

JUSTO MEIO: SUA IMPORTÂNCIA E SEU PAPEL NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

MIDDLE WAY: YOUR RELEVANCE AND YOUR ROLE IN ARISTOTELIAN ETHICAL*

WALTER FERREIRA SALLES**

RODRIGO CAMARGO***

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS, BRASIL

Resumo: Através deste artigo demonstraremos a relevância e o papel do conceito filosófico justo meio (*mesôtes*) no sistema filosófico aristotélico. Explicitaremos como o justo meio é compreendido por Aristóteles e quais são os desdobramentos, na reflexão ética aristotélica, causadas pela elaboração dele como fundamento da virtude. Para tal explicitação iremos explanar temas como felicidade, virtudes morais, virtudes intelectuais em Aristóteles. Tais temas são intrínsecos à ética aristotélica, e fundamentais para a compreensão do justo meio. Além desses temas, iremos explicitar alguns aspectos fundamentais sobre como Aristóteles compreendia o ser humano, principalmente como ele compreendia a ação humana, pois esses aspectos são essenciais para a compreensão do sistema moral aristotélico, e, conseqüentemente, para a compreensão do justo meio aristotélico.

Palavras-chave: Justo Meio. Aristóteles. Virtude. Ética.

Abstract: Through this article we will demonstrate the relevance and role of the middle way philosophical concept (*mesôtes*) in the Aristotelian philosophical system. We shall explain how the middle way is understood by Aristotle and what are the developments in Aristotelian ethical reflection caused by his elaboration as the foundation of virtue. For such an explanation we will explain themes such as happiness, moral virtues, intellectual virtues in Aristotle. Such themes are intrinsic to Aristotelian ethics, and fundamental to the understanding of the just environment. Besides these themes, we will explain some fundamental aspects about how Aristotle understood the human being, mainly how he understood human action, because these aspects are essential for the understanding of the Aristotelian moral system, and, consequently, for the understanding of the fair Aristotelian environment.

Keywords: Middle Way. Aristotle. Virtue. Ethical.

* Artigo recebido em 31/08/2018 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 30/11/2018.

** Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, Brasil. E-mail: waltersalles04@gmail.com. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/8126170389369180>.

*** Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil. E-mail: rcccamargo@gmail.com. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2749079631587057>.

1. INTRODUÇÃO

A ciência moral tem grande relevância no *corpus aristotelicum*. Ela é “a ciência do que o homem deve ser, em virtude daquilo que ele é” (SERTILLANGES, 1951, p. 303). O estudo moral desdobra-se em um estudo antropológico. Ele deve compreender o ser humano em sua totalidade, possibilitando, assim, direcionar as ações humanas para que o ser humano alcance a sua realização máxima, o seu fim, chamado de felicidade.

Apoiado na teleologia¹, a ética aristotélica analisa qual é o fim último do homem. Partindo daquilo que é próprio da natureza humana, Aristóteles² investiga e esclarece qual a atividade que pode gerar a felicidade do homem. Considerando, assim, a natureza humana, e a ação que aperfeiçoa essa natureza (o fim último do homem), ele desenvolveu um sistema moral que busca orientar o ser humano para a realização do seu fim último³, através de suas ações. Ressalta-se que tal sistema moral não é um simples manual de regras que delimita a ação humana⁴.

Intrínseco ao sistema moral aristotélico, encontra-se o justo meio (ou, em grego, *mesótes*)⁵. Tal termo refere-se a um conceito chave para o desenvolvimento de sua ética. Esse conceito está ligado à elaboração do conceito de virtude que é um conceito basilar no sistema moral aristotélico.

Nesse artigo demonstraremos qual o papel do conceito justo meio na ética aristotélica, evidenciando, assim, sua importância nesse sistema. Além disso, pretendemos que o artigo presente fomente reflexões, possibilitando uma contribuição dessa elaboração aristotélica para

¹ Teleologia: “Doutrina filosófica em que toda a Natureza, ou ao menos os agentes intencionais, são orientados ou funcionalmente organizados em busca de objetivos finais” (AUDI, 1995, p. 791).

² Descreve-se aqui uma breve biografia do autor: Aristóteles (384 a. C.,-322 a. C.) é considerado um filósofo da Grécia Antiga, nasceu em Estágira. Foi discípulo de Platão e é considerado um dos grandes pensadores que influenciaram no pensamento do mundo ocidental.

³ *Les hommes sont égaux en humanité, quoique chaque homme soit unique dans l'univers, car au-delà des différences, il y a quelque chose qui fait de lui un tout : sa fin humaine que sa conscience l'appelle à réaliser comme son bien propre. L'unité dans la nature humaine est, en effet, donnée par la connaissance de son ordonnancement téléologique commun et la conformation de son action à cette connaissance. C'est parce que l'homme est libre pour agir selon son individualité et conscient de la fin commune qui légitime l'action comme humaine qu'il est capable de s'ordonner vers sa réalisation comme un être humain total : à la fois différent et égal aux autres* (REIS, 2015, p. 63).

⁴ [...] associamos el concepto de moral la idea de una doctrina del hacer y, sobre todo, del no-hacer, del poder y no-poder, de lo mandado e lo prohibido. La primera doctrina teológico-moral del Doctor Común es ésta: <<La moral trata de la idea verdadera del hombre>>. Naturalmente que también há de tratar del hacer, de obligaciones, mandamientos y pecados; pero su objeto primordial, em que se basa todo lo demás, es el verdadero ser del hombre, la idea del hombre bueno (PIEPER, 2010, p. 9).

⁵ Usaremos a expressão “justo meio” como tradução dessa expressão grega.

dilemas éticos atuais, como por exemplo, a relação entre o sujeito e sua ação diante da objetividade da lei, e a subjetividade do sujeito.

Por isso, dividimos esse artigo em quatro seções: a felicidade, a virtude moral, a virtude intelectual, o justo meio. É importante ressaltar que não pretendemos explicar tais conceitos em sua completude. Logo, toda investigação de tais conceitos será feita em função da melhor compreensão do conceito central dessa pesquisa: o justo-meio.

A compreensão da ética aristotélica exige um árduo trabalho, devido à complexidade, à densidade, e ao distanciamento histórico do pensamento elaborado por Aristóteles. O objetivo desse artigo é demonstrar o papel do termo justo meio (*mesotés*) no desenvolvimento da ética aristotélica. Para que esse objetivo seja alcançado é necessário descrever alguns aspectos, ao menos de maneira breve, da ética aristotélica.

