⁸.

Mas segundo Aristóteles, “temível” talvez seja dito em dois sentidos, do mesmo modo que “agradável” e “bom”⁴⁹:

⁴⁵ *EE* 1228^a 39 – 1228b2.

⁴⁶ *EE* 1228^b 6-8. Os termos de viés quantitativo aparecem imediatamente após a expressão ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, quando Aristóteles, ao tratar do covarde e do corajoso, afirma que o primeiro é, essencialmente, destinado a temer todas as coisas possíveis e imagináveis, e isto “violentamente” (σφόδρα), e “rapidamente” (ταχὺ), enquanto o segundo, o corajoso, ou nada teme ou o faz moderadamente, ou ainda “raramente” (ὀλιγάκις). São termos que poderiam reforçar os defensores de uma doutrina quantitativa da mediedade, mas, como será visto posteriormente, a simples menção a estes termos não possibilita uma leitura quantitativa da μεσότης aristotélica.

⁴⁷ *EE* 1228^b 4-5.

⁴⁸ *EE* 1228^b 15-17.

⁴⁹ *EE* 1228^b 17ss.

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

A argumentação funciona do mesmo modo para “temível”. Aquilo que o covarde teme em conformidade com sua natureza, pode causar algum temor em dado indivíduo ou não causar temor a ninguém. É o caso explicitado em (b). Mas, se existe algo que de maneira inapelável causa temor na maioria das pessoas, é “temível” absolutamente. É o caso de (a). No que se refere ao homem corajoso, o temor em questão é referente aos temores relacionados em (a), sendo que ele os teme enquanto homem - o que lembra a *EN*, pois ali o corajoso é imperturbável, tanto quanto um homem pode sê-lo -, mas não enquanto de posse da virtude da coragem (talvez tema *ligeiramente*, ou não tema em absoluto, observa Aristóteles). Então, o corajoso nada teme? Ele é incapaz de temor? Ele não teme, na medida em que visa a um fim que é nobre, “pois a coragem consiste na *submissão à razão*, e a razão ordena escolher o nobre”⁵⁰: quem age em vista do nobre é alguém corajoso, destituído de temor⁵¹. O fim acaba por determinar a natureza do corajoso porque, ao executar ações que tenham como objetivo o nobre, ele torna-se isento de medo e ratifica sua virtude, sob as prescrições da razão, que somente lhe ordena executar ações dificilmente suportáveis e altamente destrutivas, caso sejam nobres [belas]⁵².

⁵⁰ *EE* 1229^a 1-2.

⁵¹ *EE* 1229^a 4.

⁵² *EE* 1229^a 8-9. No capítulo imediatamente anterior à breve discussão sobre a coragem na *MM* (I XIX), é retomado algo recorrente na *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia*, sobretudo nesta última, onde ela aparece de modo mais acentuado, ou seja, a afirmação que explicita o objetivo mesmo da virtude: “Ἀρετῆς δέ γ’ ἐστὶ τέλος τὸ καλόν”, ou seja, “o fim da virtude é o nobre”, o que define sua excelência (1190^a 33-34). Esta passagem, com o acréscimo de 1191^a 22-25, onde Aristóteles ressalta que o corajoso é aquele *impelido pela razão*, em vista do bem, a enfrentar os perigos com tranquilidade, e que os enfrenta sem medo nas circunstâncias nas quais está inserido, pois isto é nobre (1190^b 18-19; 1190^b 19-20; 1191^a 20ss). Que o corajoso deva submeter-se às prescrições da razão, já é conhecido. Mas algo que venha talvez aclarar, e confirmar, o que por vezes parece um tanto confuso ao longo das éticas, isto é, que o corajoso teme, é a observação do autor da *Magna Moralia* de que quando afirmamos que o corajoso é alguém “sem medo”, isto não significa que ele não sinta realmente medo, pois é necessário que ele tema (já que a própria coragem tem de ser compreendida a partir da sua relação com o medo e a temeridade). Ele deve temer, mas permanecendo firme e imperturbável

A idéia representada pelo fim nobre desempenha um papel muito relevante, mas não se deve descurar de que uma outra característica da coragem é a postura diante dos maiores perigos, perigos iminentes, não longínquos, que podem causar destruição e morte, os únicos perigos temíveis verdadeiramente, mas que são suportados de modo impassível pelo corajoso. Logo, a coragem é, e isto tem uma importância fundamental, a maneira pela qual nos comportamos diante da morte, da dor e de todo sofrimento que a acompanha⁵³.

