

A RELAÇÃO ENTRE MEIOS E FINS NA COMPREENSÃO ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE ÉTICA - UM ENSAIO SOBRE A QUESTÃO DA JUSTA MEDIDA NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Márcio Petrocelli Paixão*

Resumo: Propomos uma interpretação dos conceitos de “meio” e “fim” na *Ética a Nicômaco* a partir do conceito de justa medida (μεσότης). Pretendemos propor que a justa medida está no eixo da compreensão aristotélica dos meios e dos fins.

THE RELATION BETWEEN WAYS AND ENDS IN THE ARISTOTELIAN UNDERSTANDING OF
THE ETHICAL VIRTUE – AN ASSAY ON THE QUESTION OF THE JOST MEASURED IN THE
ARISTOTELIAN ETHICS

Abstract: *We consider the interpretation of the concepts of “way” and “end” in Nicomachean Ethics from the concept of measured joust (μεσότης). We intend to consider that the measured joust is in the axle of the aristotelian understanding of the ways and ends.*

* Márcio Petrocelli Paixão é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é pós-doutorando, com bolsa do CNPq, desenvolvendo pesquisas no interior do Grupo Archai, vinculado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, e atua como professor colaborador da mesma Universidade.

I

Gostaríamos de revisitar, sucintamente, uma questão particularmente difícil do pensamento ético de Aristóteles: a relação entre meios e fins proposta a partir do segundo livro da *Ética a Nicômaco*. Tentaremos mostrar o quanto essa questão parece estar intimamente relacionada a uma outra: a compreensão do conceito aristotélico de “justa medida”¹ (μεσότης), que o estagirita também começa a pensar a partir do livro II da mesma *Ética*. Um passo importante para a nossa questão está presente no livro II do texto aristotélico, no qual Aristóteles nos apresenta uma definição da virtude ética (ἀρετὴ ἠθικὴ):

A virtude ética, pois, é uma disposição para a escolha, sendo uma justa medida relativa a nós, determinada pela razão e por aquilo através de que elegeria um [homem] prudente. É uma justa medida entre dois vícios, um por excesso, outro por falta, um por não alcançá-la, outro por excedê-la, ao passo que a virtude busca e escolhe a justa medida (1106b, 36, 1107a).

Aristóteles, como veremos a seguir, associa a escolha (προαίρεσις) aos meios da ação, ao passo que o desejo estabelece os fins. Pensamos não ser casual essa associação da escolha à justa medida (posta pela definição acima) em relação ao fato de que a escolha determina também os meios pelos quais a ação atinge os seus fins. O que pretendemos tentar mostrar neste breve ensaio, ainda que em linhas gerais, é que o “objeto” da escolha, seja do meio ou da justa medida, é sempre o mesmo. Assim, pretendemos mostrar, num breve esboço, a identidade, na ação virtuosa, entre o meio da ação e a justa medida.

¹ Manteremos a tradução do grego μεσότης por “justa medida”. Comumente, esse termo tem sido traduzido por “justo meio” e “meio termo”.

O nosso interesse se situa na distinção entre as três espécies de saber proposta na *Ética a Nicômaco*: o saber produtivo (*poiético*²), arte, ou saber da arte; o prático, de *práxis*, ou saber da prudência; o teórico ou teorético (*θεωρητικός*). Pelos respectivos objetos de cada um desses saberes, e pela relação entre o que pensamos ser os objetos do saber prático e do saber teorético, acreditamos também poder atingir, ainda que sumariamente, um segundo objetivo: tentar propor uma certa identidade entre o saber prático e o saber teorético³. Convém precisar, antes de tudo, as linhas básicas dessa distinção feita por Aristóteles. Lembremos, a princípio, que, segundo a lição do livro VI, o saber prático e o saber produtivo lidam com o que pode ser de outra maneira, uma vez que são potências da parte “calculativa”⁴ (*λογιστική* – cf. VI, 1, 1139a) da alma. Vários passos da *Ética a Nicômaco* apontam para isso. Por razões de economia, selecionamos dois. Em VI, 4, 1140a10, diz Aristóteles: “Toda arte versa sobre a gênese, e praticar uma arte é considerar como é possível produzir **o que é**

² É a esse tipo de saber e atividade que designamos, em vários momentos do nosso texto, como *poiesis*.

³ Assim, o nosso interesse é duplo. Primeiro, pretendemos reunir argumentos pelos quais possamos identificar, na virtude ética, meio e justa medida. Uma vez reconhecida a justa medida como objeto próprio das virtudes éticas, pretendemos estabelecer, como consequência, que há uma certa relação de identidade entre o saber prático e o saber teorético. Um desenvolvimento do nosso segundo objetivo é, porém, demasiado para os nossos propósitos atuais e pretendemos realizá-lo em outro lugar.

⁴ É assim que a expressão tem sido traduzida pela maioria dos intérpretes de língua portuguesa, apesar de não haver nenhuma expressão portuguesa que dê conta do sentido em que Aristóteles emprega o termo *λογιστικόν*. Aristóteles quer, certamente, referir-se aqui à faculdade deliberativa da alma, que lida, como ele diz na *Ética a Nicômaco* (VI, 1, 1139a6-11), com o que pode ser de outra maneira, isto é, com o contingente, em contraposição à parte epistêmica (*ἐπιστημονικόν*) da alma, que lida com o que não pode ser de outro modo, isto é, com o que é necessário. Sobre os sentidos do termo “necessário” (*ἀναγκαῖον*), remetemos ao excelente ensaio de Marco Zingano, Particularismo e universalismo na ética aristotélica in *Revista Analytica*, A ética de Aristóteles e o destino da ontologia, vol. 1, nº3, 1996, pp. 76 e ss.. Na mesma página, o próprio Zingano esclarece, em terceiro lugar, o sentido do termo tal como o compreendemos nesse passo: “Quando uma coisa não pode ser diferente do que é, diz-se que é necessário que seja como é” (cf. p. 76).

passível tanto de ser como de não ser e cujo princípio está em quem produz, e não na coisa produzida” (grifamos). Em VI, 5, 1140a29-32, analisando o caráter do homem prudente (φρόνιμος), diz Aristóteles: “Assim, um homem que delibera retamente pode ser chamado prudente em termos gerais. Mas **ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo**, nem sobre o que não é capaz de fazer” (grifamos). Porém, no caso do saber prático – personificado no passo acima na figura do prudente – o seu objeto não é distinto daquele que atua e, assim, o seu princípio, que também (como na arte) está no agente, incide sobre ele mesmo, sendo ele objeto da transformação. Esse ponto é importante, pois, como veremos, nos irá autorizar a dizer que o saber prático possui um certo caráter de autarquia que também está presente, *a fortiori*, no saber teórico.

Prosseguindo com a nossa distinção preliminar, o saber produtivo é um saber destinado à produção de algo diferente daquele que produz, ao mesmo tempo em que dá à luz o que não existia antes de ser produzido, como, por exemplo, uma estátua, que não existia antes de um escultor produzi-la. O objeto ou fim da arte é, assim, diverso da própria arte e é realizado fora do seu agente. O objeto ou fim do saber prático, porém, não é diverso do agente, uma vez que coincide com o seu próprio desenvolvimento e aperfeiçoamento ético. Através dele o homem se torna virtuoso e prudente. O saber teórico, por sua vez, não possui um fim fora de si mesmo, mas tem em vista o próprio saber, além de o seu objeto não poder ser transformado: é eterno e imutável. É, assim, um saber por si mesmo, autárquico.

