

---

# Hegel e a Mediedade em Aristóteles

---

João Hobuss<sup>1</sup>

---

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é apresentar o conceito aristotélico de *mediedade* na *Ethica Nicomachea* (*EN*) tendo como referência a compreensão hegeliana deste conceito nas *Lições sobre a História da Filosofia* (*LHF*).

**PALAVRAS-CHAVE:** mediador, ética, filosofia.

---

Para isto, será necessário apresentar a visão global de Hegel sobre a ética aristotélica na obra supracitada. Após, será investigada, especificamente, a noção de *mediedade*, mostrando sua construção no livro II da *EN*, bem como apontar-se-á um caminho de entendimento distinto daquele de Hegel.

## Hegel, a ética aristotélica e a *mediedade*

Nas *LHF*, Hegel faz um apanhado geral da ética aristotélica. A visão hegeliana é amplamente favorável a Aristóteles:

Assim como o melhor que possuímos acerca dos problemas de psicologia, até estes últimos tempos, é o que temos recebido de Aristóteles, é também excelente o que nos chegou a respeito da vontade real, da liberdade, das determinações ulteriores da imputação, da intenção etc. (...) Também aqui, como no físico, Aristóteles procede analisando um atrás do outro, do modo mais consciente e verdadeiro, os diversos momentos que se dão na vontade: o propósito, a resolução, o agir voluntário ou forçado, o agir por ignorância, a culpa, a imputabilidade etc.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Artigo escrito enquanto bolsista do acordo CAPES - COFECUB na Université de Provence, Aix - Marseille I, França.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F. *LHF*, p. 311.

Não podendo abordar todas estas questões, Hegel começa pela concepção fulcral da ética de Aristóteles, qual seja, sua concepção de felicidade<sup>3</sup>, que seria o bem em geral, ‘não como idéia abstrata, mas sim de tal forma que tome parte dela como elemento essencial, o momento da realização’<sup>4</sup>. O bem deve ser entendido como algo que leva em si mesmo seu fim<sup>5</sup>, algo desejável em si mesmo, e não em vista de outra coisa, ou seja, o Bem Supremo da ação humana. Hegel acresce a condição *sine qua non* da felicidade: o conhecimento racional, pois ‘a atividade absolutamente racional não é senão a ciência, a conduta que encontra satisfação em si mesma e, portanto, a bem-aventurança divina’<sup>6</sup>. Neste caso, as outras virtudes, não teóricas, buscariam uma felicidade propriamente humana<sup>7</sup>.

Por definição, a concepção de felicidade está ligada àquela da virtude, pois ‘a felicidade é uma atividade da alma em conformidade com a virtude e, no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita’ (EN 1098<sup>a</sup> 16-18). E esta virtude se apresenta de dois modos, isto é, como virtude intelectual e como virtude moral, sendo a virtude ‘o estado pelo qual as inclinações se comportam no que se refere à razão,

---

<sup>3</sup> Segundo Ferrarin (*Aristotle and Hegel*, pp. 330), em Hegel, diferentemente de Aristóteles, ‘o fim último, isto é, a felicidade e a vida boa, é agora subordinado a algo mais alto, à afirmação da liberdade de espírito. Todos os momentos da realização objetiva do espírito são formas de atualização da vontade livre’ [o texto não trata do conceito de vontade, mas hoje há uma discussão se existe um conceito de vontade em Aristóteles, ou se o conceito de vontade é algo posterior, estranho a Aristóteles, ‘inventado’ pelos romanos, ou por Agostinho, ou mesmo por Máximo, o Confessor. Poder-se-ia dizer que Aristóteles, segundo aqueles que lhe negam o fato de possuir este conceito, conheceria *Willkür*, mas não *Wille* (escolha, mas não vontade). De qualquer forma é um ponto que permanece em aberto, e um excelente artigo sobre este assunto é o de T.H. Irwin, ‘Who Discovered the Will?’, in: *Philosophical Perspectives*, 6, Ethics, 1992, pp. 453-473.], pois o conteúdo da felicidade está num momento onde é, ainda, ‘natural e dado’, ela deve ser a base e o ponto de partida para as ações que, conduzidas pela razão, dirigir-se-ão para fins mais altos. Na *Enciclopédia*, a felicidade aparece como ‘a representação de uma satisfação universal dos impulsos’, ‘a abstrata representação do dever ser dos impulsos’ (§ 479, § 480).