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

II

diante dos perigos que podem destruir a sua própria vida. Ele teme estes perigos, e somente estes, e os teme, pois devem ser temidos e enfrentados (1191^a 26-36). Outra semelhança que pode ser encontrada, especialmente no que concerne à *EN* é a ligação na *MM* da coragem com a paixão e o impulso (πάθος καὶ ὄρμηξ). É verdade que Aristóteles, na *EN*, já havia relacionado a coragem com o θυμός, “o desejo não racional por objetos que parecem bons” (Irwin, *Nicomachean ethics*, p. 323), quando, após especificar a natureza da coragem, listou cinco outros tipos da mesma, embora nenhum deles preenchesse os requisitos plenos para o que a coragem é realmente. Nesta passagem, Aristóteles observa que a coragem motivada pelo θυμός pareceria ser a mais natural dentre todas, somente carecendo da escolha deliberada e do fim (προαίρεσις καὶ τὸ οὐ ἕνεκα) para sê-lo em seu sentido completo (*EN* 1117^a 4-5). A semelhança com a *EN* parece evidente, o que é corroborado pela relação do impulso com a parte racional da alma de onde deve partir o impulso tendo como fim o nobre.

⁵³ Cf. *EE* 1229^b 3-13.

A segunda virtude particular que ajudará a esclarecer a natureza da doutrina da mediedade, quando confrontada com a posição de Hursthouse, é a temperança⁵⁴, cuja análise principia, na *EN*, em 1117^b 23.

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

Se a temperança tem relação com os prazeres, é necessário, segundo Aristóteles, determinar quais são os prazeres em questão. Certamente, não são os da alma, pois, por exemplo, o prazer referente às atividades do pensamento pode ser alcançado, sem que o corpo se veja de algum modo afetado, pois ninguém pode ser dito temperante ou intemperante (*ἀκόλαστος*) a respeito deste tipo de prazer⁵⁵. Logo, a virtude da temperança exclui do seu escopo os prazeres que estão para além daqueles próprios do corpo, pois não é possível denominar intemperantes os indivíduos que possuem uma paixão desmesurada pelas artes plásticas, pela música ou pelo cinema. Se um indivíduo assiste uma centena de vezes “O ano passado em Marienbad” de Resnais, poderia receber uma série de denominações, talvez não de todo lisonjeiras, menos a de intemperante. O mesmo se aplica a quem não faz outra coisa senão *escutar* o “Pierrot lunar” de Schoenberg, por mais estranho que isto possa parecer.

Observa-se, então, que Aristóteles vai restringindo, passo a passo, os prazeres que são objeto da temperança. Descartados os prazeres da alma e certos prazeres corporais, ele revela quais prazeres, enfim, são os que interessam a esta virtude. Tais prazeres são aqueles que o ser humano partilha com os outros animais, os prazeres do *tocar e do gosto* (*ἄφῆ καὶ γεῦσις*). No que tange ao gosto, isto não parece chamar demasiada atenção ao intemperante. Experimentar, de forma elegante, os sabores originados de um “ragoût d’escargots” não lhe interessaria, pois seu interesse estaria voltado para tudo que seja inerente ao toque, isto é, a bebida, a comida e o sexo e não de modo epicurista⁵⁶.

⁵⁴ Na *Retórica* 1366^b 13-15, a temperança é definida como “a virtude que nos dispõe a obedecer à lei onde prazeres físicos estão concernidos”.

