

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

Prudência e Virtude Moral em Aristóteles

DANIEL HUPPES

PELOTAS, 2013.



Título: Prudência e Virtude Moral em Aristóteles

Daniel Huppes

2013

DANIEL HUPPES

PRUDÊNCIA E VIRTUDE MORAL EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. João Nascimento Hobuss

2013

PELOTAS, 2013.

BANCA EXAMINADORA:

APROVADA EM: _____

JOÃO NASCIMENTO HOBUSS (Orientador)

INARA ZANUZZI

MANOEL VASCONCELLOS

AGRADECIMENTOS

Agradeço vivamente o meu orientador, Prof. Dr. João Hobuss, pela paciência, dedicação e pelo incentivo nos momentos de incertezas. Sem o seu suporte e apoio, certamente eu haveria de ter enfrentado dificuldades dantescas. Obrigado por ter acreditado no meu trabalho.

Agradeço aos colegas de pós-graduação pelo apoio e pelos incentivos quando o desânimo tomava conta; aos meus familiares pelo apoio e paciência durante essa caminhada.

RESUMO: O presente trabalho almeja analisar a relação existente entre prudência e virtude moral na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles. A investigação principal centrar-se-á na questão da prudência: se a posse dessa virtude intelectual implica na posse de todas as virtudes morais ou apenas algumas. Ao se identificar que a principal característica da prudência é a boa deliberação – tanto dos universais como dos particulares –, é possível afirmar que o prudente é capaz de realizar ações que se assemelham às respectivas virtudes morais. No entanto, isto não é o mesmo que afirmar que ele possui todas as virtudes morais porque, de acordo com Aristóteles, a aquisição das virtudes morais depende da prática reiterada de ações virtuosas.

PALAVRAS-CHAVE: Prudência. Virtude Moral. Mediedade. Boa Deliberação.

ABSTRACT: This work aims to analyze the relationship between prudence and moral virtue in the Aristotle's *Nicomachean Ethics*. The main research focus will be on the prudence issue: if the ownership of this intellectual virtue implies the possession of all the moral virtues or just some of them. By identifying that the main feature of prudence is good deliberation – of universals as well as of individuals – it is possible to affirm that the prudent is able to perform actions that are similar to the corresponding moral virtues. However, this is not the same as saying that he possesses all the moral virtues because, according to Aristotle, the acquisition of moral virtues depends on the repeated practice of virtuous actions.

KEYWORDS: Prudence. Moral Virtue. Mediety. Good Deliberation.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I: A doutrina aristotélica da virtude moral	14
I. 1 A virtude moral: apresentação	14
I. 2. 1 Virtude moral, hábito e natureza	16
I. 2. 2 Virtude moral e disposição de caráter	24
I. 2. 3 As condições do ato moral	39
I. 2. 4 A definição de virtude moral	44
I. 2. 4. 1 O gênero da virtude moral	46
I. 2. 4. 2 A diferença específica da virtude moral	49
I. 2. 5 Virtude moral e mediedade	55
I. 2. 5. 1 O meio relativo a nós	58
Capítulo II: A prudência	65
II. 1 <i>Ethica Nicomachea</i> , Livro VI	65
II. 2 A <i>phronêsis</i> aristotélica	72
II. 2. 1 Prudência e boa deliberação: universais e particulares	80
II. 2. 2 Prudência, experiência e percepção	82
II. 2. 3 Prudência e <i>euboulia</i>	89
II. 2. 4 Prudência: meios ou fins	92

Capítulo III: Prudência e Virtude Moral	100
III. 1 Prudência e virtude moral: <i>EN VI 13</i>	100
III. 2 O prudente e o habilidoso	104
III. 3 A virtude natural e a virtude própria	107
III. 4 A conexão das virtudes	110
IV Considerações Finais	120
V Referências Bibliográficas	125

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como intuito primordial investigar acerca da relação que há entre prudência (*phronêsis*) e virtude moral (*ehtikê aretê*) de acordo com o pensamento de Aristóteles. A delimitação do conteúdo a ser estudado teve como ponto de partida a identificação de uma passagem fundamental que se encontra já nas últimas linhas do último capítulo do Livro VI da *Ethica Nicomachea*¹, na qual é possível verificar que, com a presença de uma única virtude – a saber, a prudência (*phronêsis*) –, todas as demais virtudes estarão presentes².