Dessa caracterização sumária podemos já extrair três lições: i) tanto o saber prático quanto o saber produtivo, segundo Aristóteles, são determináveis por uma relação entre meios e fins, visto que podemos separar, ainda que de maneira não extensiva e meramente lógica, a atividade do seu fim, o qual pode

ser sempre diferente do que é; ii) no saber prático essa relação é tal que há identidade entre o meio o fim, pois o agente atua sobre si mesmo como fim da sua obra ou como objeto do seu saber; iii) Não há relação entre meios e fins no saber teórico, visto que essa atividade ou saber se faz em vista do próprio saber e, além disso, o seu objeto não pode ser transformado, por ser eterno e imutável.

II

Logo no início da *Ética a Nicômaco* (I, 1, 1094a), Aristóteles já havia chamado atenção para essa diferença entre as atividades, ao dizer que “entre os fins, uns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem” (1094a5), acrescentando que “onde os fins são distintos das ações, os produtos são naturalmente melhores que as atividades” (1094a5-7). É evidente, pelo que já dissemos, que, quando Aristóteles se refere a esses “produtos distintos das atividades”, está se referindo aos fins ou objetos das atividades produtivas ou artes (τέχναι). Quanto às outras, isto é, aquelas em que os fins são as próprias atividades, Aristóteles não especifica se está se referindo às atividades práticas ou teóricas⁵. Não obstante essa imprecisão inicial (natural naquele momento preliminar do texto da *Ética a Nicômaco*), podemos dizer que dois grupos de atividades estão aí contempladas: as práticas e as teóricas. No entanto, as atividades práticas são determináveis por uma relação entre meio e fim⁶, visto que o seu objeto pode ser transformado pela atividade. Nesse ponto,

⁵ A razão dessa identificação inicial se deve ao fato, segundo pensamos, de que tanto as atividades teóricas quanto as práticas pertencem ao grupo daquelas que possuem o seu fim nelas mesmas, isto é, cujo fim não é diferente da própria atividade e em que os fins, portanto, não são melhores que as atividades.

⁶ Há aqui uma polêmica sobre essa associação feita por Aristóteles da relação entre meios e fins com atividades práticas. Gauthier e Jolif apontam uma incoerência de Aristóteles nesse ponto,

o saber produtivo e o saber prático se identificam. Visto, porém, que o objeto do saber prático é o próprio agente, podemos dizer que tal saber possui o seu fim em si mesmo, sendo também, forçosamente, um meio para si mesmo. Enquanto o seu fim não se distingue da própria atividade, que é, ela mesma, um fim, o saber prático se identifica com o saber teórico. O caráter “meio”, inerente ao saber prático, só nos remete ao fato de que há nele uma incompletude de natureza, pois o homem e as coisas humanas não são sempre os mesmos: demandam um contínuo aperfeiçoamento. Para compreender como o saber prático se situa assim a meio caminho entre o saber produtivo e o saber teórico, precisaremos reconduzi-lo aos seus componentes básicos. Com isso supomos poder chegar a avaliar o grau de identidade entre o saber prático e o saber teórico.

III

O problema dos meios e dos fins da ação humana não pode ser compreendido antes de serem determinadas quais faculdades da alma se relacionam com ambos os aspectos da ação. Precisaremos agora citar alguns passos em que Aristóteles procura estabelecer essa relação. Com os meios se relacionam a escolha (προαίρεσις) e a deliberação (βούλευσις), como é dito no seguinte passo da EN: “βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη” (1112b11-12) – “deliberamos não acerca dos fins, mas acerca daquilo que conduz aos fins”. Com os fins se relaciona a faculdade desejante da alma:

julgando que o estagirita estaria forçando uma compreensão das virtudes éticas a partir das atividades produtivas, cuja relação meio-fim seria mais evidente. J. L. Ackrill, num importante artigo, salienta a posição dos comentadores franceses admitindo, porém, que nada impede que uma atividade seja meio para outra coisa e, ao mesmo tempo, um fim em si mesma. Assumimos aqui posição semelhante à de Ackrill. Cf. R. A. Gauthier na J. Y. Jolif. *L'Éthique à Nicomaque*. Paris and Louvain. Paris, 1959, p. 574. Cf. também: *Aristotle on eudaimonia*, J. L. Ackrill in *Essays on Aristotle's ethics*, Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980, p. 16.

A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica ...

Por outro lado, o desejo (βούλησις) se refere ao fim, e a escolha (προαίρεσις) aos meios conducentes ao fim: assim, desejamos a saúde mas escolhemos os meios mediante os quais podemos atingir a saúde, e desejamos ser felizes (εὐδαιμονεῖν) (...), mas não podemos dizer que escolhemos sê-lo (EN, III, 2, 1111b26-30).

Propomos, inicialmente, uma aproximação da questão que nos interessa através de uma prévia análise da arte, a fim de encontrarmos um modelo propício para pensarmos a questão dos meios em relação à virtude ética (ἀρετὴ ἠθικὴ). A arte (τέχνη) é (apenas) uma atividade meio, através da qual o homem dá à luz o que não existia antes de ser produzido. Mas, estabelecemos, antes de tudo, primeiramente, que a noção de “meio”, no caso da arte, se reporta a dois fatores: aos instrumentos utilizados pelas artes (ao menos aquelas que necessitam de instrumentos diversos delas mesmas, como a arte do tecelão, que necessita de uma lançadeira, da lâ etc., para realizar a sua tarefa) e às próprias artes (elas mesmas) enquanto atividades de produção, isto é, “atividades-meios”, como dissemos acima. Ao lado dessa caracterização das artes como atividades-meios, procuraremos, desde já, introduzir as noções de oportunidade⁷ e, sobretudo, de medida (μεσότης), que, segundo pensamos, devem acompanhar a escolha dos meios mais propícios para a realização perfeita do objeto ou fim (τέλος da arte. Falamos desses dois conceitos pelo fato de que eles entram de modo decisivo na compreensão da virtude ética, assim como da arte, pois é na apreensão do momento oportuno (*kairós*) da ação (*práxis*) ou do fazer produtivo (*poíesis*) que o

⁷ A noção de oportunidade (καιρός) é muito mais ampla do que poderemos explorar aqui. Na verdade, não chegamos a explorá-la neste estudo. Demos prioridade, em face dos nossos propósitos atuais, ao conceito de justa medida (μεσότης), tanto quanto ele possa contribuir para a nossa compreensão da relação entre meios e fins na ética aristotélica. A noção de oportunidade, inserida na noção de tempo em Aristóteles, foi muito bem trabalhada por Fernando Rey Puente, estudo ao qual remeto o leitor: PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2001 (sobretudo p. 318).

artista ou o homem virtuoso desenvolvem a sua atividade. Do mesmo modo, ele deve escolher sempre as melhores condições e o melhor modo de realizar a sua arte, por exemplo, na escultura, o instrumento, a matéria-prima, o modo de talhá-la etc.. Aristóteles introduz a noção de oportunidade nesse passo de 1103b, 1104a1-10:

Convenhamos, antes de mais nada, em que tudo o que se diga acerca das ações deve ser dito em linhas gerais, e não com precisão, pois já dissemos no princípio desta investigação que ela deve concordar com a sua matéria, e, no que tange às ações e ao conveniente, nada há de estabelecido, como tampouco há no tocante à saúde. E, se tal é a natureza de uma exposição geral, o exame dos casos particulares será ainda mais avesso à precisão; pois estes não caem sob o domínio de nenhuma arte ou preceito, mas aqueles que atuam é que devem observar sempre o que é oportuno (τὸν καιρὸν σκοπεῖν), como ocorre na arte da medicina e da navegação. Porém, ainda que a presente investigação seja de tal ordem, esforcemo-nos para que ela nos seja de algum auxílio.