⁵⁵ *EN* 1117^b 28-32.

⁵⁶ *EN* 1118^a 23 – 1118^b 8.

Aristóteles prossegue, estabelecendo uma distinção entre os apetites, sendo que são partilhados por todos os homens, por exemplo, a alimentação que é natural a todos eles, isto é, lhes é absolutamente necessária⁵⁷, e outros próprios a alguns, que são adicionados aos primeiros mencionados, pois cada indivíduo particular tem suas preferências específicas sobre o tipo de alimentação ou de bebida que lhe apraz, bem como o tipo de prazer sexual que lhe dá maior satisfação.

Enquanto os equívocos oriundos dos apetites naturais (φυσικαῖς ἐπιθυμίαις) são raros, e vão tão somente num sentido, o do exagero, quando o indivíduo não se atém ao que é prescrito por sua necessidade natural, os prazeres próprios a cada um (τὰς ἰδίαις τῶν ἡδονῶν), são múltiplos e de todo gênero, instalando a *débauche*, o desregramento, pois buscam os prazeres indevidos e os aproveitam de modo indevido. E o modo pelo qual estes prazeres indevidos são procurados e aproveitados leva os intemperantes à estrada do excesso, o que é de todo repreensível⁵⁸, mesmo considerando que o apetite do intemperante é um apetite por coisas agradáveis. Nesta estrutura, e praticamente ignoradas, as dores são apresentadas como a aflição desmesurada, quando não são encontrados os prazeres desejados ou pelo fato mesmo de desejá-los. O temperante (σώφρων), obviamente, não se perturba pela ausência destes prazeres⁵⁹.

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

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

⁵⁷ Da mesma forma que o prazer sexual (EN 1118^b 9-11).

⁵⁸ EN 1118^b 15 - 27.

⁵⁹ EN 1118^b 28-33.

mesurado (ὀρέξεται μετρίως), não mais que se deve, nem no momento não necessário, ou geralmente qualquer coisa deste gênero”⁶⁰.

O temperante busca todos os prazeres positivos no que concerne à saúde e ao bom estado do corpo, bem com todos os prazeres que não impeçam a realização dos fins que almeja, prazeres estes que não devem impedir a consecução do que é nobre, sempre seguindo as prescrições da reta razão (ὀρθὸς λόγος)⁶¹:

“Assim, a parte apetitiva do temperante deve estar de acordo com a razão, pois ambas visam o nobre, e o temperante tem apetite pelas coisas corretas, do modo correto, no tempo correto, o que é justamente o que a razão prescreve”⁶².

*

* *

Diferentemente da *EN*, a *EE* não começa a análise da virtude da temperança em III 2 definindo-a em primeiro lugar para após estabelecer os vícios que se lhe opõe. Inversamente,

⁶⁰ *EN* 1119^a 12 – 18.

⁶¹ *EN* 1119^a 16 - 20

⁶² *EN* 1119^b 15-18: διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ. σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὡν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάπτει καὶ ὁ λόγος. No brevíssimo espaço dedicado à temperança na *MM* I XXI, o autor retoma os principais pontos externados na *EN*, ou seja, que a temperança é uma mediedade (μεσότης) entre a intemperança e a insensibilidade (sem as alusões encontradas alhures sobre como denominar tal vício), concernente aos prazeres e dores, não a todos os prazeres, mas aos referentes ao tocar e ao gosto (ἀφήν καὶ γεῦσιν). Neste sentido, ela aparece como a melhor disposição, como o é habitualmente a virtude, e o melhor é o meio (μέσον) entre dois vícios, o excesso e a falta, sendo que tanto o excesso, quanto a falta ocasionam a reprovação. Mas o mais interessante, é a retomada da idéia da consecução do fim nobre, pois o temperante é considerado aquele que age tendo em vista, apenas e tão somente, o nobre em si mesmo (1191^b 14-16). Não é só isto, pois o caráter distintivo do temperante é o fato de possuir, diferentemente dos outros animais, a razão. A razão vai lhe permitir de experimentar o nobre, de escolhê-lo por si mesmo, já que toda virtude, como já foi explicitado em I XIX, busca o que é nobre, “toda virtude é, com efeito, virtude do nobre e é orientada em vista do nobre” (1191^b 20-21: πᾶσα γὰρ ἀρετὴ τοῦ καλοῦ καὶ πρὸς τὸ καλὸν ἐστίν).