Considera-se importante analisar essa passagem tendo em vista as interpretações divergentes por parte dos estudiosos aristotélicos. São duas as alternativas possíveis: (i) a presença da prudência implica na presença de todas as demais virtudes ou, ao contrário, (ii) na presença de somente algumas virtudes. Conforme a primeira maneira de se compreender a passagem aristotélica, a partir do momento em que se adquire a prudência, automaticamente se adquire todas as virtudes morais que aparecem ao longo da *EN*. Uma das consequências obtidas é que a falta de apenas uma dessas virtudes implicaria na impossibilidade de se identificar determinado indivíduo como plenamente virtuoso. Por outro lado, através da segunda interpretação, não mais se tornaria necessária a presença de todas as virtudes morais, pois a posse da prudência implicaria na presença de apenas algumas dessas virtudes morais.

Antes de determo-nos à análise dessa problemática, é importante compreender o desenvolvimento processual de Aristóteles acerca da virtude moral e da prudência. Tendo isso em mente, a presente dissertação está distribuída em três capítulos. No primeiro capítulo, o tema de análise ficará limitado às considerações acerca da virtude moral. Para tanto, torna-se necessário investigar de que maneira

¹ Doravante, simplesmente *EN*. As referências da *Ethica Nicomachea* utilizadas nesta dissertação foram extraídas das obras completas de Aristóteles - *The Complet Works of Aristotle*. 2 vols. Barnes, J. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995. Exceto as passagens de *EN* I 13 – III 8, as quais foram extraídas da tradução de Marco Zingano. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8 Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odisseus, 2008. As traduções da bibliografia secundária, por sua vez, são todas de minha autoria, e qualquer falha ou imprecisão é da minha inteira responsabilidade.

² *EN* VI 13 1145a 1-3.

ela é passível de ocorrer nos indivíduos, bem como que relação existe entre virtude moral e disposição de caráter. Ainda constituindo este capítulo, é de singular relevância elucidar a concepção aristotélica de mediedade, a qual é fundamental para a definição de virtude moral.

No capítulo seguinte, a investigação se concentrará na análise da prudência. Num primeiro momento, será elaborada uma visão geral abrangendo todas as virtudes intelectuais que constituem o Livro VI para, então, tomar como foco precisamente a prudência – a qual se destaca das demais virtudes intelectuais por ser capaz de influenciar no âmbito prático humano. Em tal capítulo será possível conferir as características essenciais que dizem respeito à prudência, através da clarificação de sua relação para com os universais e particulares, da importância da experiência e da percepção, bem como da questão que envolve se tal virtude consiste em um bem deliberar acerca dos meios ou dos fins.

O terceiro capítulo, finalmente, será o momento de nos dedicarmos à análise da relação existente entre prudência e virtude moral. A essa altura abordaremos a distinção proposta por Aristóteles entre o prudente e o habilidoso, bem como a distinção entre virtude natural e virtude própria, culminando na análise da conexão das virtudes.

Antes, porém, apresentamos algumas considerações iniciais relevantes acerca do pensamento aristotélico.

No final do capítulo 13 do Livro I da *EN*, Aristóteles estabelece uma distinção no que diz respeito ao âmbito da virtude: há uma parte da virtude que obedece a razão, e outra parte que possui a razão. As virtudes morais (*ethikê aretê*) estão relacionadas com a parte que obedece a razão, e as virtudes intelectuais (*dianoétikê aretê*) com a parte que possui a razão.