Essa chamada de atenção a um ponto que parece capital para a análise e compreensão das artes, e sobretudo das virtudes, é seguida, imediatamente, pela introdução do conceito de justa medida. Isso pode indicar uma proximidade entre os dois conceitos (καιρός ε μεσότης), pois, além do tempo, também a posição correta da escolha em relação aos meios da arte e da virtude ética parece decisiva para a compreensão dos dois domínios da ação humana. Aristóteles, assim, segue dizendo:

Devemos, em primeiro lugar, observar que está na natureza destas coisas o destruir-se por falta ou excesso, como observamos no caso

A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica ...

da robustez e da saúde (devemos, com efeito, recorrer ao manifesto para esclarecer o não-manifesto); assim, o excesso e a carência de exercícios destroem a robustez; do mesmo modo, quando comemos ou bebemos em excesso, ou insuficientemente, danificamos a saúde, ao passo que, se a quantidade de alimentos é proporcionada, a produz, aumenta e conserva. Assim também sucede com a moderação, com a virilidade e com as demais virtudes: pois, aquele que foge de tudo, tem medo e a nada resiste, se torna covarde; e aquele que a nada teme absolutamente e se lança a todos os perigos, temerário; do mesmo modo, aquele que desfruta de todos os prazeres e não se abstém de nenhum se torna lascivo, e aquele que a todos evita, como os rústicos, insensível. Assim, pois, a moderação e a virilidade são destruídas pelo excesso e pela carência, mas se conservam pela justa medida (1104a13-27).

Primeiramente, no passo que introduz o *kairós*, Aristóteles admite que é no instante que se dá a realização própria tanto da arte quanto da virtude. Digamos que esse é o momento-chave da escolha e, ainda, o momento onde a regra ética encontra o seu pleno vigor e sentido. Com isso, o filósofo quer evitar a tese, que ele teme ver no socratismo, de uma primazia do conhecimento sobre a atuação. Não há como “sabermos” o melhor modo de atuar a não ser no tempo e, por outro lado, que já estejamos lançados numa atividade, seja prática ou produtiva. Aqui Aristóteles estabelece o primeiro nível de singularidade em que as atuações podem atingir a sua perfeição: a singularidade do tempo. O segundo nível de singularidade parece mais radical, o que é confirmado pela própria definição, que já apresentamos anteriormente, da virtude como uma “justa medida relativa a nós”. É em relação aos prazeres e dores, ações e paixões, que devemos nos colocar no ponto intermediário e extremo no qual as nossas escolhas possam ser as melhores possíveis e de acordo, no caso da virtude ética, com o que

prescreve a regra ética. Mas essas escolhas têm a ver com o próprio ato virtuoso e com o modo de realizá-lo. É quanto ordenamos todas as nossas faculdades (ações, paixões, prazer e dor) segundo a medida e, assim, adquirimos, após longo tempo, a virtude ética (pelo hábito)⁸, que o nosso caráter se torna, ele mesmo, singular. A singularização da nossa capacidade natural de exercer o que nos é próprio, da nossa potência mais própria⁹, é a justa medida, e não o *kairós*. É ela que nos coloca na dimensão ou na disposição propícia para acertarmos o instante e o tempo certo quando é o momento de agir. Do contrário, a ação não se completa, pois não haveria nela uma disposição firme para acertar. O tempo de agora não sana o estado atual do caráter, exceto por uma sucessão de “agoras” que, a longo prazo, formam e reiteram o caráter. Mas a justa medida, como nos disse Aristóteles na definição da virtude ética, é também objeto de escolha e deve estar em conformidade com a própria escolha dos meios da ação. Ora, isso não é possível sem considerarmos, como já fizemos, a virtude ética como uma atividade-meio (não obstante ela também ser uma atividade-fim). Ela é meio para a sua própria aquisição e aperfeiçoamento, além ser também o “grande meio” pelo qual nos tornamos capazes de escolher todos os outros meios necessários à ação. Para ser, no entanto, esse “grande meio”, ela tem de estar na determinação, ela mesma, da justa medida. Procuraremos desenvolver essas questões de modo mais particularizado em seguida, começando, como prometemos, pela arte.

Assim, por exemplo, o modo como um tecelão deverá lançar mão dos seus instrumentos requer que cada passo do seu trabalho desencadeie uma sucessão de escolhas oportunas, quer dizer, que cada ponto, cada laçada na lâ

⁸ Cf. *Ética a Nicômaco* II, 1, 1103a15-20 (sobre a origem da virtude ética pelo hábito).

⁹ Essa potência própria é a “certa prática do ser que possui o *lógos*” – cf. I, 7, 1098a2-5).

A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica ...

etc., mantenham-se fixos na meta, no fim, de tal modo que o vestuário resulte excelente. O mesmo com a escultura: cada passo dado pelo escultor na sua operação sobre o mármore deve ser exata e precisamente como é devido, ou melhor, como é requerido pela natureza daquilo que ele tem em vista: novamente o fim (τέλος). Digamos que, intimamente, o fim já precisa estar como que “fixado”, cabendo a ele tornar a sua arte, em todo o seu conjunto, um meio preciso e perfeito para lograr o fim: a estátua mais perfeita. Essa precisão requerida pela arte, a exatidão dos instrumentos escolhidos, a subdivisão das etapas do trabalho, enfim, o trabalho como um todo tem de ser (caso pretenda a perfeição da obra) determinado por um sentido de medida posto pelo objeto da arte. Qualquer desatenção e perda da medida irão comprometer o resultado, isto é, o fim, o vestuário, a estátua. Aqui está enunciado o conceito de justa medida (μεσότης), que Aristóteles introduz a partir do passo que citamos do segundo livro da *Ética a Nicômaco* (1106a). Assumindo que esse “senso de medida” que determina o artista é a própria justa medida, diremos que ela tem de estar na arte, não apenas no fim, mas também nos meios escolhidos para a realização do fim. Ora, esse será o caso da *boa* escolha. A justa medida é aquilo que determina a qualidade da escolha do “artista” (τεχνίτης)¹⁰, isto é, se ela será uma boa ou uma má escolha: uma boa escolha é aquilo que nos aproxima da medida; uma má escolha é aquilo que nos afasta da medida. Que a escolha esteja diretamente relacionada a meios e à justa medida Aristóteles nos indica nos passos compreendidos entre *EN*, II, 6, 1106b15 e 1107a8, nesse caso acerca da virtude ética, quando diz que a virtude “é uma disposição para a escolha” (ἔξις προαιρετική) e que “busca e escolhe a justa medida” (τὴν δ’ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ

¹⁰ Empregamos o termo “artista” (entre aspas) pela ausência de uma tradução mais adequada do termo. O sentido grego do termo, mantido por Aristóteles, no entanto, não equivale ao termo arte

