UMA BREVE INVESTIGAÇÃO DO JUSTO MEIO ENQUANTO PROPRIEDADE DA VIRTUDE MORAL SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO*

A BRIEF INVESTIGATION OF JUST MEANS AS A PROPERTY OF MORAL VIRTUE ACCORDING TO THOMAS AQUINO

Rodrigo Camilo Camargo**

RESUMO

Neste breve artigo, procuramos explicitar a riqueza presente na reflexão teórica do conceito justo meio enquanto propriedade da virtude moral em Tomás de Aquino. Tendo em vista o nosso objetivo, na primeira seção de nosso artigo, a qual consideramos como introdutória, delimitamos o significado da palavra “propriedade”. Nós a abordamos sob a perspectiva porfiriana, a qual se fez presente na reflexão medieval por meio da obra *Isagoge*. Em seguida, na segunda seção, destacamos a quarta propriedade da virtude enumerada por Tomás de Aquino em sua *Suma teológica*: o justo meio. Na terceira seção, nós propomos uma breve análise sobre a influência aristotélica na formulação do conceito de justo meio na obra tomasiana. Nos dois capítulos subsequentes, demonstramos uma diversidade de interpretação de autores contemporâneos sobre o conceito de justo meio aristotélico e, em paralelo, apresentamos como Tomás de Aquino o interpretou. Por fim, concluímos sublinhando algumas nuances e destacando alguns aspectos particulares a esse conceito.

PALAVRAS-CHAVE: Tomás de Aquino; justo meio; propriedade; virtude; moral; Aristóteles.

ABSTRACT

In this brief article, we seek to explain the richness present in the theoretical reflection on the concept of the just mean as a property of moral virtue in Thomas Aquinas. In view of our objective, in the first section of our article, which we consider as introductory, we delimit the meaning of the word “property”. We approach it from the porfirian perspective, which was present in medieval reflection through the work *Isagoge*. Then, in the second section, we highlight the fourth property of virtue listed by Thomas Aquinas in his *Summa Theologiae*: the just mean. In the third section, we briefly analyze the Aristotelian influence on the formulation of the concept of the just mean in Thomas Aquinas’ work. In the two subsequent chapters, we demonstrate a diversity of interpretations around the Aristotelian concept of the just mean and how Thomas Aquinas interpreted them. Finally, we conclude by underlining some nuances and highlighting some particular aspects of this concept.

KEYWORDS: Thomas Aquinas; just mean; property; virtue; morality; Aristotle.

---

* Artigo recebido em 21/11/2024 e aprovado para publicação em 10/12/2024.

** Doutorando na modalidade de cotutela entre a Universidade de Montréal – CA (Filosofia) e Universidade de Fribourg – CH (Estudos religiosos). Mestre em Filosofia pela FAJE. Assistente diplomado da cátedra de teologia moral fundamental e ética pela Universidade de Fribourg. E-mail: rodrigo.camilo.camargo@umontreal.ca / rodrigo.camilocamargo@unifr.ch.

1 A VIRTUDE E SUAS PROPRIEDADES

No título da seção em questão, a conotação do termo propriedade deve ser compreendida conforme o entendimento da filosofia clássica, o qual é encontrado, especialmente, no pensamento de Porfírio¹. O filósofo neoplatônico, em sua obra *Isagoge*, classificou a propriedade como um dos cinco predicáveis. O conceito fora definido anteriormente por Aristóteles, todavia ganhou certo destaque na obra porfiriana, a qual é classificada como uma introdução à temática do *Órganon* aristotélico.

Porfírio distinguiu quatro conotações possíveis para o termo propriedade (ou próprio): 1) aquilo que pertence acidentalmente a uma única espécie, mesmo não pertencendo a todos os seus indivíduos, como, por exemplo, o exercício da medicina ou da engenharia civil; 2) o que pertence acidentalmente a todos os indivíduos de uma espécie, mas, pertence, também, a outras espécies, como ser bípede para o homem; 3) algo que pertence acidentalmente a uma única espécie e a todos os seus indivíduos num determinado momento de sua existência, por exemplo, o branqueamento dos cabelos quando chegada a velhice do homem e 4) aquilo que pertence acidentalmente a uma só espécie, a todos os seus indivíduos e a qualquer momento de sua existência individual, como a faculdade de sorrir ou se admirar para o ser humano (Porfírio de Tiro, 2001).

Tomás, provavelmente influenciado por essa formulação porfiriana², definiu as propriedades das virtudes enquanto qualidades, portanto como acidentes em sentido aristotélico, que pertencem necessariamente a todos atos de virtude. Ele classificou em quatro as propriedades da virtude: a sua igualdade, a duração de cada uma, suas conexões e o justo meio (*ST*, I-II, q. 64, proêmio). Ressalta-se que a virtude não deve ser analisada de maneira unívoca, como quando se classifica o homem como animal racional. Todavia, deve ser interpretada de maneira análoga, pois predica-se de muitos segundo a prioridade e posteridade, como, por exemplo, a substância em relação ao acidente (*ST*, I-II, q. 61, a. 1, sol. 1). Logo, a classificação das propriedades da virtude segue uma ordem prioritária, não essencial, sendo necessária certa adequação às distinções do conceito de propriedade

---

¹ Porfírio de Tiro nasceu em 234 d.C. e morreu, aproximadamente, em 305 d.C. Ele foi um influente filósofo neoplatônico do Império Romano. Foi reconhecido especialmente por sua obra sobre a biografia de Plotino e na colaboração da edição na obra *Eneadas*.

² A tradução latina do *Isagoge*, de Porfírio, transliterada por Boécio, possui grande influência na querela dos universais do século XII/XIII. Tomás de Aquino se tornou um dos protagonistas dessa discussão. Recomenda-se para maior esclarecimento sobre o assunto ler: Santos (2003) e Libera (1996).

porfiriana. Na subseção seguinte, discorreremos sobre a propriedade central para nossa investigação, o justo meio.

2 AS PROPRIEDADES DA VIRTUDE

A quarta propriedade da virtude explicitada por Tomás de Aquino é o justo meio. Seguindo a tradição aristotélica, o Aquinate afirmou que “o bem de uma coisa consiste na justo meio³, segundo aquilo que é conformado a uma regra ou uma medida, a qual pode ser ultrapassada ou não alcançada⁴” (*ST*, I-II, q. 64, a. 3, rep.). Sendo as virtudes humanas o máximo bem das faculdades do ser humano, elas se realizam, necessariamente, por meio da conformidade entre determinada faculdade com sua regra, ou sua medida, a qual é a expressão mais perfeita da própria realidade ontológica humana. Tal regra, ou medida, deve estar contida na lei natural e deve ser interpretada e aplicada pela razão. Como podemos compreender o justo meio enquanto propriedade da virtude em Tomás de Aquino? Ademais, quais os seus fundamentos e a sua importância para a discussão moral? Essas são algumas perguntas importantes que devemos responder para melhor compreender tal noção.