<sup>4</sup> *Idem*, p. 312.

<sup>5</sup> *Idem*. Hegel frisa que não se deve traduzir por perfeito a palavra grega *tšleion*, pois isto acabaria por falsear a idéia mesma de Aristóteles. Esta afirmação hegeliana mereceria uma análise mais atenta, mas não é o objetivo deste trabalho: para compreender os sentidos de *tšleion* ver *Metafísica* D 16. Ferrarin acredita, *op. cit.*, p. 331, que a afirmação de Hegel sobre a inadequação da tradução de *tšleion* por perfeito seja ‘provavelmente para distanciar Aristóteles de uma noção wolffiana de perfeição’.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> *Idem*. Esta distinção hegeliana entre bem-aventurança divina e humana parece ser mais adequada à perspectiva de Tomás de Aquino (ver seu *Comentário sobre a EN*) e não com a de Aristóteles que, em nenhum momento, opera esta distinção. A razão teórica é o que temos de divino em nós (EN X 6-9), mas o fato de exercitar este tipo de racionalidade não supõe a exclusão das virtudes morais e políticas conectadas com um outro tipo de racionalidade, a racionalidade prática. Se exercitamos a razão teórica, exercitamos o que de mais divino e nobre existe em nós, mas não exclui os componentes especificamente ‘humanos’ que fazem parte da felicidade como condição de possibilidade desta (como causa própria ou como causa coadjuvante: a este respeito ver Hobuss, J. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: EGUFPel, 2002).

fazendo o que esta lhes ordena<sup>8</sup>. Conclui-se disso que não pode haver virtude sem razão<sup>9</sup>. A razão funcionaria como um dos momentos da virtude, conjuntamente com o impulso (*Trieb*)<sup>10</sup>, o qual é determinado pela razão, sendo, portanto, esta, o elemento preponderante<sup>11</sup>. Hegel observa, com precisão, o caráter mesmo da virtude, entendida como algo que critica ‘estes ideais que consistem em reprimir as paixões’<sup>12</sup>. A observação de Hegel é precisa pelo fato de deixar antever um conceito não encontrado, literalmente, nas éticas aristotélicas, mas que se aplica bem à compreensão hegeliana da virtude em Aristóteles, ou seja, a *metriopatheia*, a medida nas nossas paixões. É necessário, antes de mais nada, educar as paixões através da razão.

Vista a virtude, Hegel pode tratar daquilo que é parte primordial da sua definição, o conceito aristotélico de *mediedade*. Segundo ele, ‘Aristóteles cifra seu princípio num termo médio (...) onde a virtude é o *centro* \* entre dois extremos’<sup>13</sup>, o bem aparecendo aqui como explicitando um justo-meio entre dois excessos, não sendo esta ‘uma definição determinada e se converte em uma determinação puramente quantitativa’<sup>14</sup>, sendo indeterminado o limite quantitativo. Ela tem um caráter material passível de aumentar ou diminuir por natureza, é, simplesmente, uma questão de gradação<sup>15</sup>. Neste ponto, Hegel absolve Aristóteles de qualquer acusação pela inadequação do ponto de sua insuficiência e indeterminação, pois esta diferença de grau ‘vai implícita

<sup>8</sup> LHF, p. 313.

<sup>9</sup> Hegel deve estar falando, com certeza, da razão prática. Isto traz um problema, pois Aristóteles afirma que não há prudência sem virtude moral, mas não o contrário. Isto fica claro em *EN VI 13*, quando Aristóteles faz uma segunda distinção no que se refere à virtude (este ponto voltará a ser discutido mais adiante): a distinção será entre virtude moral natural e virtude própria, sendo que a virtude moral natural não está necessariamente acompanhada de razão prática, enquanto a virtude própria está, necessariamente, acompanhada pela razão prática. A figura moral representativa do primeiro tipo de virtude é o homem de bem (*spoudaioj*); a figura moral representativa, inclusive como critério moral, é o prudente (*frōnimoj*). Logo, em Aristóteles, nós temos a presença da virtude sem a razão [prática].

<sup>10</sup> ‘As paixões não são opostas à moralidade, pois a própria escolha deliberada, um dos componentes do conceito de virtude, resulta da estreita cooperação entre razão e apetites ou tendências’ (FERRARIN, p. 342).