Aristóteles parte do intemperante, e dos sentidos nos quais ele se enquadra e do ‘insensível’, ou seja, parte dos extremos, quer dizer, dos vícios que engendram o excesso e a falta, e somente no prosseguimento da sua exposição é que se pode observar o modo pelo qual a temperança é explicitada enquanto uma virtude atinente a determinados prazeres e apetites (ἐπεὶ δ’ ὁ σώφρων ἐστὶ περι ἡδονάς, ἀνάγκη περι ἐπιθυμίας τινας αὐτὸν εἶναι)⁶³, pois ela não tem relação a todos os prazeres e apetites indistintamente.

Como na *EN*, o *gosto e o tocar* (τὸ γευστὸν καὶ τὸ ἄπτόν) são o caso, embora, segundo a verdade, trate-se, antes, do *tocar*⁶⁴, como já foi mostrado, quando da explanação aristotélica referente ao mesmo tema na *Ethica Nicomachea*⁶⁵, em especial o que remete ao comer, ao beber e ao sexo, o que se tem em comum com os animais.

O final de III 2 assemelha-se à introdução da discussão sobre a temperança na *EN IV*, nos termos que seguem⁶⁶:

“A existência do excesso e das faltas nestas matérias ocasiona, evidentemente, a de uma mediedade, a disposição que é a melhor e contrária às duas outras. Assim, se a temperança é a melhor disposição sobre os objetos os quais o intemperante está concernido, a temperança será a mediedade em relação a esta categoria dos prazeres sensíveis agradáveis já mencionados, mediedade entre a intemperança e insensibilidade”.

Uma diferença sensível - além da brevidade da exposição - a respeito da *EN* é a ausência de referência ao fim que é nobre, e às prescrições da reta razão⁶⁷. A palavra *καλῶν* aparece apenas uma vez num contexto com significado e importância secundária. Isto ocorre na linha 1230b 26, em torno da explicação que Aristóteles dá sobre a impossibilidade de se

⁶³ *EE* 1230^b 21-22.

⁶⁴ *EE* 1230^b 25 e, mais adiante, 1231^a 17-22.

⁶⁵ Embora não apareça nos termos aqui explicitados, isto é, *segundo a verdade*.

⁶⁶ *EE* 1231^a 34-39.

⁶⁷ E, por exemplo, da distinção entre os apetites naturais e os prazeres próprios a cada um.

demonstrar temperança quanto ao prazer experimentado pela visão, ao contemplar “coisas belas”.

Tais ausências⁶⁸ podem indicar que esta exposição sobre a temperança na *Ethica Eudemia* é ainda algo incipiente e incompleto, ou seria, tão somente, um resumo de algo já conhecido e exposto. Esta discussão não será levada a cabo no curso deste trabalho, mas tomar-se-á como ponto de inflexão que a apresentação operada na *EN* representa o núcleo duro da análise aristotélica. Isto é confirmado pela *MM*, onde, apesar da exposição ser ainda mais breve do que a da *EE*, a idéia de um fim nobre é retomada, da mesma forma que a referência à razão (λόγος).

*
* *

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

Cabe agora mostrar que embora a pertinência da crítica de Hursthouse à concepção quantitativa de Urmson, sua argumentação a respeito da doutrina aristotélica da mediedade não parece fazer justiça à argumentação de Aristóteles, e que esta doutrina pode ser sustentada a partir de uma abordagem não quantitativa, o que fragilizaria a posição de Hursthouse e sua defesa de que estamos diante não de uma escolha de um meio entre extremos, mas sim, diante de uma escolha entre objetos corretos e incorretos, e seus correlatos.