αίρεϊσθαί). Tais atributos, abstraindo aqui as diferenças entre *práxis* e *poíesis*¹¹, têm de pertencer também à arte. A justa medida quando “escolhida” pelo “artista”, está ligada a estrutura do próprio fim buscado, mas só estará nele (no próprio fim) após toda uma sucessão de escolhas oportunas que o atualizem, de tal modo que, se as escolhas são más (inoportunas e desmedidas), o fim não é logrado com perfeição. Aqui vale ressaltar um caráter que é atribuído por Aristóteles tanto à arte quanto à prudência, na medida em que estão compreendidas ambas no domínio daquilo que pode ser de outro modo (objeto da parte λογιστική da alma): carecendo tais domínios de princípios eternos e por si mesmos cognoscíveis, ambos têm como princípio de movimento (do movimento próprio de cada domínio, isto é, a *poíesis* e a *práxis*) o agente, isto é, o “artista” ou o prudente, dependendo, naturalmente, do domínio da atuação. Na verdade, aquilo em que ambos são destros é, precisamente, em escolher os meios mais precisos pelos quais as suas respectivas ocupações possam ser realizadas do melhor modo, do modo mais propício. É evidente que também ambos são destros em fixar os fins, mas as suas atividades não se podem dar apenas como fins em si, caráter exclusivo da atividade referente às entidades perfeitas dos céus, dos planetas, das esferas, de θεός e, para nós, das atividades teóricas. Enquanto há potência em certas atividades, enquanto é requerido exercício e busca de aperfeiçoamento da atividade, é absolutamente necessária ainda a relação entre meios e fins, pois as ocupações em questão (tanto a *práxis* quanto a *poíesis*) não possuem sempre em si o seu fim de modo absoluto. No caso da *práxis*, como já veremos, o próprio fato de que cada repetição do ato

tal como o compreendemos hoje, mas toda espécie de produção, isto é, toda espécie ou capacidade de produzir o que não existia antes de ser produzido.

¹¹ A justa medida relativa às artes é em relação à coisa mesma, e na virtude ética em relação a nós.

virtuoso aperfeiçoa a virtude nos diz que há sempre na virtude ética um caráter inacabado (é claro que em grau inferior à arte).

Logo veremos como isso é, de fato, verdadeiro da *práxis*. Mas, para voltar ao ponto onde pretendíamos chegar com analogia que tentamos agora estabelecer, sendo o princípio das ocupações em questão (a *práxis* e a *poíesis*) o agente, e se ele as realiza fixando o fim e escolhendo os meios, podemos dizer que o meio supremo de tais ocupações é ele mesmo, quer dizer, o “artista” (no caso da arte) e o prudente (no caso da *práxis*), e a sua capacidade de escolha que, como nos lembra Aristóteles em *EN*, III, 2, 1111b26-30, não fixa os fins, mas os meios para lograr os fins¹². Ora, sem essa capacidade intermediária de escolha, nenhuma das duas ocupações (a *práxis* e a *poíesis*) se completa, visto que, a não ser assim, teríamos de considerá-las desde sempre perfeitas e acabadas em si mesmas. É evidente que o fim é superior ao meio em qualquer caso, tanto na *práxis* quanto na *poíesis*, mas os fins não podem ser atingidos sem os meios. Fixemos então, como conclusão dessa etapa da nossa argumentação, que o princípio e o meio para as ações excelentes são, nas duas ocupações humanas, aquele que atua, isto é, o “artista” e o prudente.

IV

Teremos agora, antes de falar da atividade prática a partir dos exemplos da atividade produtiva, que procurar relembrar as diferenças entre ambas as ocupações, pois isso será essencial e, sobretudo, num ponto, que enunciaremos aqui em tese: a relação meio-fim na *práxis* é mais estreita que na produção e,

¹² ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος (...). Cf. 1111b26-27.

enfim, desaparece na atividade teórica. De modo algum, porém, estaremos impedidos de pensar a *práxis*, em certos aspectos fundamentais, a partir da produção. O significado que possui essa afirmação da relação entre meio e fim nas ocupações de que estamos tratando é confirmada já pelo fato de que a *práxis*, como já dissemos antes, opera sobre o próprio homem, e não sobre outra coisa, ao passo que a produção é uma capacidade de atuar sobre um outro ser, distinto do que atua, e só nele logrará os seus fins. O fato de na *práxis* haver coincidência entre o agente e o paciente da ação é algo revelador para a distinção que propomos.

Para prosseguirmos com esse ponto, é oportuno trazer à nossa análise o passo de *EN*, II, 1, 1103a30, 1103b1-2, no qual Aristóteles nos indica o modo como um artista aprende a sua arte, ao afirmar que “um construtor aprende a sua arte construindo” e “citarista tocando cítara” (ἄ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιούντες μαθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ καθαρίζοντες καθαρισταί). A arte, como atividade meio, se aperfeiçoa a partir do seu próprio exercício. Naquele passo, Aristóteles cita o aprendizado de uma arte como exemplo do modo como aprendemos a própria virtude ética, tanto que ele complementarmente o passo dizendo que “do mesmo modo, é praticando a justiça que nos tornamos justos, a temperança, temperantes, a coragem, corajosos” (οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι 1103b1-2), isto é, citando virtudes éticas como *meios* para a aquisição delas mesmas. Essa característica de ser *meio* para a sua própria aquisição, conservação e aperfeiçoamento é comum à *poíesis* e à *práxis*, sendo, porém, fundamental lembrar que a diferença básica da *práxis* está no fato de a sua transformação incidir sobre o próprio homem, sobre o próprio caráter. Isso é o mesmo que dizer que o “fim” da *práxis* é o homem ou, mais

precisamente, é a sua capacidade (do homem) de fixar fins excelentes e fazer escolhas oportunas e melhores (possíveis) para atingir aquele fim. Mas que “fim” é esse? – É a própria atuação do homem virtuoso, a própria *práxis*. É oportuno, a esse respeito, citarmos as palavras de Fernando Puente:

Essa diferença se evidencia nos resultados gerados por estas atividades: do ‘hábito (ἔξις)¹³ produtivo acompanhado de razão’ gera-se a arte (τέχνη) e do ‘hábito prático acompanhado de razão’ gera-se a prudência (φρόνησις). A arte ocupa-se de produzir algo que anteriormente não era, e isto que ela produz, à diferença dos entes naturais, não possui em si mesmo o seu princípio, antes este se encontra em quem produziu a obra, ou seja, no artista. A prudência, ao contrário, não é a produção de algo externo, mas, na verdade, o atuar prudente de um homem – denominado por isso de prudente (φρόνιμος) –, e este, segundo o estagirita, se manifesta na reta capacidade de decidir entre as coisas boas e más, tendo em vista uma noção geral do bem viver. Em suma: a diferença entre produção e ação consiste em que o fim da produção, a obra (ἔργον), é diverso da própria produção, enquanto no caso da ação o fim já reside na própria ação e não em algo extrínseco a ela, ‘pois a própria ação correta é um fim’ (EN 1140b7: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἢ εὐπραξία τέλος)¹⁴.

Aqui cabe argüir sobre o sentido íntimo que está contido na (correta) afirmação de que o fim da ação, e, em geral, da prudência, é “o atuar prudente de um homem”, ou, ainda, a “reta capacidade de decidir entre coisas boas e más”. Aqui algo poderia soar estranho a quem pretenda uma minuciosa distinção entre meio e fim no caso das virtudes éticas, uma vez que elas são consideradas

¹³ Essa tradução de “ἔξις” por “hábito” está no texto de Puente. Não entraremos aqui em nenhuma discussão sobre a pertinência dessa tradução. Salientamos apenas o fato de que Aristóteles não parece significar exatamente a mesma coisa, na EN, por “ἦθος” e por “ἔξις”.