2. A FELICIDADE

O conceito de felicidade é um conceito chave para compreender a ética aristotélica, e, assim, alcançar a compreensão do conceito justo-meio, pois a felicidade encontra-se no fundamento da ética aristotélica. Aristóteles constrói sua ética e sua filosofia a partir de teorias⁶ que ele sistematiza através da análise da realidade, como por exemplo: a teoria das quatro causas. Induzido por aspectos diferentes encontrados em um mesmo ente, Aristóteles reconhece que tudo o que existe enquanto matéria é um composto de matéria e forma. E esse composto possui quatro causas que são responsáveis pela determinação da substância: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. Outro exemplo é a teoria do ato e potência. Ao observar o movimento das coisas, o ser e o devir, Aristóteles compreende que tudo o que se move tem a potência de vir à ser algo distinto de seu ato. Essa compreensão da realidade supõe a teoria teleológica, aspecto indispensável para a compreensão da ética aristotélica.

A palavra teleologia vem do grego *τέλος* (fim ou finalidade) e significa a investigação da finalidade ou do fim de cada coisa. Nesse sentido, teleologia na ética aristotélica será a investigação da finalidade da ação humana, a qual tem por fim o bem para o qual todas as coisas

⁶ Entende-se teoria não meramente no sentido contemporâneo da palavra, mas no seu sentido etimológico, o qual traz a ideia de reflexão, contemplação.

tendem. Nas palavras de Aristóteles, “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo que todas as coisas tendem” (Ética a Nicômaco, 1094 a1-3). Portanto, a ética deve investigar qual a finalidade última (bem último) do ser humano, possibilitando, assim, o direcionamento correto das ações humanas para atingir determinado fim.

Compreender o fim último do ser humano exige responder à pergunta “*O que é o ser humano?*”, ao menos sob a perspectiva substancial. Pois, a partir do conhecimento substancial é possível atingir o conhecimento da finalidade humana. Conforme Gauthier, referindo-se à teoria aristotélica,

Há em nós dois elementos: o primeiro é a alma, o segundo é o corpo. O primeiro comanda, o segundo obedece, o primeiro utiliza, o segundo é-lhe subordinado como instrumento. Ora é sempre áquele que comanda e utiliza que é conferido o uso daquilo que obedece e do instrumento (p.22).

Trata-se da teoria hilemórfica de Aristóteles que consiste em considerar o ser humano como uma substância composta por alma (forma) e corpo (matéria). O corpo seria um instrumento da alma, o qual é necessário para que a alma alcance o seu fim último. Essa concepção diverge da concepção platônica que concebe uma relação dicotômica entre alma e corpo. Assim, tendo por pressuposto que a alma comanda o corpo, Aristóteles procurou compreender a diferença específica da alma humana. Ele distingue três atividades distintas da alma: a atividade da parte vegetativa – todo ser, que possui alma, possui a capacidade de nutrir-se e crescer, como as plantas, sendo uma atividade vegetativa; a atividade desiderativa (ou apetitiva) – todo ser que possui alma e é capaz de sentir (ou perceber), e possui um apetite, como o boi, ou o cavalo; e a atividade racional – todo ser que possui alma e é capaz de apreender o universal, possibilitando construções lógicas, além de outras atividades como, por exemplo, a escolha refletida entre duas ações distintas, como o faz o homem⁷.

A alma humana possui, portanto, essas três atividades: a vegetativa, a desiderativa (ou apetitiva) e a racional. No entanto, o que distingue o homem dos outros seres dotados de alma

⁷ ARISTÓTELES, 1102 a32-1103 a3.

é a sua atividade racional, ou seja, o homem é o único ser provido de razão. Logo, o seu fim último deve estar necessariamente ligado à atividade da razão. Em outras palavras,

Afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada se está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é; o bem do homem nos aparece com uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa (ARISTÓTELES, 1098 a12-18).

Conforme alguns especialistas, o termo grego *ἀρετή* (areté)

(...)pode ser traduzido literalmente por “excelência”; é o que permite a potência natural operar de maneira excelente, perfeita, atuando todas as suas virtualidades. O latim traduziu esta palavra por *virtus*, que resultou em francês *vertu*, e em português *virtude* (MARIE-DOMINIQUE, 2002, p.36)

Essa consideração nos permite compreender o sentido mais amplo da palavra virtude, e, assim, continuar a explicitar a relação que Aristóteles faz entre a felicidade, o fim último do homem e a virtude. Ao definir o bem do homem como o fim de uma atividade que está associada a um princípio racional, que será exercida segundo a sua virtude, Aristóteles relaciona esse estado humano ao que chamamos de felicidade. Aristóteles utiliza-se da autoridade das antigas opiniões para fundamentar sua investigação, pois “com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas com uma opinião falsa os dados não tardam a entrar em conflito” (ARISTÓTELES, 1098 b11-12). A partir desse pressuposto, Aristóteles justifica a felicidade como o fim último do homem, pois ela é aquilo que todos os homens buscam e, o homem que vive feliz, pode conseqüentemente agir e viver bem⁸.

A dificuldade aqui consiste em definir o que vem a ser a felicidade. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles vai demonstrar primeiramente algumas definições possíveis de felicidade, para depois concluir em que consiste a real felicidade. Ele demonstra algumas opiniões imperfeitas dos antigos sábios e dos populares sobre a felicidade. Aristóteles critica aqueles que colocaram a felicidade nos prazeres sensíveis – pois esses são como bestas, afinal os animais também vivem

⁸ Outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação. (ARISTÓTELES, 1098 b20-21).

assim; na honra da vida civil – pois a felicidade é o máximo bem do homem, e deve pertencer a ele, a honra depende do outro, e pode ser tirada a qualquer momento do homem; na virtude que pertence à vida civil – pois a felicidade é bem perfeitíssimo, e a virtude civil pode ser encontrada sem a perfeição; no dinheiro – pois repugna a própria razão do fim último, sendo que buscamos o dinheiro para alcançarmos outra finalidade; em algum bem – pois não é possível a existência de algum bem separado, como seu mestre Platão acreditava. E caso existisse tal bem, não seria próprio do homem possuí-lo, pois seria exterior ao próprio homem. Após demonstrar as insuficiências de algumas opiniões antigas sobre a felicidade, Aristóteles vai considerar a felicidade como “uma atividade da alma humana conforme a virtude perfeita” (ARISTÓTELES, 1102 a5).