Objetos corretos e objetos incorretos?

A crítica que a concepção quantitativa de Urmson sofre de Hursthouse parece bastante aceitável e consistente, pois parece evidente, à luz da referida crítica, que uma concepção quantitativa acerca da doutrina da mediedade não encontra guarida no texto aristotélico.

⁶⁸ Que inexitem quando a coragem é o foco de análise na *EE*: lá está tanto a obediência às prescrições da razão, quanto a busca de um fim nobre.

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

(a) no que se refere à comida e à bebida, Hursthouse apresenta duas figuras antípodas, o “gordinho gentil” e o “esbelto inescrupuloso”. O primeiro tem como característica fundamental o fato do deleitar-se com o comer e o beber e ser, ao mesmo tempo, alguém afável, educado, primando por ajudar de maneira justa. O segundo, inversamente, habituou-se a preservar sua saúde, mas é injusto e não expressa nenhuma generosidade, em outras palavras, é uma pessoa saudável, mas má⁶⁹. Segundo Hursthouse, os dois, para Aristóteles, seriam intemperantes, embora não do mesmo modo:

“O gordo jovial de fato tem uma “excessiva disposição”; ele come e bebe demasiadamente, seguidamente, desfruta muitíssimo. Mas ele não está disposto a perseguir prazeres que são desonrosos ou odiosos. O malvado esbelto, por outro lado, não possui uma disposição excessiva, contudo ele é intemperante e desfruta de coisas que são incorretas – não incorretas porque excessivas e não saudáveis, mas simplesmente incorretas, desonrosas, as quais não se deve desfrutar”⁷⁰.

⁶⁹ Hursthouse, *op. cit.*, p. 111.

⁷⁰ *Idem*, p. 112.

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

(b) como mencionado acima, as ações do intemperante relacionam-se com o comer e o beber, mas não só, pois Aristóteles faz alusão, também, ao sexo em conexão com o adultério⁷¹. Seria o caso de entender a busca excessiva por sexo uma questão de fazê-lo demasiadamente, com uma variedade imensa de mulheres, e com uma intensidade assustadora? A resposta, segundo Hursthouse, é negativa, pois quem comete um ato em si mesmo perverso, como é o caso do adultério⁷², ainda que uma só vez, escolhe um objeto incorreto, portanto desonroso, sendo desnecessário fazer a análise em termos de desejo sexual excessivo (embora, acidentalmente, possa ser o caso).

A dificuldade na análise de Hursthouse é entender o motivo pelo qual ela insiste em destacar uma concepção fundamentada em objetos incorretos e objetos corretos [nobres] e incorretos, bem como ocasiões corretas e incorretas e quantidades corretas e incorretas, modos corretos e incorretos. Obviamente seu intuito é mostrar a inadequação da doutrina da mediedade, mas seu enfoque não parece o mais correto, pois a alusão a objetos corretos e incorretos não parece suficiente para desconstruir a referida doutrina.

No caso, por exemplo, do “gordinho simpático”, não é uma questão de *objetos incorretos*. O que deve ser realçado - e a análise das virtudes particulares feita por Aristóteles parece corroborar como visto acima - é o modo pelo qual ele se relaciona com objetos que são corretos. Ora, necessitamos de determinadas coisas básicas para prover nossa subsistência, bem como de variadas coisas que estão à nossa disposição e nos causam prazer. O prazer de termos o necessário para nos mantermos alimentados, hidratados, o prazer de degustar um bom vinho e coisas afins, isto é, os prazeres referentes aos nossos apetites naturais e os prazeres próprios⁷³. O que Aristóteles sustenta é que diante de determinados apetites, e mais

⁷¹ Hursthouse cita Dover, *Greek popular morality*, p. 209, para entender o significado de adultério (μοιχεία): “seduzir a esposa, mãe viúva, filha solteira, irmã ou sobrinha de um cidadão”. Sobre a associação sexo/adultério ver EN 1117^a 2, 1129^b 21, 1130^a 24ss, 1130^a 29ss.