A título de uma melhor compreensão dessa dualidade do âmbito da virtude, identifica-se que sabedoria (*sophia*), prudência (*phronêsis*), inteligência (*nous*), ciência (*epistêmê*) e arte (*technê*) constituem as virtudes intelectuais; ao passo que temperança (*sophrosinê*), coragem (*andreia*), justiça (*dikaïosunê*), magnanimidade (*megalopsukia*), liberalidade (*eleutheriotês*) e magnificência (*megaloprepeias*) são alguns exemplos de virtudes morais.

Aristóteles, ao distinguir a virtude em virtudes intelectuais e virtudes morais, busca propor uma resposta ao problema que incitou muita discussão entre filósofos precedentes com relação à possibilidade de a virtude se engendrar no âmbito humano. De maneira geral, até Aristóteles, acreditava-se que a virtude poderia ocorrer nos homens ou por natureza ou através de alguma forma de ensino. Com a *EN*, a virtude é dividida em duas, o que resulta em uma nova maneira de compreender o processo de aquisição das virtudes: a virtude intelectual é fruto do ensino, ao passo que a virtude moral resulta do hábito. Portanto, de acordo com a doutrina moral aristotélica, a aquisição humana das virtudes não é um processo que ocorre de forma natural.

À primeira vista poder-se-ia considerar que essas duas partes caracterizam-se como âmbitos completamente distintos e, de certa forma, incomunicáveis. Há, de um lado, o conhecimento teórico – que versa sobre as coisas universais – e, de outro lado, o conhecimento prático – o qual se volta ao conhecimento dos particulares. No entanto, há uma dentre as virtudes intelectuais que desempenha um papel de singular importância no que diz respeito à virtude moral, a saber, a prudência (*phronêsis*). Sendo assim, a prudência diferencia-se das demais virtudes intelectuais porque ela é detentora de uma forte atuação no domínio prático.

Desse modo, a prudência possui papel fundamental e determinante para o desenvolvimento do pensamento aristotélico acerca da virtude moral. Sem a pretensão de já esmiuçar detalhadamente todas as considerações acerca da prudência – dado que realizar tal tarefa não seria conveniente na presente parte, a qual é de cunho introdutório –, cabe indagarmos: qual seria a excelência específica dessa virtude intelectual que diretamente influencia o âmbito das virtudes morais a não ser a boa deliberação (*euboulia*)? Ora, as virtudes morais dizem respeito às ações, ou seja, ao modo com que os indivíduos agem em determinadas circunstâncias específicas.

Partindo do pressuposto que o âmbito prático, ou seja, o âmbito das ações humanas, não é de maneira alguma determinado e, além disso, envolve considerações acerca dos particulares, torna-se necessária a faculdade de bem deliberar. Isso ocorre porque toda ação visa a um fim, fim esse que, por sua vez, é

realizado mediante meios. Portanto, toda e qualquer ação virtuosa possui como condição básica a deliberação, pois um indivíduo que age necessita escolher os melhores meios para que seja possível alcançar determinado fim³.

Ao identificar que um indivíduo possui a virtude intelectual da prudência, se está destacando que este é dotado da habilidade de encontrar a melhor maneira de agir para obter uma determinada ação cujo fim é bom. Em outras palavras, tal indivíduo possui a capacidade de bem deliberar, ou seja, ele é capaz de pesar razões. Ao fazer isso, ele acaba agindo de determinada maneira ao invés de outra, o que remete à ideia de escolha deliberada, isto é, uma determinada ação é realizada unicamente por meio do próprio indivíduo, que escolhe dentre as diversas opções disponíveis. Em síntese, pode-se afirmar que cabia a ele agir ou não agir de maneira específica.

Mas o que, especificamente, diferencia um indivíduo comum se comparado com aquele que é reconhecidamente detentor da prudência? Tal questionamento poderia apontar para o fato de que o prudente bem delibera sobre os meios que conduzem a um determinado fim e, igualmente importante, é dotado de um instrumental básico que se constitui de experiência (*empeiria*) e percepção (*aisthêsis*).