¹⁴ Referência dada pelo próprio Puente.

ações em vista delas mesmas e também como meios para elas mesmas. Esse problema é nítido em face do seguinte: a reta capacidade de decidir ou escolher entre o bom e o mau é também o caráter da atividade-meio, mas, se é isso mesmo que é visado pelo ato de decidir, então as virtudes éticas são meios para si mesmas. Lembremos de que Aristóteles já afirmara antes que a escolha tem a ver com meios, e não com fins. Não deliberamos sobre ou escolhemos os fins, mas sobre o modo como poderemos atingi-los (cf. *EN*, III, 2, 1111b26-30). Julgamos que esse problema, ao menos em parte, se dilui quando consideramos que nada impede que uma ocupação possa ser considerada sob dois aspectos: como meio para si mesma e como meio para outra coisa. A virtude ética e, afinal, a prudência, podem ser consideradas como meios para duas coisas: i) inegavelmente para a felicidade (εὐδαιμονία), já que esta é “atividade da alma segundo a virtude”¹⁵ e o limite supremo das realizações humanas; ii) para elas mesmas, pois “a ação correta (εὐπραξία) é, ela mesma (αὐτή), um fim” – 1140b7. A presença do pronome “αὐτή” dá ao passo um caráter enfático quanto ao fato de que a ação virtuosa não visa, enquanto tal, algo diverso dela mesma, mas a ela mesma como fim. Assim, se não quisesse enfatizar esse caráter de meio e de fim inerente à εὐπραξία (a boa *práxis*), Aristóteles poderia ter dito simplesmente ἔστι γὰρ ἡ εὐπραξία τέλος. Como contraponto ao que vinha dizendo antes sobre a arte, Aristóteles enfatiza esse caráter da boa *práxis* precisamente para diferenciá-la da arte, cujo fim não é “ela mesma”, mas “outra coisa” (τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος – grifamos – 1140b6). A partir de um outro passo da *EN* (livro II) isso pode ser esclarecido com maior nitidez, quando Aristóteles dirá que as virtudes são escolhidas por si mesmas (προαιρούμενος δι’ αὐτά – 1104b32).

¹⁵ Essa definição é apresentada por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, pela primeira vez, em I, 7, 1098a16-18

Pelos dois passos citados acima (“ἔστι γὰρ αὐτή ἢ εὐπραξία τέλος” e “προαιρούμενος δ’ αὐτά – grifamos), não há como negar que a virtude ética possa ser considerada, em relação a si mesma, como meio e como fim.

V

Mas agora cabe considerar em que sentido a *práxis*, a virtude ética e a prudência são “meios” ou, para sermos mais precisos, *que* “meios” são esses, visto que dizer das virtudes éticas que são “meios” é ainda utilizar uma expressão geral que requer uma maior especificação. Certamente, se a virtude ética é um todo composto de razão e desejo (λόγος ε ὄρεξις), cumpre saber em relação a que os meios devem ser considerados. Isso pode ser avaliado a partir de uma virtude particular de caráter, por exemplo, a coragem. No livro décimo da *EN* (X, 8, 1178a27-30), realizando um contraponto com as atividades teoréticas, Aristóteles dirá que o homem liberal precisará da riqueza para praticar a liberalidade (τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια – 1178a28-29), assim como o corajoso necessitará de força, o temperante de meios, pois sem meios ele não se diferenciaria dos demais homens (τῷ ἀνδρείῳ δὲ δυνάμει, εἴπερ ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετήν, καὶ τῷ σώφρονι ἐξουσίας· πῶς γὰρ δηλὸς ἔσται ἢ οὗτος ἢ τῶν ἄλλων τις; – 1178a32-36). Algum interlocutor poderia dizer que os “meios” referentes à virtude ética são da espécie dos mencionados acima, isto é, a força, a riqueza etc., razão pela qual a arte está a serviço da prudência.

Poderíamos ainda acrescentar outras coisas, por exemplo, que um guerreiro corajoso precisa da armadura, da espada, do escudo, do arco, assim como o homem liberal precisa da riqueza, enfim, de coisas dessa espécie, como “meios” para a sua respectiva virtude. Não queremos dizer que esses

requisitos deixem de ser meios para as virtudes éticas serem realizadas – como é o caso de uma espada para o homem corajoso lutar na guerra –, mas o são em sentido circunstancial, coincidente. Com efeito, como já nos havia dito Aristóteles no livro I, a riqueza pode levar um homem à ruína. Do mesmo modo, acrescentamos, as armas poderiam levar um guerreiro a atos vis, assim como a sua força. Está certo, pois, dizer que a arte deve estar a serviço da virtude ética e da prudência, uma vez que dispõe ao homem virtuoso os meios de que ele necessita para agir virtuosamente, mas no sentido de que os utensílios em questão sejam escolhidos para bons propósitos, digamos, do modo correto, na relação correta, no tempo e pela causa correta etc., requisitos que somente um prudente poderia estabelecer. Todo esse conjunto de condições estabelece que a escolha dos meios necessários à realização da virtude ética precisa que o homem virtuoso saiba “dosá-los” na medida certa em que as ações virtuosas possam ser assim consideradas.

Esse “senso de medida”, que é determinado pela escolha, é a justa medida. Com o olhar fixo na virtude é que esses meios (que podem ser bens do corpo ou externos) adquirem o sentido de excelência que os liga necessariamente à própria virtude – digamos que se tornam “mensuráveis” pela escolha, de tal modo que, se é boa e medida a escolha, serão também eles bons e medidos. Na verdade, tal como observamos no caso da arte, o meio no sentido mais próprio é também o homem, nesse caso prudente (e não, evidentemente, o “artista”), pois sem ele os bens exteriores ou os do corpo são incertos enquanto “bens”, pois em relação à virtude ética eles não possuem o seu bem em si mesmos. Eles são bens e fins da arte, mas não o são em si mesmos quando a virtude ética se serve deles para realizar-se: só se tornam bens nesse sentido quando escolhidos oportunamente pelo prudente; caso contrário o seu simples uso já teria de ser

bom, o que não seria nada razoável. Podemos, sem risco de erro, repetir aqui algo que antes já dissemos sobre a arte: a virtude ética envolve na sua realização um conjunto de escolhas oportunas e medidas que a conduzem, no seu caso – e diversamente da arte –, ao seu próprio aperfeiçoamento. Visto que os fins, como já nos disse Aristóteles, não são objetos de escolha, o aperfeiçoamento das virtudes éticas dirá respeito aos meios, sendo o seu fim o horizonte mais próprio da sua realização e sem o qual a escolha dos meios propícios não pode se dar. Essa compreensão da escolha como passível de ser determinada pela medida e pelo melhor retira da compreensão de “meio”, no caso das virtudes, um sentido trivial e corrente, para ligá-lo a um sentido de grandeza, o qual iremos reencontrar em todos os níveis da virtude. No sentido da virtude ética, o “meio excelente” é o próprio homem virtuoso, o próprio prudente, uma vez que é dele que procede a boa escolha. Mas a ação segundo a virtude ética incide sobre o próprio homem virtuoso, que se aperfeiçoa e se aprofunda no sentido mais próprio da ação na medida mesma em que reitera a sua ação virtuosa. Como já vimos, é sobre situações singulares que a virtude ética se irá desenvolver.