<sup>11</sup> ‘Até mesmo se o desejo é desejo racional, isto não quer dizer que o intelecto é movido pelo desejo; antes quer dizer que ele identifica o bem como seu objeto (...) Para Hegel, por contraste, o desejo e impulso da razão para encontrar a si mesma na realidade, e difundir-se por toda ela, é o impulso por trás do movimento do conceito’ (FERRARIN, p. 346). ‘É, portanto, não somente a mais alta força, a única e absoluta força da razão, mas também seu supremo e único impulso (*Trieb*) para encontrar e conhecer a si mesma por meio de si mesma em todas as coisas’ (*Ciência da Lógica 2*; 552; apud. FERRARIN, p. 346).

<sup>12</sup> LHF, p. 313.

\* Grifo meu.

<sup>13</sup> LHF, p. 314.

<sup>14</sup> *Idem*.

<sup>15</sup> *Idem*.

na natureza mesma da coisa<sup>16</sup>. Então, as virtudes [especiais] não possuem uma determinação precisa:

só cabe falar delas de modo geral e a única determinação a que podem ser submetidas é justamente uma determinação indeterminada<sup>17</sup>.

Até que ponto as considerações de Hegel estão corretas? É preciso retornar a este ponto mais adiante.

### O percurso aristotélico até a mediedade

No livro I 6 da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles procura demonstrar que a função própria (*eùrgon*) do homem, sua característica distintiva em relação aos outros animais, é a racionalidade. Várias passagens da argumentação aristotélica servem de fundamento para tal asserção. Um exemplo disto é 1098<sup>a</sup> 7-8, ‘a função do homem consistindo numa atividade da alma conforme à razão, ou que não existe sem a razão’. É necessário suspender a indagação se a racionalidade em questão é teórica ou prática, ou ambas - o que seria importante para delimitar a compreensão da *eùdaimon...a* aristotélica -, pois não é o objetivo principal deste texto. Na verdade, o objetivo é explicitar o caráter racional da atividade humana, especificando sua função própria como consistindo ‘num certo gênero de vida, quer dizer, numa atividade da alma e nas ações acompanhadas de razão’<sup>18</sup>.

Qual a importância da explicitação do caráter racional do homem? Sua importância reside no fato de que as passagens mencionadas, bem como aquela referente à definição da felicidade, *eùdaimon...a*, em 1098<sup>a</sup> 16-18, no final da argumentação a respeito do *eùrgon*, têm origem em 1098<sup>a</sup> 3-5. Neste momento, Aristóteles opera a divisão no interior da parte racional da alma entre (a) uma parte que obedece à razão e (b) outra que possui a razão e o exercício do pensamento. Esta idéia é retomada em 1140b 25-27<sup>19</sup>, ou seja, ‘das duas partes da alma dotadas de razão, uma das duas, a faculdade de opinar, terá por virtude a prudência: pois a opinião tem relação ao que pode ser de outro modo do que é, e a prudência também é assim’.

Estas importantes passagens remetem diretamente para *EN* 1103<sup>a</sup> 1-3<sup>20</sup>, onde Aristóteles menciona a divisão em duas da parte racional, ou

---

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> *LHF*, p. 314. Hegel, ao contrário, acredita ser o dever algo absoluto e ‘não um justo-meio entre dois extremos existentes e determinado através deles’.

<sup>18</sup> 1098<sup>a</sup> 13-14.

<sup>19</sup> Ou ainda em VI 2 1139<sup>a</sup> 6-8: ‘tomemos por base da discussão que as partes racionais são duas, uma pela qual contemplamos os seres cujos princípios não podem ser de outro modo, e a outra pela qual conhecemos as coisas contingentes’.

<sup>20</sup> “e, d□ cr¾ ka¾ toàto f£nai lÒgon œcein, dittÕn œstai ka^ tÕ lÒgon œcon, tÕ m□n kur...wj ka^ TMn aØtù, tÕ d' èsper toà patrÕj økoustikÕn ti”.