O estagirita assume, ainda, que nem todos os homens poderão ser felizes, pois a felicidade necessita de bens condicionantes. O homem deve possuir condição de ser feliz, e essa condição está ligada ao conceito de *Tύχη*, traduzido por sorte ou fortuna:

Mas parece, contudo, que ela (a felicidade) precisa de bens exteriores assim como dissemos, pois é impossível, ou não é fácil, realizar coisas boas estando sem condições. Muitas, de fato, são usadas como instrumentos, através de amigos, da riqueza e do poder político. Mas sendo privado de algumas, desfiguram o homem feliz, como a nobreza de nascimento, a felicidade em ter filhos e a beleza. De fato, não tende a ser feliz o que possui uma forma totalmente feia, é malnascido ou solitário, e sem filhos, talvez ainda menos se os filhos ou amigos estivessem repletos de vícios, ou os que eram bons foram levados pela morte (ARISTÓTELES, 1099 b1-5).

A *Tύχη* é responsável tanto pelas condições primárias que possibilitam a felicidade humana como por sua realização, pois a felicidade “é um bem estável, mas não imutável que em grandes desastre e infortúnios ela será perdida e que haverá dificuldade de possuí-la novamente” (VEIGA, 2017, p.71). Para justificar essa possível perda da felicidade por causa dos desastres e infortúnios, Aristóteles faz referência ao Rei Príamo. Conta-se que Príamo, rei de Tróia, mesmo recebendo as condições primárias para a felicidade (como o nascimento em uma família nobre), ele sofreu com o infortúnio da invasão grega e viu a destruição de seu reinado, e de outros bens que possibilitavam a sua felicidade.

Apesar da necessidade dos bens condicionantes, não devemos nos iludir achando que o fundamento da felicidade esteja em tais bens. Se assim fosse, cairíamos no erro de alguns que

colocaram a felicidade meramente na posse dos bens externos. Os bens externos são importantes, mas não são os fundamentos da felicidade⁹.

Resta-nos apontar qual é a virtude perfeita da alma humana e qual a atividade que gera tal virtude. Todavia, compreensão dessa virtude requer um passo anterior, ou seja, é necessário evidenciar, primeiramente, a natureza das virtudes.

3. AS VIRTUDES MORAIS

A natureza da virtude está ligada com a natureza da alma. Aristóteles assume que a alma humana possui duas partes, uma racional e outra irracional, nas quais se fundamentam as atividades humanas, como procuramos demonstrar na seção anterior. A atividade vegetativa é inteiramente irracional; a atividade desiderativa (ou apetitiva), *per se* é irracional, porém, por participação é racional. O irracional nessa atividade se dá de dois modos: na parte sensitiva, que não se comunica com a razão de nenhum modo, e na força concupiscível, como no irascível e na vontade. Nesses apetites é possível a participação da razão na medida em que a pessoa continente, segundo o uso da razão, escolhe agir contra algum desejo. A atividade racional é inteiramente racional.

Como a atividade propriamente humana está ligada com a atividade racional da alma, existirá virtude somente na atividade desiderativa (ou apetitiva) e na atividade racional. Aristóteles distingue, assim, dois tipos de virtudes, as morais (éticas, as quais são geradas pela atividade desiderativa) e as intelectuais (dianoéticas, as quais são geradas pela atividade racional)¹⁰.

⁹ Entretanto, não se deve imaginar que o homem precisará de coisas numerosas e importantes para ser feliz, só porque não o é sem os bens exteriores; de fato, a autossuficiência e a ação não implicam em um excesso, pois é possível, sem possuir a terra e o mar, realizar ações nobres, pois mesmo com os meios medíocres poderá ser capaz de agir segundo a virtude (isso é evidente, pois os indivíduos podem realizar as ações dignas de nota do mesmo modo que aqueles que detêm o poder, e mesmo melhores). Basta possuir os meios exigidos pela ação virtuosa, e então será feliz a vida do homem que age segundo a virtude (ARISTÓTELES, 1178 b35-1179 a9).

¹⁰ Assim, a virtude se distingue segundo esta diferença: de fato, dizemos que umas são intelectuais e outras morais; a sabedoria, a inteligência e a prudência são as intelectuais, enquanto a liberalidade e temperança são as morais. De fato, quando falamos a respeito do caráter, não dizemos que ele é sábio ou inteligente, mas que é moderado e prudente: mas nós elogiamos assim o sábio, segundo as suas condições, e dentre as condições, as dignas de elogios são as que chamamos de virtudes (ARISTÓTELES, 1103 a2-10).

Explicitada a diferenciação entre os dois tipos de virtudes segundo a atividade da alma, faz-se necessário demonstrar como se originam tais virtudes. Dito de forma resumida, pois será melhor explicada na seção posterior, a virtude intelectual se origina pela doutrina e pela experiência pessoal, a qual exige tempo. Já a virtude moral é originada pelo hábito, ou seja, a virtude moral não é natural ao ser humano, pois não nascemos dotados de virtudes morais, ao mesmo tempo em que elas não são contra a natureza humana, se assim fosse, não poderíamos adquiri-las. Logo, as virtudes morais se originam no ser humano através de uma disposição habitual¹¹.

Após definir a virtude como hábito, Aristóteles especifica qual tipo de hábito é a virtude. Sendo a virtude humana aquilo que aperfeiçoa a natureza humana, as virtudes morais devem tornar a alma humana boa, e conseqüentemente a ação humana. Portanto, a virtude, segundo o seu gênero será um hábito, mas segundo sua diferença específica será o justo meio (ou meio termo), pois somente uma ação mensurada por um justo meio, não havendo nem falta e nem excesso, pode ser chamada de boa¹².

O justo meio será concebido segundo as condições do indivíduo e conforme as circunstâncias que envolvem a ação de tal indivíduo. Ou seja, o justo meio sempre será em relação a nós, segundo uma situação particular, e uma condição particular do indivíduo. Por isso o exercício da virtude exige tempo e implica numa grande dificuldade. Pois o justo meio é preciso e qualquer ação que incorra em excesso ou falta não atingirá o justo meio, tornando-se, assim, vício e não virtude.

¹¹ Por isso, é evidente que nenhuma das virtudes morais é gerada em nós por natureza, pois nenhuma das coisas que existe por natureza torna-se diferente pelo hábito, como a pedra, por exemplo, que se move por natureza para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem se alguém, dez mil vezes, habitue-se a jogá-la para cima; e nem se pode habituar a mover o fogo para baixo, e nem qualquer coisa, que de modo geral é por natureza, poderia habituar-se de modo diferente. Assim, nem é por natureza, nem contrariamente à natureza que as virtudes são geradas em nós, mas é natural para nós recebe-las, e nos aperfeiçoaamos pelo hábito (ARISTÓTELES, 1103 a14-25).