VI

Ainda no interesse de compreender a virtude ética como meio, talvez nos sirva de auxílio a aporia levantada por Aristóteles em *EN*, II, 4, 1105a17, quando ele coloca a questão de saber em que sentido dizemos que a virtude é adquirida por ela mesma se, para agir virtuosamente, já precisaríamos ser virtuosos:

Poderia alguém colocar a aporia sobre como dizemos que nos tornamos justos praticando a justiça, ou temperantes a temperança se, ao praticarmos a justiça e a temperança, é porque já somos justos

Márcio Petrocelli Paixão

e temperantes, assim como, praticando a gramática e a música, já somos gramáticos e músicos (1105a17-21).

Para traduzirmos o problema nos termos da nossa própria questão, poderíamos reformulá-lo, sem prejuízos de distorções, para o seguinte: como pode a virtude ser *meio* para a virtude se, para agirmos virtuosamente, já precisamos ser virtuosos? A questão, colocada por Aristóteles para si mesmo, como poderia ocorrer a um virtual interlocutor, tem como ponto de partida a pressuposição de que a virtude não pode ocorrer sem que a decisão que acarreta a ação virtuosa tenha como ponto de partida o próprio agente, o seu ato de escolhê-la por ela mesma. É isso, precisamente, que diz o passo de *EN*, II, 4, 1105a28-33, muito rico para o que estamos tratando, no qual Aristóteles afirma que as ações (que já vimos serem fins delas mesmas), diversamente do objeto das artes (que são fins separados do ato que os produz), não são excelentes se elas mesmas são de certa maneira, mas, diz ele, “se aquele que atua (ὁ πράττων) está também em certas condições” (τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη – 1105a28-31), se está atento (εἶδω) ao que faz. Assim, a virtude ética só é tal quando escolhida por si mesma (δι’ αὐτὰ – 1105a32) pelo agente. Ora, um jovem em formação parece não preencher esse requisito essencial, de tal modo – e aqui a aporia se revela em seus termos exatos – que, paradoxalmente, teríamos que dizer que ele, ao agir influenciado pela educação, age e não age virtuosamente, pois se age por influência do mestre, do pai ou da lei, o princípio e o meio da ação não estaria nele, mas em outrem, ou em outra coisa. Assim, a sua ação, pelo critério acima enunciado (que ele escolha a ação por ela mesma), não seria virtuosa. Nesse caso, a virtude ética, fim em si mesma, não pode ser

um meio para si mesma, pois, se tivéssemos que realizá-la antes de adquiri-la, já precisaríamos ser virtuosos, o que parece impossível.

Resolver esse problema não parece muito fácil, pois a solução que poderíamos esperar de Aristóteles não aparece, ao menos de forma explícita, na seqüência do texto, isto é, de que mesmo o jovem em formação, para realizar a virtude, já tem de ser capaz de realizar, ao menos, pequenas escolhas para agir virtuosamente, ainda que com o auxílio de outrem. De qualquer modo, o auxílio externo é mencionado por Aristóteles (talvez provisoriamente) como solução, já antes (no início do quarto capítulo – 1105a20-22), a partir do exemplo da gramática, quando afirmara que “alguém realiza algo gramatical por acaso ou por sugestão de outrem” (ἐνδέχεται γὰρ γραμματικόν τι ποιῆσαι καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου). Aqui Aristóteles levanta a suspeita de que sequer as artes poderiam ser aprendidas a não ser que seus atos sejam orientados pelos próprios homens que já as conhecem (cf. 1105a21-22), de tal modo que, ao que parece, nem mesmo as artes são dominadas no início do aprendizado por aqueles que a aprendem, pois eles precisam atuar *como* ordenam aqueles que já as conhecem. O que é excluído das artes é a condição de que o homem que as realiza precise estar em certas condições ao realizá-las, o que novamente soa estranho a quem lê o texto aristotélico: “tais requisitos não contam para a posse das outras artes, exceto o próprio conhecimento” (ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ συναριθμεῖται, πλὴν αὐτὸ τὸ εἰδέναι – 1105a33, 1105b1-2). Esse passo realiza, por contraprova, o mesmo intento daquele anterior, quando foi dito que o homem que atua precisa estar em certas condições, isto é, não basta que ele seja um simples conhecedor (teórico) da virtude ética, mas que esteja em certas condições ao realizá-la, o que parece estar dizendo que a sua disposição (ἕξις) já precisa estar, desde o início, de acordo com o ensinamento

ético. Daí Aristóteles dizer, no contexto que estamos analisando – e em plena consonância com o que já estabelecera desde o livro I - que no caso das virtudes éticas “o conhecimento possui nenhum ou pequeno peso” (πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι οὐδὲν ἢ μικρὸν ἰσχύει – 1105b1-2). Assim, o texto dá um passo importante para a resolução da aporia, pois parece estar dizendo (ainda que não explicitamente) o que suspeitamos, isto é, que é necessário ao aprendiz estar já numa certa disposição de caráter para o aprendizado da virtude (afinal, é sobre ele mesmo e o seu próprio aperfeiçoamento que incide esse aprendizado), o que indica que já deve haver nele algum nível rudimentar de escolha.

Mas cremos que as últimas linhas do passo são decisivas para confirmar a nossa hipótese, isto é, de que o aprendiz já tenha poder de realizar pequenas escolhas quando, não obstante, ainda não é capaz de agir de modo totalmente autônomo. Primeiramente, à guisa de conclusão do argumento, Aristóteles dirá que as ações são temperantes e justas quando são “tais como as realizariam aqueles que já são justos e temperantes” (ὥς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν – 1105b8-9). Com isso, seriam igualmente virtuosas tanto as ações deliberadas e escolhidas por um homem (ele mesmo), quanto aquelas que são realizadas *como* tal homem as realiza. Quando praticamente rejeita o conhecimento como condição fundamental para a aquisição das virtudes éticas, Aristóteles diz que aquelas condições (estar atento ao que faz, agir com firmeza e imutavelmente) são decisivas e não contam para a posse das artes. A aquisição de tais condições - firmeza e o que poderíamos chamar “apreensão de razões”, ou “conhecimento das razões que motivam a ação” - parece depender de uma prévia capacidade de escolha por parte do aprendiz. Afinal, o que quer dizer o texto aristotélico com agir “*como* agem os que são justos e temperantes” (ὥς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν – grifamos)? O que está aqui subentendido no comparativo “ὥς”?

A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica ...

Mais precisamente, qual é o termo da comparação? Aqui está dito algo mais que uma simples semelhança exterior, à moda de uma simples imitação sem engajamento do aprendiz no sentido da ação. O princípio segundo o qual as virtudes são adquiridas através do seu próprio exercício é, assim, mencionado como a condição para o seu aprendizado, ao lado de uma disposição (ἔξις) prévia (ainda que fraca no caso do iniciante) que deve estar presente no aprendiz para a aquisição das virtudes. Por fim, Aristóteles completa, implicitamente, essa conclusão dizendo:

Mas a maioria dos homens não pratica tais coisas, mas refugiam-se em raciocínios e acreditam estar sendo filósofos e poder, com isso, ser bons, como enfermos que ouvem atentamente os seus médicos mas praticam pouco do que eles lhes prescrevem. *EN*, 1105 b12-16.

