

VIRTUDE ACABADA E VÍCIO ACABADO

Richard Bodéüs

UNIVERSIDADE DE MONTREAL

Não é raro que Aristóteles, para compreender uma certa coisa, convide a considerar seu contrário. Assim, para compreender o que é o justo, propõe ver o que se chama de injusto (*EN V 2*). Com base em

seu exemplo, poder-se-ia tentar compreender o que entende por “virtude acabada” procurando saber o que entende por “virtude inacabada”, mas também por “vício acabado”: este, aliás, não pode ocorrer sem aquela.

Uma tal proposta estaria, porém, eivada por um erro de método, pois não se pode buscar esclarecer o obscuro (a virtude acabada, à qual raramente faz menção) por aquilo que nos é notoriamente mais obscuro ou, pelo menos, igualmente difícil de apreender (o vício acabado, ao qual faz menção excepcionalmente). Gostaria, assim, de tentar analisar aqui, comparando-as uma à outra, essas duas noções contrárias que Aristóteles discretamente enuncia e que, por isso, jamais foram examinadas sistematicamente. São noções importantes, pois exibem qualidades próprias, respectivamente, do homem perfeitamente feliz e do homem perfeitamente infeliz. Elas permitem, então, ver a que extremo corresponde o estado do homem feliz e a qual outro ele se opõe.

Meu propósito é naturalmente governado pelo sentimento que é possível resolver uma ambigüidade bem conhecida. Ao qualificar de “acabados” o vício ou a virtude, traduzo de modo vago o termo *teleios* que Aristóteles em certas ocasiões utiliza para determinar expressamente estes estados, mas se sabe que o adjetivo

nem sempre tem exatamente o mesmo sentido. Ora, *Met.* D 16 parece distinguir três matizes diferentes para este termo¹. Convém, portanto, explorar tanto quanto possível esta distinção, mediante o que parece possível testar a hipótese de que a oposição da virtude acabada e do vício acabado se apresenta segundo três modalidades que vamos analisar sucessivamente. Indicaremos brevemente, como conclusão, as relações que existem entre elas.

PRIMEIRA MODALIDADE

A primeira modalidade corresponde à significação do termo *teleios* que *Met.* D 16 1021b12-13 registra inicialmente: “é dito acabada (*teleion*) a coisa una da qual não se pode apreender exteriormente o que quer que seja, nem mesmo uma parte”.

Neste sentido, *acabado* deve entender-se no sentido inverso de parcial. É, portanto, o equivalente aproximadamente de *completo*.

Parece que Aristóteles o aplica neste sentido à virtude em certas passagens, principalmente naquela, célebre, em que é questão a virtude em geral, sem outra especificação, como a evoca a definição da felicidade, pelo menos segundo a versão da *EE* II 1 1219a35-39: “já que a felicidade, dissemos, é algo de acabado e que a vida também pode ser acabada ou inacabada, assim como a virtude (com efeito, uma é inteira [o]h; a outra, parcial), e já que a atividade dos seres inacabados é inacabada, a felicidade deve ser a atividade de uma vida acabada, que traduz uma *virtude acabada* (*tel eion*)”².

(1) Sobre isso, ver M.-P. Duminil e A. Jaulin, *Aristote – Métaphysique Livre Delta*, Toulouse 1991, pp. 243-246; C. Kirwan, *Aristotle: Metaphysics Books G, D and E*, 2a. ed., Oxford 1993, p. 167 e M.J. Dubois, *Aristote. Livre des acceptations multiples*. Saint-Maur 1998, pp. 133-136.

(2) Cf. *EN* I 10 1100a4-5: “com efeito, tem-se necessidade, como dizíamos, de uma virtude acabada (*tel eia-*) e de uma existência acabada”; 11 1101a14-15: “o que, portanto, impede dizer feliz aquele cuja atividade exprime uma virtude acabada (*tel eion*)?”; 13 1102a5-6: “já que a felicidade é uma certa atividade da alma que exprime uma virtude acabada (*tel eion*)”. Estas passagens parecem, todavia, se referir à idéia (diferente) expressa no texto citado mais adiante, nota 28.