seja, uma que possui a razão, outra que não faz outra coisa senão obedecer, mas com um adendo importante, qual seja, o fato da virtude também dividir-se tendo em vista as duas partes da alma racional supracitadas. Assim, temos as virtudes intelectuais (que dizem respeito à parte que possui a razão) e as virtudes morais (relativas à parte que obedece à razão), sugerindo os dois modos de racionalidades constantes da ética aristotélica, a racionalidade teórica e a racionalidade prática, racionalidade prática no sentido de levar em consideração *EN VI 13*, isto é, a relação da *frōnhsij*, prudência, com a virtude moral, pois Aristóteles é transparente ao afirmar que é impossível ser prudente sem ser virtuoso (1144<sup>a</sup> 36), com a *frōnhsij* assegurando a retitude dos meios e a virtude moral a correção dos fins. Porém esta alusão à *VI 13* é ainda prematura, pois aqui se tem uma segunda divisão da virtude, diferente daquela da *EN II*, em virtude moral natural (*φρησικῆ φυσικῆ*) e virtude própria (*kur...a φρησικῆ*), a virtude moral natural mais a *frōnhsij* (lembrando sempre que a *frōnhsij*, a despeito de ser uma virtude intelectual, atua no âmbito da moralidade pela sua relação indissociável com a virtude moral). Esta segunda divisão da virtude implicará na distinção entre o *frōnimoj*, o prudente, aquele que dá razões para a sua ação e o homem de bem, o *spouda<oj*, que não sabe necessariamente dar as boas razões para o que faz.

Mas, como foi mencionado, é prematuro tratar deste problema. O objetivo, modesto, deste artigo, é mostrar de que maneira elabora sua doutrina da mediedade, como um meio relativo à nós, qualitativamente determinado, de modo distinto de como o entende Hegel, e o papel fundamental desempenhado pelas "circunstâncias".

### **A teoria aristotélica da virtude como uma mediedade**

Na *EN II* Aristóteles procede de maneira habitual na elaboração da definição de virtude. Por procedimento habitual, deve-se entender a compreensão que ele tem do que é verdadeiramente uma definição. Para definir determinado conceito, é preciso, antes de mais nada, estabelecer a qual gênero este pertence, para após caracterizar o que tem de específico. No que se refere à virtude, são exatamente estes os passos seguidos por Aristóteles.

Mas o que é realmente a virtude? Em 1105b 19ss, são explicitados os três tipos de fenômenos gerados na alma<sup>21</sup>, ou seja:

- (i) as paixões (ou estados afetivos);
- (ii) as capacidades (ou faculdades);
- (iii) e as disposições (ou estados habituais).

<sup>21</sup> A este respeito ver também *Categorias* 8.

Um destes fenômenos irá especificar o que realmente a virtude é. Por (i) paixões, entende-se o apetite, a cólera, o medo, a audácia etc., isto é, toda e qualquer inclinação acompanhada de prazer ou de pena; no que tange às (ii) capacidades, é a possibilidade que todos possuem de experimentar as paixões; e, por fim, (iii) as disposições indicam o comportamento bom ou mau diante das paixões. Em seguida, são descartados (i) e (ii), pois as virtudes e os vícios não podem ser identificados com as paixões, nem a capacidade de experimentar tais paixões tem seu princípio num processo de escolha deliberada<sup>22</sup>. Desta forma, descartadas as paixões e as capacidades como o gênero da virtude, não resta outra coisa a não ser dizer que a virtude é uma disposição.

Mas que tipo de disposição?

(...) Ora, é necessário dizer que toda virtude tem por efeito levar à boa realização aquilo do qual é virtude (...) Se, então, assim é em todos os casos, a excelência, a virtude do homem seria uma *disposição* pela qual o homem torna-se bom e pela qual, também, sua obra própria tornar-se-á boa (1106<sup>a</sup> 15-23).

A disposição em questão, que torna bom o homem e sua obra, deve ser aquela que o leve a agir tendo em vista evitar o excesso e a falta, buscar o ‘meio’ nas ações, meio este relativo não à coisa, mas a nós, pois “sentir emoções no momento oportuno, no caso e a respeito das pessoas que convêm, pelas razões e da maneira que é necessário, é, ao mesmo tempo, meio e excelência” (1106b 21-23). Sendo assim, a virtude é um tipo de mediedade<sup>23</sup>, no sentido em que ela visa a um *meio*, a saber, agir com justa medida diante das paixões.

Esta identificação da virtude com a mediedade fica absolutamente clara na definição clássica elaborada por Aristóteles em 1106b 36 – a 2:

Assim, então, a virtude é uma disposição de agir de uma maneira deliberada, consistindo em uma mediedade (*mesōteia*) relativa a nós, a qual é racionalmente determinada e como a determinaria o homem prudente (*frōnimos*)<sup>24</sup>.