A experiência possui um papel determinante porque as ações sempre dizem respeito a particulares, sobre os quais não há preceitos universais. Como poderá ser conferido posteriormente, a investigação proposta por Aristóteles dar-se-á em linhas gerais e não de modo preciso a respeito de que maneira os indivíduos devem proceder para agir. Tal consideração decorre da perspicaz observação aristotélica de que cada ação específica é dependente das circunstâncias que se apresentam no momento de agir. Por esse motivo, não se pode dizer de um jovem que ele é dotado de prudência. Para que tal virtude seja passível de engendrar-se no indivíduo, este necessita ter já passado por diversas situações em que precisou deliberar acerca das diferentes possibilidades de conduta. A experiência é essencial

³ Como é bem destacado por Zingano (1998, p. 99-100), “o termo *meio* traduz imperfeitamente a expressão grega *ta prós to télos*, ‘as coisas que se reportam ao fim’, pois essa expressão significa não somente os meios no sentido de os instrumentos com os quais se age, mas igualmente o modo ou a maneira de agir, o que manifestamente não está embutido no sentido moderno de *meio*”.

ao prudente. É através dela que o indivíduo consegue perceber que o modo considerado moralmente correto de agir é variável em função das circunstâncias distintas em que se age.

No que diz respeito à percepção, o prudente diferencia-se dos demais indivíduos por ter uma sensibilidade moral mais aguçada. O prudente tem mais condições de estipular qual seria a maneira mais conveniente de agir diante de uma circunstância específica justamente porque a experiência proporcionou-lhe uma espécie de “terceiro olho”⁴. Em síntese, o prudente possui a visão moral de perceber a relevância dos particulares. A prudência, consistindo em uma “disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem”⁵, é, para Aristóteles, de singular importância para o âmbito da virtude moral. Logo, é a capacidade de bem deliberar sobre cada ação particular – o que se torna possível graças à reta razão (*orthos logos*) – que se caracteriza como o diferencial do indivíduo prudente.

Pelo fato de Aristóteles estipular que a maneira com que se deve agir é influenciada pelas circunstâncias que se fazem presentes no momento da ação, torna-se, assim, impossível determinar, por exemplo, as questões do que é bom, assim como as questões de conduta, para todos os homens em geral *a priori*.

O próprio Aristóteles conscientizou-se de que, no âmbito prático humano, não há como determinar *uma* única maneira de agir, como se fosse a única maneira correta, porque “todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato; (...) o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo”⁶. Essas questões práticas dizem respeito ao que se deve ou não fazer de acordo com as circunstâncias que se encontram diante dos indivíduos e, sendo assim, é a tarefa de fornecer regras sobre o que se deve fazer em cada situação que acarreta sérias dificuldades. Isso ocorre porque o que deve ser feito depende sempre das circunstâncias, o que acarreta uma enorme variação do que se deve fazer.

⁴ Cf. *EN VI 11 1143b 14*.

⁵ *EN VI 11 1143b 22-23*.

⁶ *EN II 2 1104a 1-6*.

I – A DOUTRINA ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE MORAL

I. 1 A VIRTUDE MORAL: APRESENTAÇÃO

O conceito de virtude moral está relacionado com a disposição de caráter dos indivíduos para agir, isto é, diz respeito essencialmente ao modo de ser de cada um. Um conhecimento de tal tipo diferencia-se fundamentalmente de um conhecimento, por exemplo, matemático, o qual se caracteriza como teórico. Sendo assim, logo poder-se-ia indagar em que consiste precisamente tal distinção de conhecimentos.

Para responder tal pergunta, recorre-se à consideração de que o conhecimento teórico está relacionado com universais. Postular isso é afirmar que, quando se domina um conhecimento acerca de determinada coisa, tal conhecimento é sempre o mesmo, independentemente das circunstâncias que se apresentam. O conhecimento matemático é o que mais evidencia isso: não importa o lugar ou a cultura, as leis matemáticas valem de modo universal porque o modo de resolver as questões é o mesmo em qualquer parte do globo terrestre. Uma vez que se possui o domínio das técnicas que dizem respeito a um determinado saber matemático, como, por exemplo, a multiplicação, o indivíduo torna-se capaz de resolver todas as variáveis da multiplicação. Um conhecimento teórico é um conhecimento específico, o qual pode ser aplicado de várias maneiras.