O contexto sugere de modo suficientemente claro que a virtude acabada de que se fala *in fine* é a virtude completa ou inteira, oposta justamente um pouco antes à virtude parcial. É esta passagem que permitiu sustentar que a *EE* possui uma concepção “inclusiva” da felicidade, esta última supondo várias virtudes, senão todas as virtudes. Porém, mais precisamente, a virtude completa supõe todas as virtudes?

Duas considerações preliminares, me parece, devem ser levadas em conta. Aristóteles, já foi dito, fala de uma virtude em geral sem outra especificação (ele ainda não distinguiu neste lugar as diferentes virtudes segundo as partes da alma) e o que chama, por oposição, de virtude parcial não é outra senão a virtude particular. De outro lado, ele assimila a virtude completa à virtude inteira (οἴη). Ora, como nos ensina *Met. D 26*, “inteiro” significa por vezes o universal em sua unidade³.

A questão é aqui, portanto, a de saber qual unidade formam as virtudes particulares que a virtude completa como universal evoca globalmente. Três hipóteses são possíveis.

1. Pode ser em todo caso a unidade das virtudes morais ou do caráter do qual Aristóteles fornece uma mesma definição (*cf. EE 1222a10-12 e EN 1106b36 – 1107a2*).
2. Pode ser, mais geralmente, a unidade da virtude moral e da sagacidade, embora esta unidade não seja definicional, pois a sagacidade é uma virtude intelectual, formalmente diferente da virtude moral⁴. Uma e outra são, todavia, conjuntas e vêm juntas⁵. Uma é o estado perfeito da alma racional

(3) *Met. D 26 1023b26-31*: “é dito inteiro (οἴη) ... a coisa que engloba as coisas de tal modo que estas formem uma certa unidade (...); o universal, com efeito, e o que se diz em geral como sendo um certo todo é um universal porque engloba várias coisas, visto que é predicado de cada uma”.

(4) *EE II 1 1220a4-5*: “há duas formas (εἰδη) de virtude, a virtude moral e a virtude intelectual”; *cf. EN I 13 1103a4*.

(5) *EN X 8 1178a16-17*: “de resto, a sagacidade encontra-se unida à virtude do caráter”.

que comanda a outra, a qual é então também racional neste sentido⁶, sinal de sua unidade. Aliás, é quase seguro que a *EE* considere este complexo unitário, dito racional, quando designa, sob o nome de *kalokagathia*, a virtude que se compõe de cada virtude particular⁷.

3. Pode ser, enfim, mais geralmente ainda, a unidade que forma este complexo racional com a sabedoria. Com efeito, embora esta última seja uma virtude intelectual de um outro gênero do que a sagacidade⁸, ela é, como esta, um estado perfeito da alma racional em si. Aliás, Aristóteles afirma expressamente que a sabedoria é uma parte da virtude inteira (οἴη)⁹.

A este nível, todavia, a unidade da virtude é a de um gênero universal que não implica necessariamente a coexistência de suas espécies no mesmo sujeito (em todo caso, a sagacidade pode existir sem a sabedoria e assegurar, sem esta última, a felicidade humana). É a virtude humana apreendida em sua maior generalidade. Ela é simples matéria para especificação, antes que forma constituída a partir de elementos materiais. Não é um todo determinado pela reunião de suas partes, mas antes o que têm em comum todas as virtudes (o fato de ser um estado perfeito da alma racional a diferentes títulos) e é neste sentido que engloba todas as virtudes como um puro universal.

Não é exatamente a mesma coisa que vale para o complexo racional que une as virtudes morais e a sagacidade, pois, como sabemos, a sagacidade é precisa-

(6) *EN* I 13 1102b30-31: “a parte apetitiva [da alma] e geralmente a parte desiderativa participam de um certo modo [da razão], na medida em que a escutam”.