⁷² Ver EN II 6.

⁷³ EN 1118^b 15-27.

especificamente, dos apetites naturais, que se referem exatamente ao exemplo do “gordinho simpático”, a única possibilidade de alguém que não se contenta com o que a nossa necessidade demanda, é decair no desregramento e, portanto, na intemperança. E isto não é “acidental”, não é uma coincidência fortuita, na medida em que a razão acaba por perder sua autoridade diante do caráter insaciável dos apetites. E o nosso jovem e simpático “gordinho” ver-se-á descrito pelo próprio Aristóteles, quando este deixa claro que a criança que não se submete à autoridade [dos pais], ou o apetite que não se submete à autoridade [da razão], tende à *débâcle*. Não importa o caráter gentil e justo que porventura a nossa personagem possua, pois ao sucumbir pelo excesso, isto é, pelo apetite insaciável, acaba por descurar da razão⁷⁴, e, em descurando da razão, ele se afasta da virtude⁷⁵. Ora, os objetos incorretos são uma consequência de um juízo incorreto a respeito do modo próprio de agir, e o modo próprio de agir pressupõe todo o mecanismo explicitado na definição da virtude como uma “mediedade relativa a nós, *racionalmente* determinada”⁷⁶.

No caso do “esbelto malvado”, o objeto é, inicialmente, correto, ele sempre suprirá suas necessidades e apetites naturais de modo correto, no sentido de manter sua saúde. O problema é que ele não age tendo em vista o nobre, o que é honroso, ou em conformidade com as prescrições da razão. Suas ações – com a exceção da moderação, que tem por objetivo sua saúde - serão sempre injustas ou más, não se importando em retirar de alguém sua alimentação, desde que isto satisfaça o seu moderado desejo por ela⁷⁷. Embora seu objeto fosse correto, ele desfruta de coisas que são incorretas de desfrutar (tomar de alguém algo que não é seu). Não haveria nada de excessivo em tal procedimento, embora a incorreção esteja dada. Ora, tomar de alguém é, supostamente, roubar, uma das interdições absolutas observadas por Aristóteles na *EN* II 6. Realmente não há excesso, da mesma forma que não há falta ou mediedade, pois são ações em si mesmas perversas. Portanto, não parece este

⁷⁴ *EN* 1119^b 5ss.

⁷⁵ Hursthouse reconhece a passagem, mas afirma que, mesmo que verdadeira, ela não sustenta a intemperança como excesso, a não ser acidentalmente, pois fundamentalmente o que conta é a concepção de objeto incorreto e do que é desonroso.

⁷⁶ 1106^b 36-1107^a 2.

⁷⁷ Hursthouse, *op. cit.*, p. 111.

exemplo ser apropriado para o fim a que se propôs Hursthouse, o mesmo ocorrendo para a alusão ao adultério, e pelas mesmas razões.

No que diz respeito à coragem, é aceitável afirmar que ela se refere a objetos corretos, pois o fim de toda a atividade deve ser conforme à disposição de caráter que lhe dá origem. Sendo assim, a coragem é algo nobre e, por conseguinte, nobre será seu fim: “o corajoso, então, almeja o nobre, quando permanece firme e age de acordo com sua coragem”⁷⁸. Isto não é certamente uma novidade, pois Aristóteles deixa claro que o fim ao qual tende a virtude é o nobre (τοῦ καλοῦ ἕνεκα)⁷⁹. O que necessita ser acrescentado, é que antes de afirmar que o fim da virtude é o nobre, Aristóteles estabelece algo que pressupõe a realização deste fim, ao considerar que o homem está sujeito, enquanto homem, a temores que são corretos de serem sentidos, e estes temores devem ser sentidos *do modo que convém e como a razão prescreve*⁸⁰. O virtuoso sempre deve agir em vista do nobre⁸¹, o contrário seria sua negação, mas sua essência está em enfrentar os perigos que são corretos de enfrentar⁸² *de modo adequado, como convém, segundo a razão*. De nada adianta sentir temor apenas diante de objetos corretos e não temer os incorretos. Disto se conclui que as três figuras, o covarde, o

⁷⁸ Toda a passagem: *EN* 1115^b 20-24.