¹² Se é assim, pois, que cada arte realiza bem o seu trabalho - tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão; e por isso dizemos muitas vezes que às boas obras de arte não é possível tirar nem acrescentar nada, subentendendo que o excesso e a falta destroem a excelência dessas obras, enquanto o meio-termo a preserva; e para este, como dissemos, se voltam os artistas ao seu trabalho -, e se, ademais disso, a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo. (ARISTÓTELES, 1106 b9-15).

O justo meio é o conceito chave desse artigo. O homem virtuoso é aquele que age segundo o justo meio, como o corajoso, que não é nem tímido (escassez), nem audaz (excesso), portanto, para ser corajoso ele teve que escolher agir segundo o justo meio. Aristóteles reconhece a necessidade da escolha (*προαίρεσις*) para alcançar a virtude, daí a necessidade de se investigar o que constitui a escolha.

Todo ato escolhido é gerado de forma voluntária, apesar de nem todo ato voluntário implicar numa escolha. Além do ato voluntário há também o ato involuntário, por isso deve-se distinguir o que é próprio de cada um desses atos. O ato involuntário é toda ação que se dá por coerção (violência) ou por ignorância: “[...] e é compulsório ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão - por exemplo, se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvessem apoderado” (ARISTÓTELES 1110 a1). Além disso, Aristóteles diferencia o homem que age por ignorância e na ignorância. O homem que age por ignorância comete um ato involuntário, já aquele que age na ignorância não comete um ato involuntário, pois ele está ignorância por ser conveniente a si mesmo, como o homem que se encontra no estado de embriaguez.

O ato voluntário é aquele que possui seu princípio no próprio homem¹³, havendo a possibilidade de uma ação mista que conjuga o voluntário e o involuntário. Esse é o caso quando alguém age por medo, pois em si mesma essa ação é voluntária, a pessoa escolhe determinada ação diante do medo, mas analisada em relação à circunstância, tal ação é involuntária, pois em outras circunstâncias essa pessoa não agiria como age sob a influência do medo.

E como se dá a relação do ato voluntário com a escolha, com a *prohairesis* (*προαίρεσις*)? Primeiro deve-se diferenciar o ato voluntário da escolha. A escolha é o que determina a ação através da análise dos meios para alcançar determinado fim. Contudo, “[...] o sentido subjectivo surge por vezes e a *prohairesis* é assim o acto pelo qual se escolhe, prefere, ou decide qualquer coisa. É este o último sentido que Aristóteles reterá: a *prohairesis* vai ser para ele a decisão” (GAUTHIER, p.29).

¹³ [...] o ato voluntário pareceria ser aquele cujo princípio reside no próprio agente, conhecendo as circunstâncias dos particulares nas quais sua ação se produz (ARISTÓTELES, 1111 a22-24).

Sendo a escolha um ato, ela deve ser classificada como ato voluntário ou ato involuntário. Como a escolha exige participação da atividade racional, pois aquilo que escolhermos pode contrariar o apetite - exemplo: o homem que sente fome e escolhe não se alimentar, pois está jejuando para seguir preceitos de sua religião, como o católico na sexta-feira santa -, deve-se considerar a escolha como ação própria do homem que é senhor de si. O homem só pode reconhecer-se nessa situação quando age voluntariamente, caso contrário o homem não poderá ser senhor de suas ações e, portanto, não será senhor de si. Logo, a escolha implica um ato voluntário. É importante observar que o ato voluntário não implica necessariamente numa escolha, “já que as crianças e os animais participam do voluntário: o princípio das suas atividades está neles, mas são incapazes de realizar escolhas” (MARIE-DOMINIQUE, 2002, p.47).

Outro conceito importante que encontramos ao investigar o ato da escolha é o conceito de deliberação: “A escolha, de fato, é acompanhada de razão e de pensamento. E mesmo seu nome parece dar a entender que é o que é escolhido antes de outras coisas. Mas delibera-se acerca de todas as coisas, e toda coisa é objeto de deliberação...” (ARISTÓTELES, 1112 a17-19)¹⁴.

A diferença entre o ato voluntário, a escolha, e a deliberação encontra-se principalmente no objetivo que as três visam. O ato voluntário tem como objetivo o fim, a escolha tem como objetivo “os meios-para-o-fim e o fim-pelos-meios como um todo” (PERINE, 2006, p.24), e a deliberação tem como objeto os meios para realizar tal fim¹⁵. Por isso, considera-se a deliberação e o desejo anterior à escolha, sendo o princípio da ação humana:

O princípio ou causa da ação é a decisão (proairesis), que inclui desejo de um fim e cálculo de meios para alcançá-lo. Dito de outro modo, o princípio ou causa da decisão é obra de um intelecto desejante (orektikos nous) unido a um desejo refletido (orexis dianoetike), e essa complexidade é, justamente, o homem (PERINE, 2006, p.23).

¹⁴ Nós não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios. Um médico não delibera se ele deve curar, nem um orador se ele deve persuadir, nem um político, se ele fará boas leis, e nem qualquer homem delibera sobre o fim a atingir; mas, uma vez que se estabeleceu o fim, examina como e por quais meios ele o alcançará; e se parece que ele pode ser alcançado por diversos meios, procura saber qual é o mais fácil e melhor (ARISTÓTELES, 1112 b11-17), ademais: [...] deliberamos sobre as coisas que dependem de nós e que podemos realizar, e essas coisas são as que restam. De fato, as causas parecem ser a natureza, a necessidade e o acaso, e se acrescenta o intelecto e toda a ação que depende do homem. E cada classe de homem delibera sobre as coisas que eles podem realizar por eles mesmos (ARISTÓTELES, 1112 a31-34).

¹⁵ Esse é um ponto de discordância entre os comentadores de Aristóteles, como ressalta Paul Ricoeur (RICOEUR, 2006, p.177-179).