O primeiro ponto a se destacar é a provável origem da formulação do justo meio. Elders (2005, p. 190, tradução nossa) defende que:

A teoria do meio entre os extremos foi desenvolvida por Alcmeón e era empregada pelos velhos físicos. Segundo vários tratados do *Corpus hippocraticum*, o corpo humano é um sistema de quatro elementos opostos em um certo equilíbrio. Para permanecer em boa saúde, nós devemos preservar esse equilíbrio. Platão fala de um equilíbrio no universo e na alma humana. Aristóteles desenvolveu a teoria de uma distribuição equilibrada do frio e do calor no corpo humano (em particular entre a digestão e a respiração) e nos sentidos externos, que se encontram no meio do caminho das qualidades contrárias. Ver Th. THRACY, *Physiological Theory and the Doctrine of Mean in Plato and Aristotle*, La Haye, 1969.

Gauthier (1922, p. 56) salienta que o justo meio foi muito familiar à poesia grega, tal conceito, segundo o autor, se fazia presente em todos os domínios da vida e do pensamento na época em que Aristóteles viveu. Ele afirmou:

---

³ O termo empregado em latim por Tomás de Aquino é *medium*. Consideramos que a melhor tradução para o português é justo meio, uma vez que meio-termo, como traduzido nas edições Loyola, pode gerar uma interpretação equivocada do conceito, pois tal expressão tende a denotar certa mediocridade entre dois extremos, perdendo sua força positiva de virtude. Consideramos como equivalente à expressão justo meio as expressões: medida de ouro, precisa medida, reta medida e justa medida.

⁴ “Respondeo dicendum, quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae quam contingit transcendere et ab ea deficire”.

Encontramo-la (a ideia de justo meio) no século V a.C. em todos os campos: nos jovens físicos jônicos, em Pródicos, que a introduzem na retórica, nos Pitagóricos, que a introduzem nas matemáticas e sobretudo nos médicos, sendo através da Medicina que ela passou, com Demócrito, à filosofia moral.

Aparentemente, Aristóteles foi a principal influência teórica na formulação do conceito de justo meio tomasiano. Tendo isso em vista, recordaremos a formulação aristotélico-tomista de hábito moral enquanto justo meio. Em seguida, demonstraremos algumas interpretações de autores contemporâneos sobre os principais pontos dessa doutrina aristotélica e, finalizando essa subseção, iremos contrapô-las à interpretação tomasiana desse conceito.

3 O JUSTO MEIO ENQUANTO PROPRIEDADE DA VIRTUDE, RECORDAÇÃO DE UMA FORMULAÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMISTA

Influenciado, sobretudo pela doutrina aristotélica encontrada no livro IV da *Ética Nicomaqueia*, Tomás, na *Suma de teologia*, compreendeu o justo meio como aquilo que se encontra no meio, entre dois extremos: o excesso e a falta. Ele explicou e exemplificou: “[...] o bem de tudo o que é medido e regulado está em conformar-se à sua regra, como o bem nas obras artísticas está em seguir as regras da arte⁵” (*ST*, I-II, q. 64, a. 1, rep.). Seguindo essa lógica, para Tomás, o mal estará “[...] no desacordo de uma coisa com a sua regra ou medida. E isso pode acontecer ou porque ela ultrapassa a medida ou porque fica aquém dela, como se vê claramente em tudo o que é medido e regulado⁶” (*ST*, I-II, q. 64, a. 1, rep.).

Anteriormente, na *Suma de teologia*, na definição de hábito, citando Santo Agostinho, Santo Tomás já havia indicado a necessidade de certa medida para a realização humana: “Propriamente falando, a qualidade implica certo modo da substância. Mas o modo, segundo Agostinho, é ‘prefixado pela medida’ e, assim, implica certa determinação segundo alguma medida⁷” (*ST*, I-II, q. 49, a. 2, rep.). Tal medida é fundamental para a moralidade humana, pois ela é o elo entre o desejo da alma humana e a regra formulada pelo intelecto prático (Nascimento, 2004, p. 134).

⁵ “Bonum autem cuius libet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae: sicut bonum in artificiatu est ut consequantur regulam artis.”

⁶ “Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura”.

⁷ “Proprie enim Qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. Ad litteram, quem mensura praefigit: unde importat quendam determinationem secundum aliquam mensuram”.

Faz-se necessário compreendermos como surge a regra do intelecto prático. Segundo Leo Elders (2005, p. 159), os primeiros princípios do intelecto⁸ constituem algo como uma determinação permanente do intelecto, o qual emprega tais princípios nos julgamentos e raciocínios subsequentes. Para a moral, importam de maneira especial os princípios do intelecto prático, pois eles são os fundamentos da lei natural, a qual é expressão geral da regra da razão. Devemos conformar nossas paixões e ações a essa regra especificada pelas circunstâncias.

Ou seja, o justo meio é a realização concreta dessa medida adequada⁹, segundo seu objeto próprio. Tal medida deve levar o ser humano ao seu fim último. Ele deve ser desejado pela parte apetitiva da alma, ao mesmo tempo que é formulado (descoberto) pela razão cumprindo as exigências da lei natural. Nessa perspectiva, o justo meio é também o elo entre vontade e razão. Numa relação adequada em que a vontade deseja o bem universal, e a razão se aproxima da verdade eterna, teremos como fruto inevitável o justo meio.

Apesar da dupla perfeição de essas potências/faculdades gerarem necessariamente o justo meio, faz-se conveniente destacar que esse não é fruto apenas dessa condição. Como já demonstramos, o justo meio pode se realizar através de uma virtude enquanto ainda imperfeita. Um exemplo capital para o nosso entendimento pode ser obtido pela análise da virtude da continência. Segundo Tomás, a continência é uma virtude imperfeita pela qual o homem fortalece sua razão contra as paixões para não agir dominado por elas. Contudo, ele não alcança a perfeição da virtude moral, enquanto ainda surjam nele paixões contrárias à virtude moral, mesmo que vencidas pela decisão da vontade (*ST*, q. 155, a. 1, rep.). Trata-se do continente, na concepção aristotélica, aquele que age contra suas paixões desordenadas, a partir do justo meio oferecido pela razão, mesmo que seu apetite sensitivo não esteja conforme com a sua vontade¹⁰.