⁷⁹ Cf. 1115^b 12-13.

⁸⁰ *EN* 1115^b 11-12: ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος.

⁸¹ No que se refere ao *nobre*, assume-se aqui a concepção sustentada por John M. Cooper (*Reason and emotion*, cap. 11, “Reason, virtue, moral, value”, p. 270-276). Partindo da *Retórica* 1366^a 33-34, ele expõe minuciosamente duas definições alternativas de *nobre*, (a) o que, por ser escolhido por si mesmo, é louvável (cf. também *EE* 1248^b 19-20), e (b) o que é bom, sendo amável por isto. Ele conecta isto primeiramente a uma passagem dos *Tópicos* 135^a 13, onde há uma identificação de καλόν e πρέπον (conveniente) o que remete a um senso estético, o que é corroborado pela *Metafísica* 1078^a 31–^b36, onde aparecem discriminados os modos mais elevados de nobreza (ou beleza), a saber, ordem, simetria e determinação. Isto permite dizer que as coisas nobres exibem ordem, simetria e determinação, e, quando escolhidas por si mesmas, pelo fato de exibirem tais propriedades, elas são louvadas, e esta é a razão pela qual são escolhidas.

⁸² As mortes e os ferimentos: “Se, por conseguinte, tal é o fim que persegue a coragem, a morte e os ferimentos serão penosos ao corajoso e enfrentados por ele a contragosto; mas ele lhes afrontará porque é nobre ou porque é vergonhoso não fazê-lo (*EN* 1117^b 7-9). Woods, *Aristotle Eudemian Ethics*, p. 174, afirma que as virtudes e as ações que dela resultam são nobres, *moralmente admiráveis*. As ações são nobres não apenas porque a virtude visa o nobre, elas são nobres na medida em que seguem as prescrições da razão que as fazem ser corretas, apropriadas, convenientes diante de dadas circunstâncias.

temerário e o corajoso são descritos de tal modo, em função da sua posição diante de objetos corretos [somente].

Não seria o caso, então, de objetos corretos e incorretos⁸³ e seus derivados. Isto pode ficar claro se colocado da seguinte forma, a partir dos extremos referentes à temperança⁸⁴, tomando o par falta/excesso:

i. o insensível deleita-se menos do que convém⁸⁵;

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

Algo pode ser acrescentado:

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

iv. o intemperante deleita-se mais do que convém, diante de objetos corretos⁸⁶;

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

Daí segue:

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

vii. o modo correto de agir situa-se entre o *agir de modo insuficiente* e o *agir mal*⁸⁷;

viii. dito de outra maneira: o modo correto de agir é uma mediedade entre o excesso e a falta, isto é, entre o agir mal e o agir de modo insuficiente, prescrita pela razão,

⁸³ Não se deve discutir a virtude da coragem, por exemplo, a partir da idéia de objetos incorretos. Os objetos incorretos, temer ratos ou baratas, não levam a construir uma concepção adequada do que a coragem, ou a temperança, é. Trata-se antes do modo conveniente, ou não, de se dispor em relação aos objetos corretos.

⁸⁴ Não convém esquecer: “a virtude natural da faculdade do desejo” (*Tópicos* 136^b 13).

⁸⁵ *EN* 1119^a 5ss.

⁸⁶ Quando Aristóteles discorre sobre a liberalidade, ele afirma que existem coisas que podem ser bem ou mal utilizadas. Em outras palavras, podem ser utilizadas *de modo correto ou incorreto*, como é o caso da riqueza, e quem utiliza algo de modo correto, possuirá a virtude concernente (*EN* 1120^a 4-6).