(7) *EE* VIII 3 1248b8-11: “assim, portanto, se exprimiu anteriormente sobre cada uma das virtudes em particular. No entanto, visto que distinguimos sua potência a cada uma separadamente, nos é ainda preciso nos exprimir claramente sobre a virtude que elas compõem e que já tivemos a ocasião de chamar de bondade unida à beleza (*kal okajqian*)”.

(8) *EN* VI 2 1139a6-10: “é preciso ainda supor duas partes [da alma] possuindo a razão (...). Com efeito, em relação aos objetos genericamente diferentes se encontram também partes da alma que diferem genericamente, cada uma das duas sendo naturalmente relativa a seu objeto”.

(9) *EN* VI 13 1144a5: “(a sabedoria) sendo uma parte da virtude inteira (οἴη-)”.

mente o elo que faz a unidade das diferentes virtudes morais e que lhes assegura uma tonalidade racional, enquanto são de fato virtudes do caráter, o qual não de-tém em si mesmo a razão.

Em suma, a virtude completa que, englobando a *kalokagathia*, associaria dois gêneros de virtudes intelectuais irreduzíveis, seria uma virtude completa em quantidade, correspondendo à virtude universal. Ao contrário, o complexo racio-nal correspondente à *kalokagathia* forma um todo constituído de partes; é uma vir-tude completa em qualidade pela emergência da virtude propriamente dita – vol-taremos a este ponto.

O que seria, nestas condições, o vício acabado, isto é, o vício completo? Não é – veremos – o correspondente de um todo completo em quantidade, mas o cor-respondente de um todo completo em qualidade.

Aristóteles, constata-se, fala de um vício acabado para designar o vício que acompanha e que traduz o ato injusto cometido de bom grado, com a intenção de fazer o mal¹⁰. Aparentemente, a indicação não visa a um conjunto de vícios, mas a um vício particular levado ao extremo. No entanto, o vício em questão, contraria-mente às aparências, não é um vício particular, pois a injustiça, de um certo modo, supõe todos os vícios. É por isso que Aristóteles a apresenta como o vício total ou inteiro, o oposto da justiça que é a virtude total¹¹. A expressão não desig-na conceitualmente o que todos os vícios (intelectuais e morais) teriam em co-mum nem, para falar propriamente, a soma de todos os vícios morais, pois não se pode ser simultaneamente temerário e covarde ou ainda avaro e pródigo, isto é, ter todos os vícios contrários entre si. Ela designa a injustiça geral. Ela é distinta –

(10) EN V 15 1138a30-34: “porém, cometer uma injustiça é pior [que a sofrer] porque cometer uma injus-tiça se acompanha do vício e é algo censurável, seja o vício em questão acabado (tel eia-) e vício puro e simples ou que quase o seja (nem todo ato cometido de bom grado se acompanha de injustiça)”.

(11) EN V 3 1130a8-10: “assim, portanto, esta justiça [legal] não é parte da virtude, mas a virtude inteira (o|h), nem a injustiça que lhe é contrária é uma parte do vício, mas o vício inteiro (o|h)”.

como se sabe – da injustiça parcial que, a exemplo dos outros vícios particulares, tem seu domínio próprio (a desigualdade nas relações com outrem). A injustiça geral, ao contrário, é o vício de quem derroga à lei e, assim, manifesta um estado contrário a todas as virtudes particulares que a lei prescreve¹². O injusto ou o fora-da-lei, rigorosamente, não tem todos os vícios, mas invariavelmente opõe um vício a cada uma das virtudes particulares que a lei reclama.

Ora, o que faz aqui a unidade real desta forma de injustiça, o que faz disso o vício total de que fala Aristóteles não é simplesmente o acúmulo de vícios que supõe nem evidentemente o que estes vícios morais particulares têm em comum conceitualmente, mas é fundamentalmente o vício intelectual que ocupa o lugar da sagacidade – nomeei o ardil (*panourgia*).