Resta-nos apenas apresentar alguns aspectos sobre o desejo (*βούλησις*) de um fim, para compreender, assim, a ação humana no seu todo. O desejo, sendo próprio da atividade apetitiva da alma, encontra-se na parte irracional da alma. A principal questão sobre o desejo, neste momento, é saber se no homem o desejo de um fim é necessariamente bom ou é apenas um bem aparente. Aristóteles responde que, no absoluto e segundo a verdade o desejo de um fim, trata-se de um bem real, mas, segundo a particularidade de cada um, o desejo de um fim será o que nos parece como um bem. Portanto, o desejo conforma-se com o hábito do homem. O homem com uma boa disposição habitual (virtuoso) desejará o bem, enquanto o homem com uma má disposição habitual desejará o mal com aparência de bem.

Aristóteles aprofunda-se mais sobre as virtudes morais, nomeando-as, e indicando os seus respectivos vícios. Em resumo, para Aristóteles, a virtude é, segundo o gênero, um hábito, e, segundo sua diferença específica, um justo meio. Ademais, a virtude moral é gerada pelo hábito através das escolhas feitas de maneira voluntária, as quais são deliberadas e influenciadas (de alguma forma), pelo desejo: “Assim a virtude é uma disposição de caráter relacionada a uma escolha deliberada e ocupa uma posição central em relação a nós, a qual é determinada pela reta razão e determinaria o homem de sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 1106 b36-1107 a1).

4. AS VIRTUDES INTELECTUAIS

Sobre a definição de virtude intelectual assumimos, inicialmente, a definição já demonstrada: enquanto gênero - a virtude é um hábito, e, enquanto diferença específica - ela é um justo meio. Todavia, sobre a virtude intelectual, há divergências entre alguns comentadores de Aristóteles se ela é realmente, enquanto diferença específica, um justo meio. Gauthier defende que a virtude intelectual não é um justo meio segundo sua diferença específica:

a virtude intelectual entra no mesmo gênero que a virtude moral, ela é também um estado habitual, héxis. Em seguida estabelece a diferença específica e o meio termo, e é ainda aqui a noção de tarefa (*ergon*): a virtude intelectual, tal como a virtude moral, deve permitir ao sujeito realizar a sua tarefa. Mas a tarefa da parte racional, sujeito da virtude intelectual, é a verdade (p.70-71).

Ele justifica que a virtude intelectual não é um justo meio para Aristóteles, pois o justo meio é uma conformidade do desejo e da ação à regra da razão (a qual é a sua medida). Caso essa regra possuísse outra medida, haveria outra regra, e assim continuaríamos até o infinito. Portanto, não haveria um justo meio na conformidade do nosso intelecto à realidade¹⁶.

Já em Tomás de Aquino temos a virtude intelectual, enquanto diferença específica, como um justo meio¹⁷. A postura de Tomás de Aquino diverge do argumento sobre o infinito de Gauthier: “deve-se dizer que não é necessário ir de virtude em virtude até o infinito, porque a medida e a regra da virtude intelectual não é um outro gênero de virtude, mas a própria coisa” (AQUINO, I-II, Q64, A3). Demonstrada essa divergência, destacamos que assumimos a definição tomasiana de virtude intelectual como disposição habitual segundo o justo meio.

Para continuarmos a demonstração sobre a virtude intelectual é necessário, mais uma vez, evidenciar alguns aspectos da alma humana. Aristóteles afirma que a parte racional da alma se divide em duas partes: a parte opinativa (ou calculadora), a qual conhece o contingente; e a científica, a qual conhece o necessário. Diante dessa distinção, o estagirita define duas perfeições da parte racional da alma: a prudência, traduzida também como sabedoria prática ou *prhonesis* (*φρονησις*) – perfeição do intelecto prático, e a sabedoria contemplativa, ou sabedoria teórica (*σοφία*) – perfeição do intelecto contemplativo (teorético). Ressalta-se, que na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles considera inicialmente mais as virtudes intelectuais, como os Acadêmicos (estudantes da Academia de Platão) consideravam, mas ele reduz as cinco virtudes intelectuais consideradas pelos Acadêmicos em apenas duas: a sabedoria prática e a sabedoria teórica. Qual o papel que desempenha essas duas virtudes na ação humana? Qual é a relação de cada uma com o fim último humano? Qual é a relação de cada uma com o justo meio? Responder a esses

¹⁶ GAUTHIER, p. 71.

¹⁷ O bem de uma coisa consiste no meio-termo, na medida em que se conforma com uma regra ou medida, que pode ultrapassar ou não alcançar, como foi dito. Ora, a virtude intelectual, como a moral, ordena-se para o bem, segundo foi dito. Portanto, conforme o bem da virtude intelectual está para a medida, está também para o meio termo da razão. Mas o bem da virtude intelectual é o verdadeiro: o verdadeiro absoluto, se se tratar de virtude especulativa, como se diz no livro VI da *Ética* e, se se tratar de virtude prática, o verdadeiro conforme o apetite reto. Ora, a verdade de nosso intelecto, absolutamente considerada, é como que medida pela realidade, pois esta é a medida de nosso intelecto, diz o livro X da *Metafísica*: a verdade de uma opinião e de um discurso depende de uma coisa que é ou não é. Assim, pois, o bem da virtude intelectual especulativa consiste no meio-termo em conformidade com a realidade mesma, enquanto diz ser o que é e não ser o que não é. Nisso consiste a razão da verdade. O excesso está na afirmação falsa que diz ser o que não é, ao passo que a deficiência se entende na negação falsa, que diz não ser o que é (AQUINO, I-II, Q64, A3).

questionamentos de maneira completa exigiria uma ampla explanação que nos afastaria do nosso objetivo. Por isso, apresentaremos de forma sintética algumas considerações sobre tais questionamentos, tendo como principal foco a relação dessas virtudes com o justo meio.

Primeiro consideremos a sabedoria prática (ou prudência). Retomemos a última citação da seção sobre a virtude moral, na qual Aristóteles afirma ser a virtude uma disposição relacionada à uma escolha deliberada, determinada pela reta razão¹⁸. Mas o que vem a ser reta razão (*ὀρθός λόγος*)? A sabedoria prática pertencendo à parte opinativa da alma, a qual é responsável pelas coisas contingentes, torna-se responsável pela direção da ação humana¹⁹, mas, como ela direciona a ação humana? Ora, para direcionar a ação humana, a sabedoria prática deve se relacionar com os constituintes da ação humana. Até onde investigamos, a ação propriamente humana é constituída pelo desejo, pela deliberação, e pela escolha. Como a sabedoria prática se relaciona com esses constituintes da ação humana?