⁸⁷ Esta proposta tem como referência a tese de M.-C. BATAILLARD, *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, p. 206ss, embora modificada no que concerne ao *agir de modo insuficiente*, que em Bataillard aparece como *não agir*, o que parece, de certa forma, impreciso. O mesmo raciocínio aplicado ao *agir* pode ser estendido ao *sentir*.

levando em consideração o caráter ineliminável das circunstâncias, tendo como fim o nobre⁸⁸ [o fim ao qual tende a virtude].

Reconstruída desta forma, a doutrina da mediedade parece demonstrar a sua consistência, bem como parece afirmar o seu aspecto eminentemente qualitativo, descartando de maneira vigorosa uma leitura quantitativa, mas não apenas, pois o questionamento, levado a termo por Hursthouse, da própria consistência da referida doutrina, parece não encontrar respaldo no texto aristotélico, especialmente quando observamos com mais atenção algumas das virtudes morais particulares, como foi o caso da coragem e da temperança. O modo pelo qual Aristóteles constrói sua argumentação, quando trata destas virtudes, como foi visto anteriormente, não permite a tentativa de invalidar a doutrina da mediedade a partir do par objetos corretos e incorretos, na medida em que não leva em consideração o que emerge da leitura atenta sobre a coragem e a temperança, isto é, que o cerne da questão está na postura do indivíduo diante de objetos corretos.

⁸⁸ O que parece estar de acordo com John M. Cooper, *op. cit.*, p. 275, que, ao sustentar a coerência de uma interpretação estética do *nobre*, ressalta que esta encontra suporte na definição aristotélica da virtude moral em termos de agir e sentir num meio entre extremos, ou seja, agir e sentir de modo correto, no tempo correto, sobre as coisas corretas, tendo em vista as pessoas corretas, com o propósito correto etc, com isto respondendo de maneira adequada à “complexidade da situação particular”. Uma discussão que foge ao interesse específico do que está sendo desenvolvido, mas que é bastante importante é a da relação entre a ação que visa o nobre e o bem comum. Duas teses distintas são defendidas por T. Irwin, *Aristotle’s first principles*, 439-441, e John Cooper, *op. cit.*, p. 272. Segundo Irwin, Aristóteles mostra que todas as virtudes relacionam-se ao que é nobre, porque elas realizam ações porque são nobres, e em vista do nobre. Sendo assim, se almejam o nobre, almejam também o bem comum (sobre este tema, ver ainda o artigo de Irwin, “O bom e o certo: Aristóteles e seus intérpretes sobre *kalon e honestum*”. *Analytica*, 8 (2), 2004, especialmente p. 31-33). Cooper concorda sobre a relação das virtudes morais com o bem comum, mas acredita que em parte alguma Aristóteles estabelece a ligação entre bem comum e louvabilidade, ou que tenhamos qualquer evidência textual precisa de que Aristóteles pensasse que o fundamento para uma ação ser nobre, era o fato de ser direcionada para o bem comum.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- _____. *Ethica Eudemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____. *Aristotle: Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII* (translated with a commentary by Michael Woods). 2ª ed. Oxford: Clarendon Press Press, 1992.
- _____. *Magna Moralia*. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.
- 1964.
- _____. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.
- _____. *Topica et Sophistici Elenchi* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1958.
- _____. *Metaphysica* (W. Jaeger, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- BATAILLARD, M.-C. *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*. 1993. 514f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Université de Paris IV, Sorbonne, 1993.
- COOPER, J. M. *Reason and emotion*. Princeton, Princeton University Press, 1999.
- HURSTHOUSE, R. A false doctrine of mean. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 105-119.
- IRWIN, T. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- URSOM, J. O. Aristotle's doctrine of the mean. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 157-170.
- _____. *Aristotle's ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.