O que carece de uma explicação. A *EE* evoca o ardil no quadro que opõe cada virtude moral a dois contrários, um por excesso, outro por falta¹³. Curiosamente, a sagacidade figura neste quadro entre o ardil e a estultícia. O comentário que segue explica que o ardiloso busca de todos os modos ter mais do que merece em todas em todas as circunstâncias. Esta descrição convém à contraparte intelectual da injustiça geral e lembra a imagem dos falsos políticos evocada alhures¹⁴. Porém, as análises da *EN VI* (= *EE V*) opõem também muito claramente, me parece, o ardil à sagacidade¹⁵. Um e outra implicam a mesma habilidade, que

(12) *Ibid.*, 1129b11-15: “visto que [em um sentido] quem derroga às leis é – foi dito (2 1129b1) – injusto, é evidente que todos os preceitos da lei em um sentido são justos (...). Ora, as leis se pronunciam sobre tudo”.

(13) *EE II* 3 1221a12 e 36-37: “ardil – estultícia – sagacidade (...). O ardiloso busca de todos os modos a ter mais do que merece em todas as circunstâncias”.

(14) *EE I* 5 1216a26-27: “a maior parte [dos políticos] lança-se a este tipo de vida com o intuito de enriquecer e de ter mais do que merece”.

(15) *EN VI* 13 1144a23-28: “há portanto uma capacidade que se chama habilidade; ora, ela é de natureza tal que, tudo o que concorre ao objetivo suposto, torna capaz de o executar e de atingir o objetivo. Assim, portanto, se o objetivo é belo, ela é louvável, mas, se ele é vil, ela é ardil (*panourgia*). Eis precisamente por que pretendemos que as pessoas sagazes são hábeis e ardilosas (*panourgou-*)”.

consiste em poder executar tudo o que permite atingir um dado objetivo, mas, explica Aristóteles, esta habilidade é ardil quando o objetivo a que se visa é vil, enquanto é sagacidade quando é belo e louvável.

O vício acabado, nestas condições, é o vício dos ardilosos fora-da-lei, nos quais a habilidade intelectual está sistematicamente e em cada domínio ao serviço da injustiça.

Basta sobre a primeira modalidade.

SEGUNDA MODALIDADE

O contraste entre a virtude acabada e o vício acabado apresenta-se sob uma outra modalidade. *Met.* D 16 precisa, com efeito, que *acabado* se diz também do que, na ordem da virtude e do bem, não pode ser superado em seu gênero¹⁶. Neste sentido, *acabado* quer dizer sobretudo *perfeito* ou *realizado*.

Muito naturalmente, isto poderia dizer-se da própria virtude levada à sua conclusão. Esta qualificação pode aplicar-se não somente à virtude em geral, mas também a cada virtude particular. Neste último caso, Aristóteles, de meu conhecimento, não o diz expressamente, mas o deixa entender de modo bastante óbvio em pelo menos uma passagem¹⁷, quando distingue, a respeito do caráter, as virtudes naturais e as virtudes propriamente ditas, virtudes no sentido forte do termo, as quais não advêm, precisa ele, sem sagacidade. Parece, com efeito, que a virtude moral no sentido forte do termo, comparada à virtude natural, é virtude acabada, isto é, perfeita. A idéia – observemos – não implica com toda segurança graus na própria virtude (Aristóteles contesta esta implicação¹⁸). Ela implica antes

(16) *Met.* D 16 1021b14-15: “[é dito acabado] ainda o que, na ordem da virtude e do bem, não pode ser superado em seu gênero”.

(17) *EN* VI 13 1144b15-17: “... no caso do caráter, há lugar para duas coisas: de um lado, a virtude natural; de outro, a virtude no sentido forte (*kuriōn*) e, destas duas coisas, a virtude no sentido forte não advém sem a sagacidade”.