Ora, havendo em tais “enfermos” a capacidade de ouvir, falta-lhes, no entanto, algo para que sigam as lições de seus médicos, o que só pode ser a disposição para agir e aquelas condições a que nos referimos acima, mesmo que ainda de modo rudimentar, para a posse das virtudes éticas. Aqui está implícita a afirmação de que certos indivíduos (aliás, a maioria deles, *of pollo...*) não possuem força de caráter para seguirem os ensinamentos éticos. Isso sugere que a educação do caráter necessita de uma certa força persuasiva capaz de orientar a disposição desse caráter para o que é bom e nobre. Daí o caráter exortativo que Aristóteles, assim como Platão, atribuem às leis, como consta dos passos de *EN*, II, 1, 1103b5-10 e *EN*, II, 3, 1104b11-13, que atribuem tal papel aos legisladores e aos educadores em geral, que devem “incutir certos hábitos nos cidadãos” (οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοῦς – 1103b6-7).

VII

De tudo quanto vimos até aqui decorre que a virtude ética é meio para si mesma. Não obsta a isso o fato de ela também ser meio para outra coisa, por exemplo, para a honra e, enfim, para a felicidade (εὐδαιμονία). É esta uma das conclusões que podemos tirar sem problemas do fato de que a sua aquisição se dá pelo seu próprio exercício, devendo haver algum grau da virtude mesmo nos jovens que ainda estão em formação, pois eles não podem – já desde o início – deixar de realizar escolhas. Assim, interpretamos a afirmação de que as ações são virtuosas quando são “tais *como* (ὡς) as que realizam os que já são” virtuosos como dizendo: com alguma presença, ainda que rudimentar, do aprendiz no sentido básico de uma ação virtuosa. A virtude ética é, assim, fim em si mesma (visto que a ação virtuosa é também um fim) e também meio para si mesma. Posto, porém, que esse tipo de virtude está em jogo na *práxis*, e visto que a *práxis* possui em si uma incompletude que lhe é constitutiva (pois pode tender para qualquer lado), sempre deverá haver aí exercício e hábito (*práxis*). Quanto mais um homem age virtuosamente, maior será a sua capacidade de agir no mesmo sentido, sendo, assim, ininterrupto o seu aperfeiçoamento. É isso que nos diz o passo de *EN*, II, 2, 1104a27, 1104b3, sobre o fato de que o que melhor pode exercer a virtude é quem já a possui do modo mais eminente. Assim, como nos disse Aristóteles, o homem que melhor pode agir corajosamente é o corajoso, o mesmo ocorrendo com todas as outras virtudes éticas. É claro, também, que, dado o aspecto contingente dessas virtudes, haverá sempre a possibilidade (embora pequena) de desvio. Não está excluída da virtude ética a possibilidade (ainda que remota) de retrocesso, ou de erros involuntários por parte do homem virtuoso ou, ainda, de indecisões quanto ao caráter da ação em

situações difíceis, quando não se sabe exatamente qual é a decisão a ser tomada, por exemplo, se se deve atirar uma carga ao mar para salvar a tripulação de um navio ou seguir com a carga, numa tempestade, colocando em risco a vida dos tripulantes, para conduzi-la ao seu destino. Em casos de tal natureza, a virtude se torna algo difícil de ser realizado (pois não se sabe exatamente o que é melhor fazer ou qual seja exatamente o ato virtuoso), mas isso, certamente, não altera a disposição (ἔξις) do homem virtuoso, a qual sempre tende à medida.

VIII

Agora resta um outro ponto a investigar: a de que os meios escolhidos (nesse caso as próprias virtudes éticas) devem estar de acordo com a justa medida e são por ela determináveis. Um passo da *Ética a Nicômaco* é importante para realizarmos essa investigação. Em 1106b24-30, consta o seguinte passo:

Nas ações, há também excesso, falta e justa medida. Ora, a virtude tem a ver com ações e paixões, nas quais o excesso e a falta erram e são censurados, enquanto a justa medida é elogiada e acerta e ambas as coisas são próprias da virtude. Portanto, a virtude, ou é uma justa medida, ou uma habilidade para acertá-la.

A princípio, poderíamos pensar que o passo revela uma indecisão sobre se a virtude é, ela mesma, uma justa medida ou se é uma “habilidade” (στοχαστική) para atingi-la, isto é, uma habilidade para atingir o meio (τοῦ μέσου). No primeiro caso, a idéia de justa medida estaria contida na idéia de virtude, como nós julgamos ser o caso (o que, aliás, está inteiramente de acordo com a definição da virtude ética que citamos no início do nosso estudo), além de ser mais coerente, nesse caso, considerar a virtude como um meio, isto é, como um centro pelo

qual se realiza o ato virtuoso. No segundo caso, a virtude seria uma habilidade para atingir a justa medida ou o meio. Nesse último caso, a justa medida é posta como um fim. Mas o caso é que, em atenção ao sentido do passo e ao que virá depois, parece mais correto considerar que a justa medida está tanto no meio como no fim. Pois, se a virtude ética é uma justa medida, ela só pode ser uma habilidade para atingir a si mesma. Considerar a justa medida como um atributo exclusivo dos fins não parece correto (embora nada impeça que os fins também possam e devam ser assim considerados, se forem bons), sobretudo porque os fins almejados pelo homem virtuoso são sempre os melhores, de modo que ele não parece errar sobre os fins, mas sobre o caminho para a realização dos fins, isto é, sobre os meios. É essa dimensão da escolha que parece a mais difícil e, por isto, característica própria do ato virtuoso, ou seja, a determinação dos meios mais adequados a realização dos fins, que é, afinal, aquilo em que consiste a ação. “Mais adequados” significa, segundo propomos: de acordo com a justa medida. Daí o fato de Aristóteles associar a justa medida à escolha (προαίρεσις), como já vimos no início, quando referimos a definição por ele proposta para a virtude ética. Por outro lado, não há justa medida nem virtude nos deuses ou nos seres que habitam os céus, mas somente naqueles seres que possuem algum grau de contingência, que podem ser de outro modo, que contêm algo em potência (δύναμις)¹⁶, enfim, que habitam o mundo sublunar. Tal é precisamente o caso da ação humana. Assim, a escolha dos meios precisa ser determinada por uma excelência, ou seja, por uma capacidade de determinar os melhores meios possíveis para atingir os fins. Os melhores serão aqueles que não excedem nem ultrapassam o necessário para lograr os fins, por exemplo,

¹⁶ Sobre os sentidos do termo “potência” (δύναμις) em Aristóteles ver o excelente artigo de Marcelo Perine, PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2006, p. 51 e ss..