Tendo, antes, definido preliminarmente a virtude como uma disposição (seu gênero) de agir segundo o meio-termo (sua diferença específica), de acordo com sua idéia de definição, Aristóteles introduz na sua concepção definitiva de virtude outras duas noções importantes em sua ética: a escolha deliberada e a prudência<sup>25</sup>. O problema é

---

<sup>22</sup> Ver 1139<sup>a</sup> 22-23.

<sup>23</sup> A doutrina aristotélica da mediedade também é conhecida pela denominação de doutrina do justo-meio ou do meio-termo.

<sup>24</sup> “*οὐκ ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἡμίση προαιρετικὴ*”, τὸν *mesōthti oōsa ti proj ἡμῶν ἀρισμῶν ἰὸς καὶ ὁ φρόνιμος ἔρ...σειεν*”.

<sup>25</sup> Para um melhor entendimento do caminho aristotélico se faz necessário seguir seus passos. A escolha deliberada será tratada em *EN* III e a prudência em *EN* VI, e, para que

compreender como se dá a relação entre estas três noções aristotélicas. Mas, para deslindar esta relação, é necessário primeiro estabelecer o real estatuto do conceito aristotélico de mediedade, entendê-lo no seu pleno significado e avaliar o quão imprescindível é na construção da filosofia prática aristotélica. Ele é um conceito absolutamente necessário, ou se pode prescindir radicalmente dele?

### **Por uma concepção positiva da mediedade**

Vários pontos podem ser levantados diante das argumentações de Hegel, pontos importantes e difíceis e, portanto, não podem todos ser estudados no âmbito deste trabalho. Desta forma, será separado neste espaço argumentativo a compreensão de Hegel da doutrina aristotélica da mediedade como algo de simplesmente quantitativo. E isto tendo como referência a incompreensão de Hegel de entender o papel essencial desempenhado pelas "circunstâncias"<sup>26</sup> no agir em conformidade com a virtude, ou agir segundo o justo-meio.

Em Aristóteles, a ação virtuosa que pressupõe agir em conformidade com a mediedade indica a necessidade de elucidar as circunstâncias da ação – em nenhum momento levadas em consideração por Hegel -, pelo fato de que alguns acabam por se expressar, de maneira equivocada, em termos absolutos sem acrescentar:

(...) da maneira que é necessário e da maneira que não é necessário ou no momento necessário, e todas as outras adições. Que seja então estabelecido que a virtude que está em questão é a que tende a agir da melhor maneira a respeito dos prazeres e das penas e que o vício supõe o contrário (1104b 24-28).

A ação virtuosa não implica tão somente observar o meio, determinando um conselho moral inútil, mas acrescenta que este meio deve ser observado, levando em consideração as circunstâncias da ação e seu momento oportuno. Estas circunstâncias e o momento oportuno estão presentes de maneira inequívoca quando Aristóteles sublinha quais são as condições necessárias para a efetivação do ato moral:

(i) *ele deve saber o que faz*; em outras palavras, o agente deve ter conhecimento das circunstâncias que determinam o modo segundo o qual ele deve agir. Concebendo estas circunstâncias de maneira adequada, ele

---

sua compreensão seja clara, é preciso de antemão tratar da mediedade no livro II, como uma condição do desenvolvimento da análise das outras duas noções. Deve-se passar da mediedade para a deliberação e, finalmente, chegar à boa deliberação prática representada pela prudência.

<sup>26</sup> As circunstâncias desempenham um papel considerável, na mediedade em que, com resignação, Aristoteles reconhece o caráter demasiado geral da lei, causa do seu fracasso (ver *EN* V 14).

estabelece o meio (termo) segundo o qual efetivará o fim a que ele se propõe naquele instante;

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

(iii) *executar este ato numa disposição firme e inquebrantável;* ciente das circunstâncias e conhecendo o momento exato em que deve agir, o agente executa o ato virtuoso consciente de que pesou todas as razões para executar este ato, nas circunstâncias que se lhe apresentaram e no momento correto para a sua consecução. Este procedimento lembra a própria definição da virtude, quando fica especificado que se deve agir segundo uma escolha – livre – deliberada, consistindo numa mediedade [relativa a nós, mais precisamente às nossas circunstâncias], a qual é racionalmente determinada [conforme a enuncia a reta regra (ver *EN VI 1*)] e como a determinaria o homem prudente [o critério moral aristotélico: age da mesma forma como agiria o homem prudente].