(18) *Cat.* 8 10b30-31: “pode-se, com efeito, comparar justiça e justiça segundo o mais e menos? Pode-se formular a questão”. A seqüência estabelece que somente o homem justo o pode ser mais ou menos.

uma diferença essencial entre duas qualidades igualmente chamadas de virtude, das quais uma responde plenamente à essência da virtude moral, precisamente porque está ligada à sagacidade e à decisão.

Todavia, o exemplo mais claro em que aparece explicitamente a noção de virtude acabada, no sentido de perfeita, encontra-se na passagem que descreve nestes termos a justiça geral que reclama a lei¹⁹. Compreendamo-nos: de um certo modo, a justiça geral assim designada corresponde à virtude acabada no sentido de completa de que se falou (primeira modalidade); Aristóteles o diz, ela é a virtude inteira na sua totalidade porque inclui o complexo racional de todas as virtudes morais ligadas à sagacidade; mas é também virtude acabada, no sentido de perfeita, por uma outra razão, porque quem a possui pode igualmente fazer uso da virtude em relação a outrem e não somente para si²⁰. Eis precisamente por que este estado de alma não é virtude global pura e simplesmente, mas justiça²¹. Sua essência não é a mesma, ela é de uma essência superior, um pouco como a virtude propriamente dita é de uma essência superior à virtude natural.

Uma passagem paralela faz o mesmo juízo a propósito da sagacidade que lhe está ligada²². Dado que a virtude moral se estende até as relações com outrem e torna-se justiça, a virtude intelectual que a acompanha infalivelmente não é pura e simples sagacidade, mas sagacidade política. Sua essência não é a mesma, ela é de uma essência superior. À virtude acabada, no sentido de perfeita, que é a justiça geral, corresponde, portanto, no plano intelectual, a sagacidade política.

(19) *EN* V 3 1129b25-27: “assim, portanto, esta justiça é virtude acabada (teleiva) não somente de modo puro e simples, mas em relação a outrem”

(20) *Ibid.*, 1129b31-33: “ela é acabada (tel eia) porque quem a possui pode igualmente fazer uso da virtude em relação a outrem e não somente para si”.

(21) *Ibid.*, 1130a12-13: “é o mesmo [estado], mas sua essência não é a mesma. Ao contrário, enquanto tem relação com outrem, é justiça, mas enquanto é tal gênero de estado simplesmente é virtude”.

(22) *EN* VI 8 1141b23-24: “ainda, aliás, política e sagacidade são o mesmo estado; todavia, a essência delas não é a mesma”.

O que seria, nestas condições, o vício acabado, no sentido de perfeito? A própria expressão parece paradoxal: na medida em que o vício se opõe à perfeição, contém um tipo de contradição *in terminis*. Aristóteles, no entanto, sustenta que é possível, pelo menos por metáfora²³. É neste sentido, já o vimos (primeira modalidade), que Aristóteles fala de vício acabado para designar quem acompanha o ato injusto cometido de bom grado com a intenção de fazer o mal. O vício perfeito corresponde, portanto, à injustiça geral de que falamos, a do fora-da-lei, que opõe um vício a cada virtude e que caracteriza o ardil no plano intelectual. É perfeito, contudo, por uma outra razão do que a que justifica de o dizer completo. Não é porque não está isento de nenhum vício, mas porque leva o vício ao seu extremo. O ardiloso busca deliberadamente a injustiça.

Sua extremidade no vício descreve-se, todavia, de outro modo em oposição à extremidade da virtude²⁴. O homem injusto engendra evidentemente também um político mau, mas a perversidade que se exerce às custas de outrem (concidadãos ou estrangeiros) parece menos extrema do que a que se exerce às custas de si próprio e dos seus (familiares ou amigos). Aristóteles talvez ainda evoque alhures esta perversidade perfeita ao descrever o gosto da guerra pela guerra²⁵.

(23) *Met.* D 16 1021b17-19: “por metáfora, podemos qualificar de acabadas (*teleion*) mesmo as coisas más, dizendo, por exemplo (...) que é um ladrão acabado”.