---

⁸ “Esses são os primeiros princípios do intelecto especulativo, como o princípio de não contradição, e os do intelecto prático, como: ‘Deve fazer o bem e evitar o mal’ etc.” (Elders, 2005, p. 159, tradução nossa).

⁹ Essa concepção oferecida por Tomás permite-nos traduzir o justo meio como justa medida.

¹⁰ “A virtude da continência proporciona quatro níveis de disposições que podemos encontrar no pensamento ético aristotélico-tomista: I. O virtuoso consiste em desejar o bem, intencionar o bem e agir bem (manifestação máxima do justo meio); II. o continente consiste em desejar o mal, intencionar o bem e fazer o bem (o justo meio não se realiza apenas no âmbito do apetite sensitivo); III. o incontinente consiste em desejar o mal, intencionar o bem e fazer o mal, pois não é capaz de resistir as suas paixões desordenadas (o justo meio se realiza apenas enquanto perfeição da razão através da intenção); IV. o vicioso consiste em desejar o mal, intencionar o mal e agir mal (não há manifestação do justo meio)” (Urmson, 1988, p. 32, *apud* Veiga, 2017, p. 57). Nos quatro casos, o primeiro termo (desejar) corresponde à inclinação espontânea do apetite sensível; o segundo (intencionar) corresponde ao apetite racional (vontade livre) na sua relação positiva ou negativa com o proposto pela reta razão; e o terceiro, à execução da decisão. Os termos “desejar” e “querer”, e mesmo “vontade”, na linguagem

Podemos concluir que a formulação aristotélico-tomista compreende dois modos de manifestação do justo meio, os quais não são contraditórios, mas representam níveis distintos da realização humana. Um é manifestado por qualquer virtude ainda em grau imperfeito, a qual implica certa perfeição de determinada disposição humana adquirida, como no caso o hábito da continência, ou, ainda, por certa disposição natural do sujeito. O outro modo é a expressão máxima do justo meio, a qual deve ser manifestada pela realização concomitante das virtudes cardeais (fortaleza, temperança, justiça e prudência)¹¹ adquiridas pelo hábito que nasce da repetição voluntária de seus atos próprios.

Especialmente nesse segundo modo, a virtude da prudência é fundamental para a realização do justo meio moral, pois pertence a ela discernir as diretivas da razão prática nas circunstâncias concretas (*ST*, II-II, q. 50, a. 1, rep.). Logo, a realização máxima do justo meio, encontrado na concretização concomitante das virtudes morais, depende do prudente, Tomás explicou: “Com efeito, ainda que atingir o justo meio seja o fim da virtude moral, no entanto este justo meio não é encontrado senão pela reta disposição dos meios¹²” (*ST*, II-II, q. 47, a. 7, rep.), ademais: “está dito na definição de virtude moral, referida acima, que ‘consiste no justo meio determinado pela razão, como o sábio (prudente) determinar¹³’” (*ST*, II-II, q. 47, a. 7, s. c.).

Outro aspecto importante defendido por Tomás de Aquino em sua obra é que o justo meio não é um ponto indivisível, o qual é necessário alcançarmos para possuir a virtude. O autor afirma, ao contrário dos estoicos, que basta se aproximar desse ponto para possuímos a virtude; ele explica: “Ademais, de um mesmo ponto indivisível um pode se aproximar mais e com mais presteza que outro, como se vê nos arqueiros, que atiram num ponto preciso¹⁴” (*ST*, I-II, q. 66, a. 1, rep.). Torna-se, ainda, oportuno explicitar que a justa medida pode ser compreendida tanto como ato próprio da razão, realizado pelas virtudes intelectuais, quanto

---

ordinária, não têm um sentido preciso. No entanto, “querer” está mais próximo da decisão livre da vontade; e “desejar”, da inclinação espontânea do apetite sensitivo ou do racional.

¹¹ A realização concomitante dessas quatro virtudes realiza maximamente o justo meio, pois nelas encontra-se a razão máxima de virtudes humanas, como explicou o Aquinate na *ST*, q. I-II, q. 61, a. 1, rep. Em seguida, apresentaremos uma nova divisão das virtudes, segundo a divisão entre o justo meio próprio da razão e o justo meio real.

¹² “Licet enim attingere médium sit finis virtutis moralis, tamen per ractam dispositionem eorum quae sunt ad finem médium invenitur”.

¹³ “Sed contra est quod in supra posita definitione virtutis moralis dicitur quod est in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit”.

¹⁴ “Idem etiam indivisible signum unus propinquius et prompt ius attingit quam alius: sic ut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.”

como o “que é afirmado pela razão em alguma matéria” (*ST*, I-II, q. 64, 2), pertinente à virtude moral, a qual possui como matérias as ações e paixões humanas.

Esse modo de compreender o justo meio pode representar uma das divergências da aplicação elaborada por Santo Tomás em relação à aplicação aristotélica do justo meio. Gauthier interpreta que, para Aristóteles, não se deve reconhecer um justo meio enquanto ato próprio da razão. Ele afirma:

Deve-se notar que a virtude intelectual não é, para Aristóteles, um justo meio e que ela não poderia ser tal, na medida em que o justo meio é a conformidade do desejo e da acção à regra racional, que é a sua medida. Se esta regra tem também a sua própria medida, esta medida não é uma outra regra – ir-se-ia assim até ao infinito – mas a própria realidade das coisas e a conformidade do espírito à realidade não é o justo meio, mas a verdade (Gauthier, 1992, p. 71).

Santo Tomás, divergentemente, alegou que a realidade possui um carácter de regra, e a virtude intelectual só pode se realizar quando se conforma com essa regra ao afirmar ser o que é e negar não ser o que não é (*ST*, I-II, q. 64, a. 3, rep.). Pode-se justificar esse modo de compreender o justo meio tomasiano a partir de sua cosmovisão, a qual, diferente de Aristóteles, possui uma hierarquia ontológica mais definida e extensa, devido à influência da verdade revelada (a verdade teológica). Para o doutor angélico, Deus (por meio da revelação cristã) é a medida última do ser. Por sua vez, para Aristóteles a medida última se dá pelo desvelamento do ser à razão humana na própria realidade.

Esse modo de compreensão de Santo Tomás fica ainda mais evidente na *ST*, I-II, q. 61, a. 5, rep, em que o autor classifica as virtudes cardeais em: exemplares – aquelas que nos assemelham a Deus; políticas – as virtudes cardeais voltadas para a boa organização das coisas humanas e purificadoras (ou intermediárias) – são aquelas que estão no meio do caminho entre as virtudes políticas e exemplares.