A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica ...

o ato corajoso mais propício ao contexto da guerra, o modo de enfrentar ou afastar-se de um perigo que ameaça a vida do guerreiro corajoso (e dos seus companheiros de batalha), isto é, o ato de “dosar” medo e confiança, ou o modo de portar-se diante de uma mesa farta no caso do temperante e assim por diante. A medida está na capacidade de agir virtuosamente a cada momento e diante de todas as circunstâncias, de tempo (é agora a ocasião para exercer a temperança?), de lugar (estou no lugar propício à temperança, por exemplo, na guerra ou à mesa de refeições?), de relação (com relação a que devo ser temperante, a dinheiro, a doações em favor de amigos?), de quantidade (por exemplo: quanto de alimento ingerir?), de qualidade (que alimentos ingerir e quais as propriedades que devem conter para serem saudáveis para mim?) etc.. Falamos de tais situações porque nem sempre é a temperança que a circunstância requer, mas talvez uma outra virtude, por exemplo, na guerra, onde o mais propício é a coragem. Todas essas situações nada mais são que “convites” à escolha, mas o que se apresenta à escolha, junto a uma necessidade de medida, são os meios de agir corretamente e contextualizar uma regra geral posta, entre outras coisas, como fim da ação, por exemplo, “devo ser corajoso”, “temperante”, “justo”, etc.. A regra requer a circunstância, e o que a leva a termo é a escolha dos meios (os fins não são escolhidos, como vimos). Aqui se mostra, novamente, a força do que dissemos antes, isto é, de que o *meio* supremo e o “medidor” de todas as coisas implicadas na circunstância é o homem virtuoso, ou melhor, a sua capacidade de escolher (os meios) com medida, ou de escolher a medida. Mas aqui surge algo extraordinário: na interação com as circunstâncias, o homem virtuoso, na verdade, escolhendo os meios numa interação íntima com a circunstância, tende a escolher nada mais nada menos que o que é por ela

requerido. Ele – o homem virtuoso, como nos diz Aristóteles – é o princípio da ação, mas não é a sua fonte única, pois precisa decifrar a necessidade imposta pela própria circunstância. Portanto, a sua abertura é para ser guiado pela sua percepção, e isso de tal modo que, num certo sentido, o que ele escolhe é o que precisa escolher, o que a coisa que lhe está diante o “intima” a escolher. Parece, pois, que a suprema escolha já não exatamente escolhe, se pudermos assim nos exprimir, mas “acolhe” o mais propício e o meio mais perfeito possível à realização do ato. A escolha medida e oportuna parece ser um acolhimento do que é a ela imposto pelo instante, pela oportunidade: eis aí a justa medida. Um raciocínio semelhante aparece na compreensão da eqüidade (ἐπιεικεία) desenvolvida por Aristóteles no livro V capítulo décimo da *EN*. Quando a norma se apresenta diante do juiz de modo a não atender à exigência do caso singular, o juiz a “molda” a ele, corrigindo a omissão legal. O seu fim é sempre a justiça, mas, amiúde, a regra se mostra incompleta, insuficiente para atingi-la, e ele precisa sondar por que meios poderá “medir” cada caso da maneira mais oportuna. Não é em vão que Aristóteles recorrerá ao exemplo da régua de Lesbos, feita de chumbo, meio propício aos construtores daquela cidade para realizar a medição das pedras recurvas e irregulares, incomensuráveis por uma régua rígida (cf. *EN*, V, 10, 1137b30). Novamente a justa medida aparece, não nomeada¹⁷, mas

¹⁷ O conceito de ἐπιεικεία, como um dos sentidos do termo dikaiosúnē, deve seguir certas notas comuns do conceito geral de justiça estabelecida no início do livro V e, assim, deve ser uma justa medida: “(...) καὶ ποία μεσότης ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη, καὶ τὸ δίκαιον τίνων μέσον” – 1129a4-5. A pergunta sobre quais são os extremos, em relação aos quais a justiça é uma justa medida, pode ser respondida, no que toca especificamente à eqüidade, assim: entre o excesso e a falta da lei em relação ao caso particular. Isto aparecerá na definição do “homem eqüitativo” (ὁ ἐπιεικῆς) como “aquele que se aparta dos piores rigores da lei mesmo que a possua a seu favor” (φανερὸν δ’ ἐκ τούτου καὶ ὁ ἐπιεικῆς τίς ἐστίν· ὁ γὰρ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ’ ἐλαττωτικὸς, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικῆς ἐστίν, ... – 1137b34, 1138a1-2).

com o mesmo sentido em que a pensamos aqui. A relação da regra legal com o caso concreto é proporcional à da regra ética com a qual o prudente precisa saber lidar (aliás, o juiz é também um prudente). A norma, que não pode deixar de ser considerada como um meio para a obtenção do que é justo, precisa moldar-se ao caso particular e isso é determinado pela justa medida. Assim, a boa lei, sendo um meio para a obtenção do que é justo, é boa quando atingimos o seu caráter de “justeza” em relação ao caso singular. Por outro lado, o bom juiz é o que sabe aplicar a lei a cada caso com “justeza”, isto é, com “medida”.

A nossa versão sobre essa relação entre meio e justa medida (διὰ e μεσότης) nos auxilia, consideravelmente, na compreensão da instabilidade do domínio ético e do modo como a ação pode corresponder às expectativas que Aristóteles parece depositar no ato intelectual, isto é, no ato próprio do νοῦς, que desempenha na ação a tarefa de apreender o que é oportuno e só se pode dar no instante. Mas, infelizmente, não poderemos desenvolver essa questão aqui. Mas aí estaria uma analogia possível entre as dimensões prática e teórica da atividade humana. A justa medida, como pressuposto de permanência e constância, tanto quanto possível à instabilidade das coisas humanas, representa, para o prudente, algo análogo ao que o princípio eterno representa para o sábio (σοφός)¹⁸. Por outras palavras, a justa medida é a máxima perfeição possível a um domínio essencialmente instável e imperfeito¹⁹; é ela, por conseguinte, a

¹⁸ O termo σοφία, na terminologia de Aristóteles, equivale aqui a “filósofo” (φιλόσοφος).

¹⁹ Talvez seja por esse caráter de virtudes cardeais, próprio da φρόνησις e da σοφία, que Marcelo Perine chegue à conclusão, ao nosso parecer um tanto demasiada, de que as duas virtudes são as únicas virtudes dianoéticas admitidas por Aristóteles. *Op. cit.*, p. 31. Aliás, nunca é demais lembrar que Platão e a academia sequer distinguiram os termos φρόνησις e σοφία. Por outro lado, assumimos, em relação à posição de Perine, uma posição mais modesta: a prudência e a σοφία são as virtudes dianoéticas supremas, embora não pensemos que sejam as únicas.

“imagem” de uma perfeição possível a este mundo sublunar e o que empresta ao prudente um certo caráter análogo ao que veremos ser o do sábio, da permanência e constância do seu caráter. Por outro lado, a justa medida só cabe no seio de atividades que comportam a relação entre meios e fins, dando a ambos a perfeição máxima que lhes é possível. Se for pertinente a nossa proposta interpretativa, diremos que é esse caminho da justa medida que poderá proporcionar uma abertura do homem à possibilidade de “contemplar” (θεωρεῖν) o princípio eterno, visto que a dimensão instável e irregular das coisas humanas (ao contrário das coisas divinas) atinge na prudência o máximo grau de equilíbrio inerente à condição humana.

Referências bibliográficas

- ACKRILL, J. L. *Essays on Aristotles Ethics. Aristotle on Eudaimonia*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Los Angeles, University California Press, 1984.
- ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1987.
- ARISTOTELES. *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit I. BYWATER. Oxford, Oxford Classical Texts, 21ª edição, 1991.
- GAUTHIER-JOLIF. *Le Theme Scolastique de la Prudence – in l'Éthique à Nicomaque*. Trad. et comm., 2ª Ed., Tome I, Première Partie. Paris, Beatrice Nauwelarets, 1970.
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2006.
- PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2001.

A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica ...

ZINGANO, Marco. *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica* - in ANALYTICA. A Ética de Aristóteles e o destino da Ontologia. Vol. I. Nº 3, Rio de Janeiro, IFCS, 1996.