Investiguemos primeiramente a relação da sabedoria prática com o desejo. De início já encontramos certa dificuldade sobre essa relação, pois, como vimos, o desejo pertence à parte irracional da alma, e a sabedoria prática à parte racional. Como e por que existiria tal relação? É fundamental compreender que “A prudência é a virtude que auxilia a determinação da reta razão (*orthos logos*) que permite a boa execução das ações práticas” (VEIGA, 2017, p.53). Definindo, assim que a prudência possui a função de auxiliar na determinação da reta razão, podemos compreender o que Aristóteles afirmou na seguinte passagem da *Ética a Nicomaco*:

A afirmação e a negação estão no pensamento e correspondem à busca e à aversão no domínio do desejo; por consequência, já que a virtude moral é uma disposição de caráter capaz de escolha, e que a escolha é um desejo deliberativo, é preciso, portanto, que a razão seja verdadeira e o desejo correto, se a escolha é realmente boa, e que exista identidade entre o que a regra afirma e o que o desejo busca. [...] enquanto a parte do intelecto prático, seu bom estado consiste na verdade que corresponde ao desejo (ARISTÓTELES, 1139 a20-35).

¹⁸ ARISTÓTELES, 1106 b36-1107 a1.

¹⁹ [...] se não é possível deliberar a respeito das coisas que necessariamente existem, a sabedoria prática não poderia ser nem uma ciência, nem uma arte; uma ciência, porque o objeto da ação pode ser outro do que ele realmente é; uma arte, porque o gênero da ação é outro que aquele da produção. Resta, então, que ela seja uma capacidade acompanhada de razão verdadeira, capaz de agir em relação às coisas que são boas e más para o ser humano (ARISTÓTELES, 1140 b1-6).

Se o bem do intelecto prático é a verdade que corresponde ao desejo, e, se a sabedoria prática é responsável por auxiliar na determinação da reta razão, então a reta razão tem como função alcançar à verdade, a qual corresponde ao desejo do homem dotado de virtude (ressaltamos que a virtude do intelecto prático é chamada de sabedoria prática). Ora, a virtude moral é o hábito capaz de escolha, uma escolha deliberativa, uma escolha realmente boa. Essa escolha só será realmente boa se houver identidade entre a reta razão e o que o desejo busca. Portanto, a prudência será responsável, de certa maneira, em educar o desejo irracional, com a apresentação do verdadeiro, através de seu auxílio à reta razão.

Outra relação que devemos evidenciar é a relação da sabedoria prática com o ato de deliberar. Nessa relação, gostaríamos de ressaltar apenas dois pontos: primeiro, a deliberação é responsável por encontrar determinados meios para alcançar algum fim (como já foi dito); segundo, aquele que possui facilidade em deliberar, o chamado hábil, não possui necessariamente a sabedoria prática. Em outras palavras, a habilidade, que em si mesma é indiferente ao fim, uma vez aperfeiçoada pela *phronesis* e pela virtude moral torna-se habilidade do virtuoso que na verdade é o que define o sábio²⁰. Portanto, a sabedoria prática será fundamental para que a deliberação seja aprimorada, não se limitando ao meio para alcançar qualquer fim, mas, buscando um fim belo e justo.

No tocante à relação entre a escolha (*προαίρεσις*) e a sabedoria prática, vale a pena ressaltar que essa relação é indispensável para entendermos a ligação da sabedoria prática com as virtudes morais, e, posteriormente, da sabedoria prática com o justo meio da virtude moral. Até então compreendemos que a virtude, em especial a virtude moral, é um estado habitual em conformidade com a reta regra. Mas, para Aristóteles, essa definição ainda é insuficiente quando investigada a parte racional da alma: “é preciso dar um passo a mais, pois a virtude não é só o que é conforme com a reta regra (b26: *kata tou orthon logon*), mas o que está unido à reta regra (b27: *meta tou orthon logon*)” (PERINE, 2006, p.26). Portanto, a decisão voltada para a virtude moral não bastaria para o homem agir segundo sua atividade mais elevada, é necessário a participação do intelecto prático segundo sua virtude: “a decisão (*proairesis*) não será reta sem o concurso da *phronesis* e da virtude, pois a virtude nos leva a realizar o fim e a *phronesis* nos faz realizar os meios para o fim (1145 a2-6)” (PERINE, 2006, p.36).

²⁰ PERINE, 2006, P.34.

Nesse sentido podemos compreender a relação da escolha com a sabedoria prática. A virtude moral é um estado habitual, que é adquirido através das escolhas pelo justo meio da ação. Mas, essa escolha, segundo a virtude moral visa o fim. A sabedoria prática, virtude do intelecto prático vai visar os meio-para-o-fim. Ela não visa, como a deliberação, meramente o meio, mas ela visa o meio considerando o fim belo e bom. Logo, a sabedoria prática tem como objetivo o justo meio da virtude moral, movido propriamente pelo seu justo meio, que é a verdade.

Ainda, sobre a sabedoria prática, ressalta-se que Aristóteles considera que para uma pessoa alcançar o estado de sábio prático deve possuir o amor de amizade: “A amizade é, de fato, uma virtude, ou implica virtude e, além disso, ela é o que existe de mais necessário para a vida. Certamente, ninguém escolheria viver sem amigos, ainda que tivesse todos os outros bens” (ARISTÓTELES, 1155 a1-5). Além disso, ressalta-se que a sabedoria prática necessita do tempo, pois escolher bem exige as experiências das situações particulares, e essa experiência só pode ser adquirida com o tempo.

Aquele que alcança a sabedoria prática alcança a felicidade, mas, é uma felicidade imperfeita. Pois a sabedoria prática é a perfeição do intelecto prático, o qual visa às coisas contingentes. Para alcançar a felicidade perfeita é necessário atingir o estado de perfeição do intelecto contemplativo, o qual conhece as coisas imutáveis e necessárias, sendo ele, assim, o que há de mais elevado no homem:

Mas se a felicidade é uma atividade conforme a virtude, é razoável que ela seja conforme a mais alta virtude, e essa será a virtude da parte mais nobre de nós mesmos. Quer seja o intelecto ou alguma outra faculdade, quer seja outra coisa que pensamos ser por natureza nosso comando e nossa direção, quer tenha conhecimento das realidades belas e divinas, quer esse elemento seja ele mesmo divino, ou somente a parte mais divina de nós mesmo, é o ato dessa parte segundo a virtude que lhe é própria que será a felicidade perfeita. Ora, já foi dito anteriormente que essa é a atividade contemplativa (ARISTÓTELES, 1177 a11-18).

estado de perfeição do intelecto contemplativo será a sua virtude, chamada de sabedoria contemplativa (*Σοφία*). A sabedoria contemplativa é a contemplação das coisas mais altas, ou das coisas divinas. Segundo Aristóteles, as realidades imutáveis e necessárias são o que de mais alto o homem pode conhecer, sendo elas divinas, e não, propriamente, humanas:

Uma vida assim, contudo, será inacessível ao homem, pois não é somente enquanto homem que ele viverá deste modo, na medida em que algum elemento divino está presente nele. E esse elemento é superior à natureza composta humana, enquanto sua atividade é em si superior àquela relacionada a outro tipo de virtude (ARISTÓTELES, 1177 b26-29).