Ressalta-se que essa perspectiva da realidade concebida por Santo Tomás de Aquino pela verdade teológica não é contraditória à perspectiva aristotélica. Ela vai além da verdade aristotélica por causa da influência das verdades reveladas. Por isso, mesmo nessa questão da *Suma de teologia*, Santo Tomás recorre à autoridade de Aristóteles: “Mas, como pertence também ao homem aproximar-se o mais possível do divino, como diz também o Filósofo¹⁵” (*ST*, I-II, q. 61, a. 5, rep.).

---

¹⁵ “Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantam potest, ut etiam Philosophus dicit, in X Ethic”.

Apresentados os principais aspectos do justo meio enquanto propriedade do hábito virtuoso na formulação aristotélico-tomista, deter-nos-emos em algumas particularidades dessa doutrina, nas quais há divergência de opiniões na interpretação do texto aristotélico. Por fim, procuraremos dar respostas a essas questões, partindo de uma interpretação plausível da *Suma de teologia* e dos *Comentários à Ética Nicomaqueia*, de Tomás de Aquino (1858).

4 QUESTÃO SOBRE O JUSTO MEIO COMO QUANTITATIVO OU QUALITATIVO

Gauthier (1992, p. 57) afirma que Aristóteles, num primeiro momento, parece acolher essa noção presente em sua época de maneira puramente quantitativa, uma vez que a ação é um movimento contínuo, o justo meio da ação deve ser a medida igual em contraposição de uma divisão desigual, na qual haveria uma parte maior e outra menor. Segundo Gauthier, essa maneira de conceber o justo meio se faz presente sobretudo na obra aristotélica *Ética a Eudemo* (*EE*, II, 3, 1220b 26-27), e, implicitamente, na *Ética a Nicômaco* (*EN*, I, 4, 1096a 25-26; II, 5, 1106a 26-27).

James O. Urmson (1988, p. 29) leva em conta essa característica quantitativa do justo meio aristotélico. Todavia, sua interpretação tende a considerá-lo não como uma ação mediana entre dois extremos, pois, se assim fosse, incorreríamos no erro de concebê-lo enquanto um princípio determinante da ação adequada ou inadequada nas diversas circunstâncias. Logo, o justo meio seria apenas um juízo do pensamento prático e não um atributo do caráter.

A interpretação urmsoniana contempla o justo meio como uma disposição que o agente da ação deve possuir ao agir. Tal disposição deve estar “no meio entre estar bastante disposto e pouco disposto a sentir e exibir cada emoção” (Urmson *apud* por Hobuss, 2006, p. 60). Sendo assim, o justo meio é compreendido de modo quantitativo, dado que o virtuoso “deve apresentar a quantidade correta de emoção” (Hobuss, 2006, p. 112) em cada circunstância.

Faz-se importante acentuar que, para Urmson, o virtuoso aristotélico é aquele que age bem e sem esforço, isto é, sem conflito entre o ato correto (externo) e o seu desejo interno¹⁶. Portanto, a virtude moral é aquela que permite apresentarmos “uma disposição de sentir e exibir o grau correto no que se refere às emoções, na ocasião certa e do modo que a ocasião solicita” (Hobuss, 2006, p. 60).

---

¹⁶ Opostamente ao continente, como demonstramos anteriormente (Urmson, 1988, p. 31-32).

Urmson acrescenta que uma doutrina da moderação (o justo meio enquanto mediania da ação) pode até fazer sentido para o âmbito prático, mas não seria válido numa análise estritamente filosófica, dado que, determinadas circunstâncias exigem uma ação que nos levam a emoções extremas (ausência ou excesso). Hobuss (2006, p. 60) cita o exemplo utilizado por Urmson: “reagir com moderação a uma provocação jocosa de um amigo ou a uma agressão física a um idoso não parece fazer nenhum sentido”. Portanto, numa perspectiva urmsoniana, o justo meio aristotélico não é nem certa moderação ao agir, nem um conselho como agir (Urmson, 1988, p. 29).

Gauthier, num segundo momento, contrariando a interpretação quantitativa de Urmson, afirma que Aristóteles modifica a compreensão do justo meio, passando de um plano meramente quantitativo para um plano qualitativo. Nesse sentido, o justo meio passa a ser uma metáfora; ele esclarece:

O exemplo que há pouco nos serviu não pertence ainda, de facto, à ordem moral: comer aquilo de que necessitamos, nem mais nem menos, não é senão um preceito da Medicina (*EN*, II, 2, 1104 a9 e 16-17). O preceito moral é o de comer aquilo que é nosso dever comer, como afirma Aristóteles expressamente: ‘O justo meio é fazer aquilo que devemos, relativamente às pessoas que devemos, pelo fim pelo qual se deve fazer e na forma pela qual deve ser feito’ (*EN*, II, 5, 1106 b 21-24; cf. III, 10, 1116 a 7; IV, 7, 1123 b 14; IV, II, 1126 b 5-6, 17-18, etc.). Numa palavra, o justo meio é o dever (Gauthier, 1992, p. 58-59).

Hurthouse parece concordar com essa interpretação de Gauthier. A autora critica diretamente a interpretação de Urmson, afirmando que uma concepção quantitativa seria razoável para a ciência da medicina (especialmente quando nos referimos à temperança), mas, para a ciência moral, a maior importância não está na quantificação de algo, mas na sua conformidade com o bem ou com o mal. Hobuss (2006, p. 76-77) expressa a interpretação da autora: “[...] o temperante não se resigna a preservar a saúde, mas garantir que o indivíduo não decaia em prazeres que são desonrosos. O intemperante define-se pelo fato de acordar preferências a objetos incorretos, que não são dignos de honra”.

Hurthouse ressalta que a quantidade e as circunstâncias possuem certa relevância para a ética aristotélica, mas esses não devem ser os fundamentos do justo meio. Este deve ser definido pelo objeto correto, aquilo que é devido. E os vícios (excessos e faltas) devem ser definidos pela não conformidade com aquilo que é correto: “O excesso e a falta não definem o vício, pois este é definido por sua propensão ao que é incorreto” (Hobuss, 2006, p. 76-77).

Dessa forma, Hurthouse questiona também a interpretação de Urmson sobre a necessidade de certa quantidade de emoção no ato de virtude de uma pessoa virtuosa. Nessa nova perspectiva, a emoção será virtuosa se direcionada para um fim nobre e honroso. O temor da morte nos ajuda a compreender essa crítica de Hurthouse: “não é possível afirmar que o temor da morte na quantidade correta é temê-la de maneira excessiva (*too much*) ou deficiente (*too little*), mas temê-la de modo correto em vista daquilo que é honroso (ou nobre)” (Hobuss, 2006, p. 76-77).