Há determinados conhecimentos teóricos que são aplicáveis na prática. É possível pensar na preparação teórica necessária para ser capaz de dirigir um automóvel. Antes de ir propriamente às aulas práticas, aprende-se que se deve respeitar os pedestres, deve-se ultrapassar somente pela esquerda, deve-se ligar as setas de conversão para dobrar em uma esquina, deve-se acionar os faróis sob neblina, deve-se manter uma distância mínima em relação ao automóvel da frente, etc. Todos esses casos são exemplos de conhecimentos teóricos que posteriormente serão aplicados à prática. O que se pode destacar sobre o conhecimento em questão é que ele se caracteriza como um conhecimento preciso, isto é, expressa exatamente o que se deve fazer diante das circunstâncias específicas: quando for o caso de ultrapassar outro automóvel, ultrapasse pela

esquerda; quando for o caso de converter à esquerda ou à direita em uma esquina, ligue as setas indicativas; quando for o caso de estar sob forte neblina, ligue os faróis; e assim por diante. Contudo, o simples domínio de tais conhecimentos teóricos não implica na plena capacidade de dirigir um veículo. Para tal, é imprescindível que haja um momento dedicado à prática de dirigir, pois é somente por meio desta prática reiterada que se passa a ter o domínio de tal prática, tornando-se, assim, capaz de guiar um automóvel.

O conhecimento prático que diz respeito ao âmbito da virtude moral é justamente carente desse tipo de conhecimento específico. Conforme será explicitado nos subcapítulos seguintes, o conceito de virtude moral se encontra diretamente relacionado com a doutrina da mediedade de Aristóteles. Em síntese, tal doutrina postula que agir virtuosamente é agir conforme a mediedade em uma circunstância específica. Sucede que “agir conforme a mediedade” é algo muito vago e acaba por não significar muita coisa para aquele que está deliberando acerca da melhor maneira de agir.

No exemplo mencionado envolvendo o conhecimento matemático, tal conhecimento é universal. No que diz respeito ao conhecimento de guiar um automóvel, poder-se-ia objetar que tal conhecimento depende das circunstâncias, pois enquanto se dirige na pista da direita nos países da América, no Reino Unido se dirige na pista da esquerda. Algumas divergências podem ocorrer e de fato ocorrem; mas, em sentido geral, um brasileiro que vai à Inglaterra é capaz de dirigir sem causar grandes problemas (mesmo que a pista em que se dirige for diferente ou que o limite de velocidade seja outro, a “maneira que se dirige” é a mesma). Isso já não é possível no que concerne ao conhecimento moral, pois cada circunstância distinta que se faz presente no momento de agir já influencia e pode alterar a maneira com que se deve agir.

Tal característica do conhecimento moral implica na impossibilidade de se elaborar preceitos que sejam válidos universalmente. Em outras palavras, a validade

dos enunciados morais caracteriza-se, em geral, como totalmente dependente das circunstâncias específicas que se apresentam no momento da ação⁷.

Essa questão dos enunciados morais universais já incitou muita discussão entre os estudiosos. O problema decorre em função do aparente conflito que haveria em algumas passagens da *EN*: no desenrolar do Livro II, a mediedade que diz respeito ao âmbito humano é variável de acordo com as circunstâncias; no entanto, no mesmo capítulo em que é apresentada a definição de virtude moral, poucas linhas adiante, somos informados que nem todas as ações e emoções admitem mediedade porque são vis em si mesmas⁸. Em relação a estas ações e emoções específicas é, sim, possível anunciar preceitos morais universais, os quais se apresentam todos na forma negativa – do tipo, “não faça x”. Porém, isso não faz com que a doutrina da mediedade aristotélica entre em colapso. Voltaremos a abordar essa questão mais adiante, quando analisaremos as considerações acerca da virtude moral e da mediedade (I. 2. 4. 2).