Destaca-se que, apesar de ser mais útil à vida humana conhecer as realidades contingentes, é mais perfeito e válido conhecer as realidades imutáveis:

A contemplação das realidades divinas retira inteiramente a superioridade do seu objeto, desse objeto que contudo ela conhece tão mal; mas entrar em contato, nem que seja através da mais pequena, ou de uma qualquer das suas partes, com este objeto, vale mais que conhecera fundo as coisas terrestres (GAUTHIER, p.85).

O justo meio da sabedoria contemplativa será, também, a verdade. O que muda em relação à sabedoria prática é o tipo de verdade. Enquanto o justo meio da sabedoria prática é a verdade encontrada na realidade contingente (humana), o justo meio da sabedoria contemplativa é a verdade encontrada na realidade imutável (divina). Portanto, o que vai determinar o justo meio será a realidade em si.

Por fim, ressaltamos que a sabedoria prática não deve se opor à sabedoria contemplativa. Pelo contrário, a felicidade última consiste na realização dessas duas virtudes. Podemos inferir isso até mesmo pelo exemplo de vida que Aristóteles proporcionou à humanidade: o filósofo, que se voltava à vida contemplativa e desenvolvia reflexões sobre a ética da polis, participava da vida prática da polis, como Gauthier ressaltou: “O ideal de Aristóteles não é, pois, o ideal de vida contemplativa, tal como não é o ideal de vida activa, é um ideal de vida mista ao mesmo tempo contemplativa e activa” (p.89).

5. O TERMO JUSTO MEIO

De certa forma, alguns aspectos sobre a definição de justo meio já foram apresentados nas seções anteriores. Até agora compreendemos o justo meio como uma diferença específica do hábito, como uma medida que se encontra no meio de dois vícios. Além disso, vimos que o justo meio na virtude moral é determinado pela reta razão, a qual tem auxílio da prudência. E

que o justo meio das virtudes intelectuais é determinado pela própria realidade, contingente ou imutável.

Sobre sua definição, é, ainda, possível questionar: o justo meio é meramente quantitativo? É possível responder positivamente tendo por base o fato de que “Em tudo que é contínuo e divisível é possível distinguir o maior, o menor, sendo um meio-termo entre excesso e a falta” (ARISTÓTELES, 1106 a26-28). Sendo a ação humana contínua, pois ela é uma espécie de movimento, e o movimento é contínuo, ela é também divisível, pois tudo que é contínuo pode ser divisível até o infinito. Quando assumimos essa disposição do justo meio temos a impressão dele ser meramente quantitativo, como, por exemplo: o justo meio entre 4 e 10, que é 7. Essa perspectiva é completamente objetiva, e não expressa o pensamento de Aristóteles em sua totalidade, pois ele segue a sua linha argumentativa e transpõe o justo meio de um campo quantitativo para um campo qualitativo. Como afirma Gauthier, Aristóteles entende a anção de justo meio para além do plano quantitativo que é, na verdade, apenas uma metáfora²¹.

Para melhor compreensão dessa transição entre o plano quantitativo para o plano qualitativo, aplicaremos o justo meio em uma situação hipotética: suponhamos um homem diante de um banquete, no qual se coloca um litro de vinho à disposição de cada convidado. O homem que busca a virtude da temperança deverá consumir o vinho segundo o justo meio. A primeira observação que fazemos é que se o justo meio fosse somente quantitativo, a nossa escolha seria necessariamente tomar meio litro, pois este seria o justo meio em relação à uma garrafa de um litro. Mas, como sabemos, alguns ficariam embriagados ao tomar tal quantidade, não alcançando assim a virtude da temperança. O erro nessa concepção de justo meio é não ter em conta o “em relação a nós”. Considerar o justo meio meramente quantitativo exclui a perspectiva subjetiva do justo meio, pois a ação humana possui algo qualitativo, que vem propriamente do sujeito. Considerar a ação humana de maneira bruta, desconexa do sujeito, de maneira extremamente quantitativa é reduzir a ação humana a uma única perspectiva que não faz juz à sua totalidade. Por isso, o justo meio necessita de um grau de subjetividade.

Ao considerar o grau de subjetividade do justo meio, podemos aplicá-lo na situação hipotética proposta anteriormente e compreender o porquê dele ser qualitativo: o homem que busca a temperança deverá escolher em tomar a quantidade de vinho que lhe é mais conveniente

²¹ GAUTHIER, p.58.

segundo sua condição humana, ele não é necessariamente o justo meio da quantidade que há de vinho. O justo meio desse homem pode ser até mesmo tomar apenas meio cálice de vinho. O que importa não é a relação do justo meio com a quantidade material, mas sim com a condição do homem segundo a ação que ele pretende fazer. Por isso, o justo meio passa a ser qualitativo, sendo usado de uma maneira metafórica, como vimos na citação de Gauthier.

Podemos perceber, também, a grande importância do autoconhecimento na ética aristotélica, por isso a dificuldade de se alcançar as virtudes, conseqüentemente o justo meio. É necessário que o homem conheça suas condições, e as circunstâncias que envolvem a sua ação, para assim poder atingir o justo meio.