A interpretação desses aspectos do justo meio aristotélico feita por Tomás de Aquino tende a ser semelhante às interpretações de Gauthier e Hurthouse. Podemos notar essa tendência ao lermos atentamente seu comentário à *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles. Ao explicar alguns aspectos fundantes do justo meio, Tomás faz duas considerações importantes. A primeira trata sobre os objetos das virtudes morais: as paixões e as operações (ações).

Especulando o justo meio da virtude moral, Tomás afirmou que ao nos dispormos frente às paixões e às operações, podemos nos dispor mais ou menos do que aquilo que é necessário: “E ele [Aristóteles] disse que o que dissemos deve ser entendido sobre a virtude moral, que incide sobre as paixões e as operações, em que é necessário reconhecer um excesso e um defeito e um meio¹⁷” (*Sent, Ethic. lib. 2, lect. 6*, tradução nossa).

Na segunda consideração podemos observar a complexidade que envolve o justo meio. O Aquinate afirmou que tal propriedade da virtude moral deve ser reconhecida por algumas condições que se conformam com o bem, ele afirmou:

Mas se alguém teme ou ousa, – o mesmo vale das outras paixões – quando é devido e quanto àquilo que é devido e em relação àqueles aos quais algo é devido e por devidos motivos e da maneira devida, esse é o meio próprio das paixões e nisso consiste a perfeição da virtude. E de maneira semelhante, há nas ações um excesso, uma falta e um meio¹⁸ (*Sent, Ethic. lib. 2, lect. 6, n. 12*, tradução nossa).

Essa última citação demonstra que, apesar de Tomás reconhecer o caráter qualitativo do justo meio como Gauthier e Hurthouse, o autor medieval não identifica a virtude com as paixões/sentimento como, aparentemente, faz Hurthouse. Para o Aquinate, a virtude aristotélica implica, sem dúvida, o controle/educação/ordenação do sentimento, mas o ato da

¹⁷ "Et dicit quod hoc quod dictum est, debet intelligi de virtute morali, quae est circa passiones et operationes in quibus est accipere superabundantiam et defectum et medium".

¹⁸ "Sed si aliquis timeat et audeat et sic de aliis quando oportet et in quibus oportet et ad quos oportet et cuius gratia oportet et eo modo quo oportet, hoc erit medium in passionibus et in hoc consistit optimum virtutis. Et similiter etiam circa operationes est superabundantia et defectus et medium".

virtude é um ato livre da vontade racional (decisão de agir de tal modo). Ademais, a virtude da fortaleza, por exemplo, não consiste em ter mais ou menos medo da morte, mas, formalmente, em enfrentar a morte da maneira correta, conforme as circunstâncias. Explicita-se ainda mais tal posição do autor nos trechos:

Mas a virtude moral refere-se às paixões e às ações como sua matéria própria; de maneira que nelas o excesso é vicioso e a falta censurável, mas o meio é elogiado e correto. Com efeito, estas duas propriedades pertencem à virtude: a saber a retidão, que se opõe à perversidade viciosa, e o louvor, que se opõe à censura, que decorrem das duas primeiras¹⁹ (*Sent, Ethic.* lib. 2, lect. 6, tradução nossa).

e “[...] deve-se dizer que nos atos e nas paixões o meio e o extremo dependem de diversas circunstâncias. Assim, nada impede que em determinada virtude algo constitua um extremo, quanto a uma circunstância e um meio, quanto a outra, por sua conformidade com a razão²⁰” (*ST*, I-II, q. 64, a. 1, sol. 2).

Além disso, desses trechos podemos concluir que Tomás, apesar de reconhecer que há certo meio nas ações e paixões, não reduz a doutrina do justo meio aristotélico a uma mera doutrina da moderação. Nas passagens citadas, ele esclareceu que o meio da virtude moral consiste em realizar o meio das ações e das paixões, e que esse último não é absoluto, uma vez que depende de condições circunstanciais, afastando-se, assim, do erro advertido por Urmson quanto a algumas interpretações dessa doutrina.

Filosoficamente, a interpretação tomasiana da doutrina aristotélica se esquivou dessa acusação futura ao explicar que um acidente depende essencialmente de seu sujeito. Tomás afirmou que, numa definição abstrata do acidente, a relação com o sujeito começa no acidente e termina no sujeito. Nesse sentido, o justo meio (propriedade que possui um caráter acidental) da virtude moral (qualidade acidental do homem) é toda e qualquer disposição da vontade humana que se conforma com a reta razão. Enquanto numa definição concreta, a relação começa pelo sujeito e termina no acidente. Nessa perspectiva, o justo meio da virtude moral é definido pela ação ou paixão humanas que se manifestam de maneira mais, menos ou igual ao que é postulado pela reta razão humana, Tomás afirmou: “[...] deve-se dizer que em

---

¹⁹ “Virtus autem moralis est circa passiones et operationes sicut circa materiam propriam; ita quod in eis superabundantia est vitiosa et defectus vituperabilis, sed medium laudatur et recte se habet. Haec autem duo ad virtutem pertinent: scilicet rectitudo, quae opponitur perversitati vitiosae et laus quae opponitur vituperio, quae consequuntur ex primis duobus”.

²⁰ “Ad secundum dicendum quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias: unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias, per conformitatem ad rationem”.

sua essência, a virtude não é meio termo entre as paixões, mas o é por seu efeito, ou seja, porque constitui o meio entre elas²¹” (*ST*, I-II, q. 59, a.1, sol. 1).

Evidenciemos essa posição de Tomás por alguns exemplos utilizados pelo próprio autor. Ao comentar sobre as virtudes da virgindade e da pobreza, primeiramente o autor questionara se essas disposições constituiriam certo meio, visto que a virgindade pressupõe a inexistência da atividade sexual; e a pobreza, a abstenção de toda riqueza material. Num segundo momento, o autor respondeu ao seu próprio questionamento, afirmando que se tais hábitos forem adquiridos e realizados por aquilo que convém e segundo o que convém, eles serão virtudes; logo, constituirão um justo meio da ação e da paixão. Mas, “[...] se isso acontecer segundo o que não convém, ou seja, por alguma superstição ilícita ou ainda por vanglória, será algo inútil. Se, por outro lado, não se faz quando convém e segundo o que convém, haverá um vício por deficiência²²” (*ST*, I-II, q. 64. A. 1, sol. 3).

Com essa exemplificação, pode-se concluir que o justo meio enquanto propriedade da virtude moral possui um caráter essencialmente qualitativo em Tomás de Aquino. Essa perspectiva será ampliada especificamente na virtude da justiça, a qual se emprega o justo meio como qualitativo, mas, também, o emprega com um caráter quantitativo, dado que Tomás considerou o justo meio relativamente à realidade²³ (coisas) ou a nós.