I. 2. 1 VIRTUDE MORAL, HÁBITO E NATUREZA

De acordo com o mencionado nas considerações iniciais do presente trabalho, havia uma grande discussão entre os filósofos acerca de como a virtude era passível de se engendrar no âmbito humano. De um lado, havia os defensores de que a virtude era algo que ocorria de maneira natural, respeitando as fases de desenvolvimento físico e racional dos homens e, por outro lado, havia aqueles filósofos que defendiam que a virtude era passível de ensinamento⁹. O procedimento

⁷ Hughes (2001, p. 102) elucida-nos do seguinte modo: “ao contrário das essências imutáveis [primeiros princípios] das quais as explicações científicas iniciam, os universais práticos, tais como coragem (*andreia*), bondade, ou temperança (*sophrosinê*) são flexíveis e inexatos, uma vez que suas ocorrências ficam aquém de codificação precisa. Não é possível fornecer regras para a bondade que automaticamente classificariam o que seria um ato de bondade em cada situação específica”.

⁸ Cf. *EN* II 6 1107a 9-10.

⁹ Dentre os pensadores antigos que se ocuparam com o tema da virtude, Platão ocupa um lugar especial. Não apenas no seu diálogo intitulado *Protágoras*, mas também, e principalmente, no

tomado por Aristóteles foi dividir o escopo das virtudes em virtudes morais e virtudes intelectuais, o que torna possível identificar dois modos distintos de adquiri-las: através do hábito e do ensino, respectivamente¹⁰.

Conforme o pensamento de Aristóteles, é somente por meio de quatro maneiras distintas que tudo o que existe pode se originar, a saber, por natureza, necessidade, por acaso ou por deliberação¹¹. Já numa primeira análise, as três primeiras possibilidades podem ser descartadas no que diz respeito à virtude moral justamente porque são carentes da noção fundamental para a moralidade, a saber, a deliberação. É de singular relevância para a possibilidade de imputação moral que o indivíduo detenha a faculdade de escolher, o que traz à tona a ideia de que tal indivíduo agiu como tal porque pesou razões e preferiu agir assim ao invés de outro modo. Porém, ao invés de simplesmente desconsiderar essas três primeiras possibilidades, dediquemos algumas linhas a fim de clarificar os motivos de tal descarte.

Postular que as virtudes morais são passíveis de ocorrer nos homens por acaso não faz sentido porque, se assim o fosse, a felicidade também teria que surgir de maneira idêntica, isto é, de modo acidental. Apenas essa consideração já serve como refutação de tal possibilidade. Se as virtudes ocorressem por necessidade, não faria sentido louvar ou censurar os atos dos indivíduos, pois seria algo que não

Mênon, Platão toma como objetivo primordial investigar o âmbito da virtude. O ponto que abre esse último diálogo sintetiza-se do seguinte modo: a virtude é algo que ocorre de forma natural, se desenvolve por meio da prática ou é passível de ser ensinada? O que Platão procura analisar ao longo do diálogo, sob forte influência da matemática, não são as diversas virtudes que se engendram nos homens, mas sim uma única virtude que serve de base a todas as demais virtudes, ou seja, o que se almeja nessa investigação é o *eidos* – a ideia geral acerca da virtude, justamente aquilo que possibilita que todas elas sejam virtudes. Tal questão é análoga à ideia de força, de tamanho e de saúde: se se busca saber o que caracteriza, por exemplo, a força como tal, não se deve averiguar de que modo distinto ela ocorre no homem, na mulher e na criança; ao invés disso, deve-se analisar o que faz com que tais diferentes forças se caracterizem como força. Em síntese, o que se está buscando é a ideia geral que há por trás do conceito de força. O que se obtém, ao término do diálogo, é que o conhecimento que engloba a virtude não é suscetível de ser ensinado por terceiros, isto é, é algo que não provém do exterior e sim surge do interior do próprio sujeito. Tudo isso implica que a virtude não é um conhecimento que pode ser “depositado” no sujeito, mas é a partir do próprio sujeito que tal conhecimento deve surgir. Para maiores detalhes ver PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.