(24) *EN* V 3 1130a5-8: “assim, portanto, o pior vicioso é aquele que usa sua maldade até contra si próprio e contra seus amigos, enquanto o melhor indivíduo não é aquele que usa a virtude para si, mas para os outros, pois esta é a tarefa difícil”.

(25) *EN* X 7 1177b10-12: “é-se tomado por um criminoso ao extremo (*pantelw- miaifono-*) se se torna inimigos os amigos a fim de suscitar combates e matanças”.

TERCEIRA MODALIDADE

O contraste entre a virtude acabada e o vício acabado apresenta-se ainda sob uma outra modalidade. Sempre segundo D 13, com efeito²⁶, diz-se ainda acabado o que é final quando o fim é bom. É preciso compreender, parece, o que corresponde a algo de terminal, como pode ser, aliás, o fim último pelo qual alguém se propõe a agir.

Aristóteles aplica, portanto, esta noção, na *EN*, ao bem último a que visa a política, quando insiste na idéia de um bem perseguido por si próprio e em vista do qual todos os outros bens são buscados²⁷. Também se pode reconhecer a mesma idéia da virtude final na virtude, parece, particular que evoca ao definir a felicidade²⁸. Todos concordam em ver aí a antecipação da tese defendida em *EN X*, segundo a qual a felicidade é a atividade que exprime a virtude superior²⁹. Esta virtude da inteligência puramente meditativa é, em suma, virtude final sem reservas.

Sabe-se por que, de seu lado, a justiça do político sagaz, embora virtude acabada no sentido de completa e de perfeita, não é sem reservas virtude acabada no

(26) *Met.* D 16 1021b23-24 e 29-30: “se dizem ainda acabadas as coisas que alcançam seu fim quando é estimável (...) e um fim é também a razão última pela qual se faz algo”.

(27) *EN I* 5 1097a29-30 e 33-34: “se houver somente um bem acabado, é ele que procuramos e, se houver vários, é o mais acabado (...) e, portanto, é acabado simplesmente aquele que se escolhe sempre por si mesmo e jamais em razão de um outro”.

(28) *EN I* 6 1098a16-18: “... o bem humano é, portanto, a atividade da alma que traduz a virtude e, se houver várias virtudes, a atividade que traduz a melhor é a mais acabada (*teleiôtatēn*)”. Um das virtudes não pode ser a mais acabada no sentido de completa, mas o poderia ser no sentido de perfeita. No entanto, como a *EN* apresenta a atividade que lhe corresponde como o bem absolutamente final (o fim último), pode-se pensar que a virtude mais acabada é também aquela virtude a que se visa ultimamente, pois é nela que a virtude alcança seu fim.

(29) *EN X* 7 1177a12-13: “mas se a felicidade é uma atividade que traduz a virtude, em boa lógica é a que traduz a virtude superior (*kratisthēn*), a qual deve ser virtude da melhor parte [da alma]”. Cf. 1177b19-20: “a atividade da inteligência parece ao mesmo tempo se distinguir por sua seriedade, já que é meditativa, e não procurar nenhum fim fora de si mesma”.

sentido de final. É que o político que age justamente porque é belo agir assim se propõe ainda a obter algo externo a esta atividade, coisa que é precisamente a felicidade para ele próprio e para seus concidadãos e que se distingue da política³⁰. A atividade puramente intelectual em que consiste a meditação não visa, por outro lado, a nenhum objetivo externo a si própria (1177b13, 20). É portanto a sabedoria que melhor responde à idéia de virtude acabada no sentido de final. Ela é a virtude absolutamente final porque, onde existe, é aquilo em visto do qual a sagacidade dá ordens³¹.

E o que seria, inversamente, o vício acabado no mesmo sentido, isto é, o vício que teria algo de terminal? Aristóteles nada diz a respeito. Porém, assinala em D 16³² que, por metáfora, se aplica também a qualificação às coisas más falando-se, por exemplo, de uma corrupção acabada quando nada falta à corrupção ou ao mal que está em seu auge. Pode-se, portanto, arriscar uma hipótese para identificar o vício em seu estágio final ou último.