A recorrência às circunstâncias não é isolada na construção da doutrina da mediedade na ética aristotélica. A passagem 1106b 20-22 atesta isto: “sentir emoções no momento oportuno, no caso e a respeito das pessoas que convêm, pelas razões e da maneira necessária é, ao mesmo tempo, meio e excelência”. Tal argumentação se repete, quando Aristóteles trata das ações voluntárias na *EN III*, pois neste momento fica explícito que o princípio da ação se encontra no próprio agente, agente que conhece as circunstâncias necessárias nas quais as ações acabam por se desenrolar.

Ora, a doutrina aristotélica da mediedade não se resume a um mero conselho moral sem conseqüências práticas [morais]. Agir em conformidade com o meio-termo significa a plena posse da razão prática no sentido de, investigadas as circunstâncias na qual aquela ação deve ser realizada, escolher o meio [ou meios] adequado para realizá-la num determinado momento, o momento mais correto para tal. Isto não é um conselho vazio, pois se faço F' num determinado caso, o justo-meio F' não pode ser posto simplesmente entre F e não-F, mas sim deve demonstrar que tenho de fazer F' se, e somente se, F' é o correto dentro de determinadas circunstâncias<sup>27</sup>, no momento oportuno<sup>28</sup>. O equívoco de Hegel não é literal: ele, simplesmente, omite a alusão aristotélica às circunstâncias e ao momento oportuno, bem como o fato de que razões são levantadas para agir de determinada forma, em determinado momento, e em determinadas circunstâncias. Isto significa que a doutrina de Aristóteles, no que tange à mediedade da virtude, não pode ser resumida a um simples problema de gradação, ou de quantidade, ou de

---

<sup>27</sup> As circunstâncias são um momento imprescindível, visto o caráter genérico da lei, o que acaba por estabelecer o seu fracasso (*EN V 14*).

<sup>28</sup> É verdade que esta argumentação torna evidente o papel das circunstâncias na concepção aristotélica da virtude como uma mediedade, mas é importante ressaltar que isto não basta, pois é necessário mostrar qual é a estrutura da proposição prática na ética de Aristóteles. Para tal ver HOBUSS, J, *La médiété chez Aristote*. In: *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique «kairos kai logos»*, 52, 2003.



estabelecer o centro, pois o meio em questão não é aritmético, nem um meio relativo à coisa [que está a igual distância de dois extremos], mas é um meio em relação a nós, em última instância, em relação às nossas circunstâncias. E não é indeterminado, nem insuficiente [Hegel absolve Aristóteles pelo motivo incorreto], pelo contrário, é determinado pelas circunstâncias e pelo momento oportuno, e suficiente, no sentido de estabelecer o modo reto de agir, o modo correto de ser virtuoso. E isto não faz parte da natureza mesma da coisa, não é um problema de maior ou menor grau, pois não é a natureza da virtude que é indeterminada, indeterminadas são as circunstâncias da ação e o momento oportuno de realizá-la.

\* \* \*

Não é possível atribuir a Aristóteles qualquer tipo de relativismo como, por exemplo, o de Protágoras, nem entender sua doutrina da mediedade como algo de puramente quantitativo. A doutrina da mediedade aparece como um momento essencial da ética aristotélica, pois acena para a necessidade de fazer apelo às circunstâncias nas quais a ação ocorre. Não compreender este ponto acaba por gerar uma visão, equivocada, de que esta doutrina é algo sem maior relevância.

---

**ABSTRACT:** This article has the purpose of establishing the statute of the aristotelian doctrine of 'mean', emphasizing his fundamental character in the elaboration which Aristotle does in the *Ethica Nicomachea* II of his theory of virtue, not considering the conceptions which reduce it to a simple doctrine of moderation or, which more radically, mark its uselessness. For that, there will be allusion to the modern comprehension regarding this doctrine – that of concerning about Hegel – in order to, immediately, reconstruct the aristotelian argumentation regarding the 'mean'.

**KEY WORD:** mean, virtue, moderation, circumstances.

---

## **Bibliografia**

### *a. Aristóteles*

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (ed. I. Bywater). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

*Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2ª ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

\_\_\_\_\_. *Etica Nicomachea* (traduzione, introduzione e note di C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999.

*b. Hegel*

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A Filosofia do Espírito (trad. Paulo Menezes). São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *Lecciones de História de la Filosofía*. México: FCE, 1997. 3 vols.

*c. Outros*

FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: CUP, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (translated by C.I. Litzinger, O.P.). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993].