Ressaltamos, também, que essa definição de justo meio cabe ao justo meio encontrado na virtude moral²². A virtude moral está ligada necessariamente à ação humana gerada pela atividade apetitiva (desiderativa) da alma. Ora, essa atividade humana possui certo grau de subjetividade, sendo que alguns possuem disposições apetitivas distintas de outros. Há aqueles que são mais glutões, enquanto outros que são insensíveis, logo, o justo meio terá um grau de subjetividade nessa atividade da alma. Quando tratamos do justo meio encontrado na atividade racional da alma não encontraremos esse grau de subjetividade, o justo meio será totalmente objetivo, pois o justo meio é dado pela realidade em si. O que difere o justo meio da atividade do intelecto prático para o intelecto teórico é o objeto de conhecimento, pois o intelecto prático conhece as coisas contingentes enquanto o intelecto teórico as coisas imutáveis. Portanto, no justo meio que gera a sabedoria prática encontramos não um grau de subjetividade, mas sim de individualidade dada pela coisa conhecida (pois o que individua o ente é a matéria, e a matéria é própria das coisas contingentes). Por isso, é necessária uma longa experiência dos casos particulares para alcançar a sabedoria prática. O justo meio da virtude da sabedoria teórica será objetivo e universal, sendo a virtude da sabedoria teórica a mais difícil e a mais excelente dentro das virtudes humanas.

²² É necessário fazer um adendo: o justo meio enquanto característica qualitativa é aplicada nas virtudes morais de modo geral. Todavia, na virtude moral da justiça, especificamente, ele não possui um caráter estritamente qualitativo. Como a justiça é uma virtude que depende da nossa relação com o outro, ela possui, também, um caráter quantitativo. Sendo que uma das partes essenciais da justiça diz respeito a dar a medida que cabe ao outro de maneira justa. Não aprofundamos sobre essa especificação, pois fugiria do objetivo mais geral da pesquisa, que visa o papel do justo meio de modo geral, não em virtudes específicas. Há possibilidades de no futuro desenvolver uma pesquisa mais apurada sobre esse tema.

Qual é, portanto, o papel do justo meio na ética aristotélica? Na perspectiva da virtude moral, o justo meio é fundamental para haver uma relação entre a sabedoria prática e a alma desejanse, tornando possível a virtude moral: “O justo meio sendo proveniente da sabedoria prática, traz consigo uma carga de racionalidade que ao ser recebida, acolhida e desejada pela parte da alma, é assimilada por esta parte criando e consolidando a virtude moral” (NASCIMENTO, 2004, p.142), ademais, “[...] é justamente ele (o justo meio) o elo fundamental entre a virtude da alma desejanse e do intelecto prático” (NASCIMENTO, 2004, p.134). Como função, o justo meio desempenhará papel semelhante diante das virtudes intelectuais. Podemos, de maneira analógica, considerar o justo meio como uma ponte, seu papel será sempre de ligação (de elo). Nas virtudes morais é ele que determina a condição de interligação entre a prudência (parte racional) com a alma desejanse (parte irracional), nas virtudes intelectuais é ele que determina a interligação entre o intelecto prático e o intelecto teórico, respectivamente com a realidade contingente e a realidade imutável.

Por fim, concluímos que o justo meio possui uma importância singular na ética aristotélica. Não só em sua ética, mas em todo pensamento elaborado por Aristóteles, pois o justo meio estende-se inclusive ao campo epistemológico, haja vista que quando investigamos a verdade, sabemos que o justo meio é determinado por ela e assim determina o intelecto humano, podendo, assim, o ser humano conhecer a verdade. É evidente que essas distinções entre campo epistemológico e campo ético não preocupava Aristóteles, pois sua investigação era sobre o homem integral. Essa divisão, muitas vezes esquizofrênica, é própria do homem contemporâneo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluímos que o conceito justo meio possui um papel fundamental na ética aristotélica. O justo meio possibilita um elo entre alma desejanse e intelecto prático, entre realidade em si e intelecto teórico. O justo meio é um elo, um elo relacional fundamental para o ser humano atingir suas mais elevadas potencialidades.

Além disso, o justo meio possibilita um caráter tanto objetivo, quanto subjetivo para a reflexão ética, abordando de maneira integral as inquietações morais do ser humano. O homem como indivíduo possui uma grande carga de subjetividade, a qual é formada por suas

características únicas que são geradas pela genética, experiência cultural e experiência social do indivíduo. Apesar dessa carga subjetiva, o homem vive em sociedade e essa vivência necessita de critérios objetivos para uma vivência harmônica entre os homens. O justo meio possibilita assegurar tanto a subjetividade humana (sendo a medida segundo as condições do próprio indivíduo), quanto os critérios objetivos necessários para uma vivência em comum, à luz de leis elaboradas para a justa convivência entre as pessoas em uma sociedade.

Por fim, destacamos a capacidade de englobar a totalidade da ação a partir do conceito justo meio. Talvez, por meio dessa característica, ele possa ser utilizado como parâmetro na discussão ética contemporânea e mais especificamente na discussão sobre o significado de uma sociedade justa e o papel do sistema legal na construção de leis e na defesa de leis que permitam a busca da vida boa com e para os outros em instituições justas, para falar como Paul Ricoeur. Como vimos, além do justo meio abordar a subjetividade humana e a objetividade necessária para a vivência em sociedade, ele abrange a totalidade da ação humana, considerando também as circunstâncias, as possibilidades e as limitações. O justo meio é um princípio ético holístico, e é nessa característica holística que está sua grandeza e sua eficácia.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica – Volume II**. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 4ª Edição. São Paulo: Loyola, 2014.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**.. Coleção Os Pensadores. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

AUDI, R. (Editor). **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, USA, 1995.

GAUTHIER, René-Antoine. **Introdução à Moral de Aristóteles**. Tradução Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Euro-América.

NASCIMENTO, Fernando Luiz. **O Papel do Conceito de Justo Meio na Ética a Nicômaco**. Phrónesis, v.6, n°2, jul/dez.. Campinas, SP: PUC-Campinas, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia, 2004.

PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. Tradução Gabriel Hibron e Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2002.

REIS, Andréa Teixeira dos. **La Justice Humaine Chez Thomas D'Aquin**. 27/03/2015. 321f. Tese (Doutorado em Filosofia) – École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études Laboratoire d'Études sur les Monothéismes. França, 2015.

RICOUER, Paul. **Si mismo como outro**. México: SigloVeintuno Editores, 2006.

SERTILLANGES, A. D. **As Grandes Teses da Filosofia Tomista**. Traduzido por L. G. Ferreira da Silva. Braga: Livraria Cruz, 1951.

VEIGA, Bernardo. **A Ética das virtudes segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2017.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidade
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000

lexhumana@ucp.br

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=LexHumana>



SALLES, Walter Ferreira; CAMARGO, Rodrigo Camilo. Justo meio: sua importância e seu papel na ética aristotélica. **Lex Humana**, v. 10, n. 2, p. 138-159, dez. 2018. ISSN 2175-0947. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/1581>