A hipótese toma por suposto que a excelência final, representada ou constituída pela sabedoria, refere-se à ausência de todo elo com a parte irracional da alma³³. Se, portanto, a virtude acabada no sentido de final pertence à inteligência pura do sábio, a qual não está mais ligada ao caráter, parece lógico pensar que o

(30) *Ibid.*, 1177b12-15: “a atividade do político (...) se propõe a obter algo externo à própria ação política (...): ao menos a felicidade para si próprio e para seus concidadãos, o que é uma coisa distinta da política e que se busca evidentemente porque se distingue dela”.

(31) *EN VI 13 1145a8-9*: “[a sagacidade] não se serve da [sabedoria], mas cuida com que nasça. Dá, portanto, ordens em vista desta e não a esta”. *Cf. EE VIII 3 1249b13-15*: “o deus não dirige dando ordens, mas é aquilo em vista do qual a sagacidade dá ordens”.

(32) *Met. D 16 1021b25-27*: “e por metáfora aplicamos [esta qualificação] às coisas más falando (...) de uma corrupção acabada (tel eiw~ eřqartai)”.

(33) *EE VIII 3 1249b21-23*: “eis a melhor norma da alma: é quando menos se tem consciência da parte irracional de sua alma enquanto tal”.

vício final pertence, ao contrário, à inteligência não somente ligada ao caráter, mas arruinada por este caráter. Ora, vários textos nos informam sobre isso, explicando que a raiz do vício se encontra não na incapacidade de raciocinar, de deliberar e de encontrar os meios para atingir um objetivo (o ardiloso, se disse, é hábil nisso como o sagaz), mas na incapacidade da inteligência de apreender com verdade o bem que se deve perseguir como um objetivo. Para Aristóteles, com efeito, o vicioso não carece de inteligência, mas, nele, se encontra pervertida a ponto de buscar sistematicamente o mal como se fosse o bem. Eis por que, sustenta Aristóteles, a bestialidade é um mal menos grave do que o vício, embora seja mais atemorizante³⁴. A menção que, no homem vicioso, a inteligência (pois se trata dela) se encontra completamente corrompida (*diefqartai*) lembra o exemplo de corrupção acabada (*tel eiw~ eifqartai*) proposto por D. A convicção de Aristóteles é, com efeito, que, ao obscurecer a inteligência própria a apreender aquilo por que em verdade é preciso agir (o bem final), o vício corrompe o princípio da ação, enquanto a virtude o conserva³⁵.

O efeito corruptor do vício sobre a inteligência se verifica sem dúvida no caso de todos os vícios, na exata medida em que estão emaranhados com os prazeres e as dores. Porém, Aristóteles o observa especialmente no caso da intemperança, a ponto de invocar a suposta etimologia do termo *temperança* (*swfrosunh*) para fazer compreender que é ela que conserva a sagacidade³⁶. Se é verdade, como diz alhures³⁷, que o princípio não aparece à inteligência que se

(34) EN VII 7 1150a1-3: “a bestialidade é um mal menos grave que o vício, embora seja mais atemorizante, pois a melhor parte [da alma] não se encontra completamente corrompida (*diefqartai*) como no caso do homem; ao contrário, está ausente”.

(35) EN VII 9 1151a15-16: “a virtude, com efeito, e a maldade afetam o princípio: este o corrompe, aquela o preserva”.

(36) EN VI 5 1140b11-12: “daqui vem o nome de temperança (*swfrosunhn*) que empregamos para significar que ela conserva (*swzousan*) a sagacidade (*fronhsin*)”.

(37) *Ibid.*, 1140b17-18: “o princípio [da ação] não aparece à inteligência que se encontra completamente corrompida (*diefqarmenw*) em razão do prazer ou da dor”.

encontra completamente corrompida (*diefqarmenw*) em razão do prazer e da dor, é, então, especialmente a intemperança que se deve ter por responsável desta corrupção absoluta. Há uma razão. É que a intemperança tem por matéria não somente os prazeres dos sentidos, mas mais profundamente os prazeres do tato, que é o sentido mais elementar, mais comum e, a este título, o mais brutal, o mais bestial³⁸.