Nas virtudes morais (da temperança e da fortaleza) que versam sobre as paixões, a justa medida deve ser considerada em relação a nós, “visto que os homens se comportam de diferentes maneiras em suas paixões²⁴” (*ST*, I-II, q. 64, a. 2, rep.). Todavia, na virtude da justiça, a qual versa sob ações exteriores, a justa medida coincide com a medida real, uma vez que “[...] ela dá a cada um o que lhe é devido, nem mais nem menos²⁵” (*ST*, I-II, *loc. sit.*). Por isso, aquilo que é reto frente à justiça “[...] deve ser definido de forma absoluta e por si mesmo [...]”²⁶” (*ST*, q. 64, a. 2, rep.), isto é, quantitativamente.

²¹ “Ad primum ergo dicendum quod virtus, secundum suam essentiam, non est medium inter passiones: sed secundum suum effectum, qui scilicet inter passiones medium constituit”.

²² “Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, velet iam propter inanem gloriam; erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, est vitium per defectum [...]”.

²³ Aquilo que é externo a nós.

²⁴ “[...]propter hoc quod homines diversi mode se habent ad passiones”.

²⁵ “[...] et ideo medium rationis in iustitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus.”

²⁶ “Cuius ratio est quia iustitia est circa operationes, quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se [...]”.

5 QUESTÃO SOBRE A RELATIVIDADE DO JUSTO MEIO

Outro debate em torno do conceito de justo meio aristotélico se encontra na relatividade desse conceito com respeito ao seu sujeito. Na obra *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles (1973) afirmou: “Em todo contínuo e divisível é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme a própria coisa ou relativo a nós” (EN, 1006 a 26-30). A discussão se faz em torno desses “nós” (*proshêmas*). O que Aristóteles quer indicar: relativo ao nosso caráter, as nossas circunstâncias, ao gênero humano, a cada indivíduo do gênero humano?

Segundo Hobuss (2006, p. 24-25), Stephen Leighton, em sua obra *Relativizing moral excellence in Aristotle*, propõe dois modos possíveis de interpretação dessa relatividade. O primeiro afirmando que o relativo a nós se refere as nossas circunstâncias, o segundo se referindo a quem nós somos. Leighton logo nega a possibilidade do primeiro modo de interpretação dessa relatividade. Uma vez que a natureza da virtude depende da natureza dos sujeitos envolvidos, as circunstâncias não seriam suficientes para determinar integralmente o justo meio. Desse modo, o justo meio deve ser relativo a quem nós somos (Leighton, 1992, p. 50-51).

Dessa conclusão de Leighton, podemos deduzir um possível problema. Se o justo meio depende do sujeito, assim como a virtude, haveria algo como um relativismo das virtudes, dado que, para cada indivíduo, uma virtude se manifestaria de um modo singular. Como poderíamos identificar uma pessoa temperante, ou uma pessoa justa, visto que o justo meio seria relativo à individualidade de cada um?

O próprio autor tenta afastar a sua interpretação desse relativismo radical ao afirmar que a relatividade não depende do indivíduo, mas da comunidade na qual o indivíduo está inserido. Para justificar essa sua hipótese, Leighton utiliza a passagem que Aristóteles apresentou o exemplo de Mílon (EN, 1106 a 36 – b 5). Para o autor, é evidente a intenção do Filósofo em demonstrar que o justo meio de Mílon só é tal por causa de suas capacidades, sua atividade específica e seu estágio de participação nessa atividade (Leighton, 1992, p. 50-51). Por isso, o justo meio de Mílon difere do justo meio da virtude do neófito.

Leighton (1992, p. 50-51) nomeia essa maneira de compreender a relatividade do justo meio como *attributerelativism*. Ele afirma:

O relativismo do atributo (uma teoria ontológica) requer os correspondentes procedimentos ontológicos, pois não é somente que o meio não é único nem o mesmo para todos, e que as diferenças são colocadas em termos de atividades, capacidades e estágios de desenvolvimento (Leighton, 1992, p. 55).

Lesley Brown interpreta de maneira diferente essa relatividade implícita no conceito do justo meio aristotélico. Para a autora, “o nós” se refere ao gênero humano, e essa interpretação tem como consequência uma noção normativa, a qual estaria conectada às necessidades e propósitos da natureza humana, pressupondo um determinado “tipo de habilidade e juízo” (Hobuss, 2006, p. 31).

Brown afirma que essa conclusão se torna possível ao analisarmos detalhadamente a descrição do justo meio na *EN*, 1106 a 26-32. Segundo a autora, pode-se encontrar um duplo significado para a palavra grega *ison*. O primeiro refere-se à igualdade (igual), e o segundo se refere à normatividade (aquilo que é justo e correto). Logo, torna-se possível compreender dois tipos de justo meio: “uma noção não normativa e uma noção normativa” (Brown, 1997, p. 79).

Brown (1997, p. 79-80) interpreta que a noção não normativa do justo meio é relativa ao objeto, enquanto a noção normativa que especifica o correto e o justo é relativa a nós, isto é, os seres humanos. Nessa perspectiva, seria inadequado concluir que as virtudes se diferenciam conforme cada indivíduo. A autora defende que essa interpretação é confirmada quando Aristóteles coloca como medida da virtude o modo de sentir e agir em determinada situação pelo *phronimos* (prudente [Hobuss, 2006, p. 33]). Sendo assim, a virtude não é relativa ao agente da ação (o indivíduo), mas à situação em que ele se encontra (Brown, 1997, p. 89).

A autora justifica sua interpretação pelo exemplo de Mílon (como Leighton). Segundo Brown, o agente moral responsável pelo justo meio normativo não são Mílon e o neófito, mas o treinador dos dois, dado que ele define a dieta adequada (justo meio da temperança) segundo a situação em que se encontram os dois homens. “A melhor dieta variará de acordo com o recipiente, ao físico requerido e ao propósito pelo qual é referido, mas não deverá variar de acordo com o nutricionista” (Brown, 1997, p. 88).

É importante entender que o exemplo dos atletas é uma comparação: a dieta determinada pelo treinador não tem em vista a virtude (temperança) dos atletas, mas a sua saúde e o desempenho atlético. O que podemos compreender das explicações de Brown é que o “nós” se refere ao gênero humano, enquanto é a reta razão que determina para todos o justo meio, como critério de qualquer ação virtuosa (noção normativa de justo meio). Mas o justo meio não se encontra normativamente na realidade objetiva, enquanto a norma da reta razão é aplicada de maneiras diversas segundo as circunstâncias.