É, portanto, permitido crer que o vício acabado – entendamos: o mais corruptor da inteligência – é a intemperança que sujeita a inteligência ao que há de mais brutal no homem, pois ela está nas antípodas da mais final virtude, a da inteligência pura, cujo exercício é o bem absolutamente final do ser humano.

CONCLUSÃO

Observemos, para concluir, que as três modalidades da oposição entre virtude acabada e vício acabado não são separáveis na representação que Aristóteles se faz do homem feliz e, por contraste, do homem infeliz.

O homem infeliz deve sua felicidade a uma virtude completa, que integra todas as virtudes morais em ligação com a sagacidade. Esta virtude é ao mesmo tempo perfeita não somente porque as virtudes morais são então virtudes no sentido forte do termo, mas porque se estendem até às relações com outrem, que atingem assim a essência da justiça em geral e que a sagacidade que lhes é ligada é essencialmente a do político. Porém, não é a virtude absolutamente final porque a virtude do político se distingue ainda de uma virtude puramente intelectual cujo exercício não tem outro fim que ele próprio.

O homem infeliz, por contraste, deve sua infelicidade a um vício completo, que opões a cada virtude um vício correspondente, ligado ele próprio a um ardil sistemático. Este vício, a injustiça dos fora-da-lei, é ao mesmo tempo um vício

(38) EN III 13 1118a23-25 e b1: “os prazeres que são a matéria da temperança e da intemperança são do gênero dos que, precisamente, os outros animais têm em comum. Daqui vem que parecem servis e bestiais (...). É, portanto, o mais comum dos sentidos que está em questão com a intemperança.

perfeito, que exerce o homem injusto até em suas relações consigo próprio e com os amigos. Porém, o vício, em seu estágio final, encontra-se, se se pode dizer, às cabeceiras da inteligência, no interior mesmo do caráter, na intemperança que corrompe completamente a temperança e com ela o princípio da ação.

Enquanto a felicidade finalmente assimila o homem ao deus, a infelicidade finalmente faz dele um ser pior que a besta.

Tradução de *Marco Zingano*

Revisão de *Guido Anônio de Almeida e Ethel Menezes Rocha*

RESUMO

Esta análise comparativa opõe as noções de virtude acabada e de vício acabado segundo as três modalidades fundadas sobre as significações do termo teleios retiradas da Metafísica A, 16. Assim, enquanto 'acabado' é compreendido, por um lado, no sentido de 'completo' e, no outro, no sentido de 'perfeito', o autor sustenta que a oposição é ilustrada nos dois casos – mas por razões diferentes – pelos estados de justiça e de injustiça geral. Quando 'acabado' significa mais propriamente 'final', são a sabedoria e a intemperança que desempenham o papel de contrários. Esses três tipos de contraste correspondem, por outro lado, à representação aristotélica da felicidade e da infelicidade humanas.

Palavras-chave: *virtude acabada - vício acabado - sabedoria - intemperança - felicidade - infelicidade.*

ABSTRACT

This comparative analysis opposes the notions of accomplished virtue and accomplished vice according to the three modalities which are based on the meanings of the term teleios extracted from the Metaphysics A, 16. Thus, whereas, on one hand, one understands 'accomplished' in the sense of 'complete' and, on the other hand, in the sense of 'perfect', the author sustains that in both senses the opposition is elucidated – though for different reasons – by the general states of justice and injustice. When 'accomplished' means 'final', wisdom and intemperance play the role of contraries. These three kinds of contrast correspond, on the other hand, to the Aristotelian representation of human happiness and unhappiness.

Keywords: *accomplished virtue - accomplished vice - wisdom - intemperance - happiness - unhappiness.*