Gauthier propõe uma terceira perspectiva hermenêutica dessa característica do justo meio. O autor dá o acento ao indivíduo enquanto autor da ação. Desse modo, “a ação inclui uma relação com o sujeito e nesse sentido podemos afirmar que ela é subjetiva” (Gauthier, 1992, p. 58). Poderíamos deduzir que a virtude, disposição para o agir, torna-se subjetiva, como a ação, sendo passível de uma relativização radical.

Todavia, o autor francês complementa afirmando que essa relação é também uma realidade, e a ação determinada por essa realidade “é uma ação objectivamente determinada” (Gauthier, 1992, p. 58), isto é, “uma coisa”, e conclui: “O justo meio é, em Aristóteles, a qualidade desta coisa e, nesse sentido, ele é valor objectivo” (Gauthier, 1992, p. 58). Logo, a virtude não pode ser considerada radicalmente relativa e a relatividade do “nós” do justo meio deve levar em conta a subjetividade do indivíduo, condicionada pela objetividade da relação entre ação-sujeito.

Devemos esclarecer a posição de Gauthier: o indivíduo é evidentemente o autor da ação moral. Toda ação humana é ação de um indivíduo, de um sujeito. A ação relaciona o sujeito ao seu (da ação) objeto. O objeto é, por exemplo, o descanso. A relação determina quando e quanto aquela pessoa deve dormir (justo meio) em determinadas circunstâncias. A relação segundo o justo meio (ação moralmente virtuosa) não é determinada arbitrariamente pelo sujeito, mas obedece à norma objetiva e universal da reta razão (recuperação das forças) aplicada pelo sujeito à situação particular.

Resta-nos interpretar como se encontra essa relatividade do justo meio no pensamento tomasiano. O Aquinate comentou que, segundo Aristóteles, há três elementos que condicionam a bondade da ação: o demasiado pouco (falta=mau), o demasiado (excesso=mau) e o igual (meio=bom). Esse meio pode ser em relação à coisa (absolutamente) e a nós (*Sent, Ethic.* lib. 2, lect. 6, n, 5).

Em seguida, Tomás procurou explicar a diferença dessas duas relatividades segundo Aristóteles; neste trecho, podemos encontrar subsídios para entendermos a sua interpretação sobre o aspecto do justo meio em questão.

Então ele diz primeiramente que o meio de acordo com a coisa, é o que tem igual distância dos extremos. E como é considerado de acordo com a quantidade absoluta da coisa. Ele é o mesmo para todos. Mas o meio é relativo a nós contanto que ele não ultrapasse nem falte naquilo que nos é devido. Por isso, também, o meio não é o mesmo para todos. Por exemplo, se tomamos para um calçado o meio relativo a nós, que nem ultrapassa, nem falta a medida do pé. Como todos não possuem a mesma

medida do pé, esse meio não é o meio para todos²⁷ (*Sent, Ethic.* lib. 2, lect. 6, n, 6, tradução nossa).

A partir dessa citação, pode-se concluir que o justo meio em relação à coisa possui um caráter quantitativo, visto que ele é determinado pela mediania entre dois extremos absolutos. Enquanto o justo meio em relação a nós possui um caráter qualitativo, uma vez que ele é determinado segundo aquilo que nos é devido. Além disso, com o exemplo da medida do calçado dado pelo autor, torna-se possível deduzir que o pronome pessoal “nós” refere-se, na interpretação tomasiana, às particularidades do indivíduo humano, não à comunidade (como Leighton interpretou), nem mesmo à situação em que se encontra o indivíduo do gênero (como Brown interpretou).

Vale esclarecer que no caso do calçado, o quantitativo vale apenas para o exemplo, o qual é uma comparação com a realidade da virtude. O pé é a medida do bom calçado para todos. Corresponde ao justo meio entre o frouxo e o apertado, isto é, o mais e o menos, o excessivo e o faltante. O bom calçado é o que se ajusta ao pé. Mas nem assim o pé como justo meio indica uma quantificação determinada, como um número ideal de calçado, um calçado de tamanho médio, que fosse melhor do que os outros. O pé está para o calçado assim como a reta razão está para a virtude, ou seja, é a medida, o critério, o padrão. A reta razão é puramente qualitativa, não tem nada de quantitativo. Não há mais ou menos reta razão.

O “a nós” (os indivíduos) refere-se à aplicação do critério: o bom calçado é o que se adapta ao pé de cada um. Como os pés têm tamanhos diferentes, o bom calçado para um não é o mesmo que para outro. No caso da virtude, a aplicação do critério corresponde aos atos singulares da virtude. Conforme o exemplo, a reta razão determina na sua aplicação aos vários atos diferentes da virtude como pés diferentes exigem calçados diferentes. Mas toda comparação é deficiente. Santo Tomás, ao falar de pés diferentes de diferentes indivíduos, não pretende focalizar os indivíduos como tais, como motivo das diferentes aplicações do mesmo critério, mas a singularidade das diversas situações (circunstâncias etc.).

A ação virtuosa do mesmo indivíduo em diferentes situações pode não ser a mesma, como mostra a experiência. Aliás, também o bom calçado para o mesmo indivíduo pode variar, por exemplo, segundo a sua idade. Mas essa variação não significa uma relativização

---

²⁷“Dicit ergo primo, quod medium secundum rem est, quod aequaliter distat abutroque extremorum. Et quia consideratur secundum absolutam quantitatem rei, est idem quoad omnes. Sed médium quoad nos est quod neque superabundat neque deficit a debita proportione ad nos. Et propter hoc, istud médium non est idem quoad omnes. Sicut si accipiamus in calceo médium quoad nos quod neque excedit mensuram pedis, neque deficit. Et quia non omnes habent eamdem quantitatem pedis, ideo hoc médium non est idem quoad omnes”.

da virtude: virtuoso é sempre o ato que corresponde ao justo meio determinado pela reta razão, ainda que este justo meio não seja o mesmo em diferentes circunstâncias ou para diferentes sujeitos. Todavia, a imposição da reta razão naquilo que deve ser feito em cada circunstância é absoluta; o justo meio não depende das preferências do sujeito.

Nesse contexto, há outro ponto importante a ser considerado. Tomás, ao falar do justo meio, refere-se sempre ao justo meio das ações (decisão livre) e das paixões (sentimentos, inclinações sensíveis). A qualificação bom/mau moralmente recai sobre o ato livre da vontade, não sobre os sentimentos (paixões). Em que sentido o justo meio refere-se às paixões? Aqui, intervém outro aspecto da teoria aristotélica da virtude, a distinção entre os quatro estados: virtuoso, continente, incontinente, vicioso. O continente pratica atos moralmente bons, mas não possui ainda perfeitamente a virtude correspondente, porque seus atos supõem uma contradição ou luta interior, ainda que com a vitória da reta razão sobre a inclinação contrária. A virtude se dá apenas quando o sentimento ou inclinação espontânea coincide com o ordenado pela reta razão. Em outras palavras, quando a pessoa gosta de agir bem, faz o bem com facilidade, naturalmente. Nisso consiste o justo meio da paixão, indispensável para a virtude perfeita.

Faz-se conveniente explicar algumas dessas características do justo meio a partir de seu enquadramento teórico no predicável de propriedade. O justo meio deve possuir uma manifestação particular segundo o indivíduo (como no caso da medida do calçado). Todavia, isso não gera uma radical relativização de sua manifestação, dado que o justo meio enquanto propriedade da virtude é um predicado necessário (*in quid*), mas não constitutivo (*exconstitutivis*), apesar de emergir da constituição da virtude. Isso significa que, apesar do caráter contingente do justo meio (sua manifestação pela ação individual) ele é ligado diretamente à essência da virtude por ser necessário à sua manifestação. E a virtude, enquanto qualidade accidental do ser humano, deve garantir as realizações maximamente boas das faculdades humanas. Portanto, o justo meio possuirá certa subjetividade, a qual deve ser condicionada pela objetividade daquilo que é essencial à virtude (o correto e louvável). O objetivo é a natureza/razão humana que exige certas maneiras de agir (universal da virtude); o subjetivo é a ação individual (ação moral do sujeito), que se adapta às circunstâncias de cada situação, que são também reais/objetivas e levam a um julgamento objetivo e imperativo da reta razão (discernimento), que o sujeito pode ou não aceitar, agindo bem ou mal moralmente.

A objetividade defendida por Gauthier também pode ser compreendida na interpretação tomasiana. O que torna o justo meio condicionado por duas objetividades: I.

àquilo que é o melhor para a natureza humana (essencialmente); II. às condições que determinam a bondade da ação humana (intenção, circunstâncias, objeto). Isso nos leva a concluir que as interpretações de Brown e Leighton não são totalmente contrárias à formulação tomasiana, mas são menos complexas. Essa conclusão se torna mais evidente especialmente ao compararmos a interpretação de Brown com a do Aquinate, uma vez que Tomás integra as duas conotações do *ison* (apontadas por Brown) ao explicitar as conexões das virtudes. A justiça versa sobre as coisas que possuem uma igualdade, enquanto a temperança e a fortaleza versam sobre as paixões, as quais não possuem um *ison* enquanto igual, mas enquanto justo e correto.

CONCLUSÃO

Em nosso artigo, discorremos sobre o justo meio enquanto propriedade da virtude moral. A partir de nossa investigação, constatamos a riqueza da noção aristotélica de justo meio pelas diversas interpretações possíveis desse conceito, bem como a importância e o papel do justo meio enquanto propriedade da justiça na formulação tomasiana, presente sobretudo na *Suma de teologia*.

Com isso chegamos a diversas conclusões. Por um lado, o justo meio no caso da virtude é sempre relativo a nós, mesmo no caso da justiça, embora de modo especial. Quanto à própria coisa, porém, o justo meio é simplesmente o correto segundo a reta razão. Mas esse correto (no caso da temperança e fortaleza) equivale à maneira racional de comportar-se em relação aos apetites concupiscíveis (desejos/repugnâncias sensíveis, espontâneas em relação ao agradável/desagradável) e irascíveis (reações espontâneas em relação aos obstáculos/ameaças). Esse justo meio não existe abstratamente, como um ideal de mais ou menos temperança e fortaleza. Não existem dois justos meios, um quanto à coisa e outro quanto a nós. O ideal (quanto à coisa) é aquilo que é o conteúdo da decisão correta, que está em conformidade com a reta razão, de tal modo, porém, que também as paixões/sentimentos sejam conformes a essa decisão (não contrários). Em concreto: que se goste de agir bem. Mas esse justo meio correto depende sempre das circunstâncias particulares (individuais), em que se encontra o agente (quanto a nós).

O melhor termo para essa relatividade (quanto a nós) é “circunstância”, “situação”, e isso inclui o indivíduo, seu caráter, sua natureza, sua cultura etc. O universal (correto) adapta-se ao particular (situação individual, cada caso). Evidentemente, o não correto no

controle/educação do sentimento na sua adequação ao que manda a razão pode ser por deficiência ou por excesso: renunciar ao gosto (e impulso espontâneo) quando não é necessário/conveniente ou ceder ao gosto (impulso espontâneo) quando não é permitido.

Por fim, encerramos o presente artigo afirmando a grandiosidade e a característica holística da formulação tomasiana do justo meio enquanto propriedade da virtude moral, sendo possível adequá-la às condições éticas atuais, buscando responder às inquietações morais que assolam a sociedade hodierna.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril S/A Cultura e Industrial, 1973. (Os Pensadores).

ARISTÓTELES. **Física**. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. **Órganon**. Bauru: Edipro, 2005.

BROWN, L. What is “the mean relative to us” in Aristotle’s ethics? **Phronesis**, XLII, Leiden, p. 77-93, 1997.

ELDERS, Leo J. (S.V.D.). **L’Éthique de Saint Thomas d’Aquin**: une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie. Paris: Les Presses universitaires de l’IPC, 2005.

GAUTHIER, René-Antoine. **Introdução à moral de Aristóteles**. Lisboa: Publicações Euro-América, 1922.

HOBUSS, João Francisco Nascimento. **Virtude e mediedade em Aristóteles**. 258 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

LEIGHTON. Relativizing moral excellence in Aristotle. **Apeiron XXV**, 1, Edmonton, p. 49-66, 1992.

LIBERA, Alain de. **La Querelle des universaux**: de Platon à la fin du Moyen Âge. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

NASCIMENTO, Fernando Luiz. O papel do conceito de justo meio na *Ética a Nicômaco*. **Phrónesis**, Campinas, v. 6, n. 2, jul./dez. 2004.

PORFÍRIO DE TIRO. **Isagoge**: introdução às categorias de Aristóteles. São Paulo: Attar Editorial, 2001.

SANTOS, Bento Silva. Os argumentos de Boécio (CA. 480-524) pró e contra os universais no segundo comentário à *Isagoge* de Porfírio. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 31, n. 97, p. 187-202, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. **Commentarium in Sententiis**. Textum Parmae, 1858. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/snp3037.html>. Acesso em: 10 dez. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri Ethicorum**. Edições Leoninas, 1969. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/ctc0314.html>. Acesso em: 01 fev. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Edição bilíngue. v. I-IV. São Paulo: Loyola, 2015-2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. v. I-II. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014-2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. v. III-IV-VI. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013-2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. v. V. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**, Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. v. VII. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

URMSON, James O. **Aristotle's Ethics**. New York: Basil Blackwell, 1988.

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