¹⁰ Cf. *EN II 1 1103a 14*.

¹¹ Cf. pode ser observado em *EN III 5 1112a 21 – 1112b 12*.

partiria de suas vontades próprias. O homem seria, assim, carente da noção de vontade livre para agir de determinada maneira.

A ideia de que as virtudes morais surgem por natureza também precisa ser descartada, porque seria um caso análogo ao caso das virtudes, de modo a ocorrer por necessidade: não haveria a ideia de vontade livre. No entanto, é preciso ter certo cuidado com essa noção de que as virtudes surgem por natureza porque, no capítulo 13 do Livro VI da *EN*, Aristóteles anuncia uma distinção acerca das virtudes morais, explicitando que há dois tipos de virtude: virtude natural e virtude própria. Em síntese, a virtude natural caracteriza-se como aquela predisposição natural que determinados indivíduos detêm para agir bem, o que implica que essa virtude não é passível de ser adquirida em função de se constituir numa espécie de “dom natural”. Já no que diz respeito à virtude própria, essa se constitui como tal apenas se for acompanhada da virtude intelectual da prudência, passando, assim, a ser denominada virtude plena. Ainda teremos a oportunidade de analisar as especificidades de cada uma em detalhes posteriormente.

Como próximo passo, é importante determo-nos ao modo com que Aristóteles compreende a ideia de que os homens são passíveis de adquirir a virtude moral. Após ter distinguido o âmbito das virtudes em virtudes intelectuais e virtudes morais no final do capítulo 13 do Livro I da *EN*, o Estagirita inicia o segundo Livro postulando que, enquanto as virtudes intelectuais decorrem do ensino, as virtudes morais são resultado do hábito.

A primeira parte do primeiro capítulo do segundo Livro é especialmente dedicada à refutação da ideia de que a virtude moral seria de alguma maneira engendrada nos homens de maneira natural. Para tanto, é utilizada uma observação muito perspicaz: nenhuma das coisas que existem por natureza se habituariam a ser de um modo diferente do que são. Assim sendo, fica descartada a possibilidade de as virtudes morais engendrarem-se nos homens de modo natural, pois

Nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo,

nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferentemente.¹²

O intuito de Aristóteles com tais exemplos é demonstrar que, se a virtude moral fosse algo que ocorresse de modo natural nos indivíduos, as inúmeras discussões morais estabelecidas e que ainda são travadas seriam todas inúteis e sem sentido, porque aquilo que é natural não pode ocorrer de outra maneira. Se assim o fosse, não faria sentido preocupar-se com questões relacionadas com as virtudes morais, pois os homens estariam naturalmente dispostos a agir de acordo – ou não – com tais princípios. Não haveria possibilidade, assim como no caso da pedra que se move para baixo e do fogo que se move para cima, de nenhum indivíduo agir de forma contrária ao seu “instinto” natural, uma vez que o hábito não possui a capacidade de alterar aquilo que existe por natureza. Entretanto, observando o cotidiano do âmbito prático dos homens, é evidente a conclusão de que as coisas não funcionam dessa maneira natural de ser. Caso ocorresse de tal modo, nenhum homem necessitaria de mestres, cuja função é justamente proporcionar orientação, já que bastaria seguir os ditames de sua natureza.

Torna-se oportuno fazer uma breve elucidação no que diz respeito ao termo que desempenha papel fundamental para o desenvolvimento da doutrina moral aristotélica: a disposição (*hexis*). De acordo com o modo com que Aristóteles emprega tal termo, ele deve ser entendido como sendo uma disposição para agir de determinado modo; no entanto, é possível encontrar em manuais éticos mais antigos o termo *hexis* sendo traduzido por estado¹³. Pelo fato de a prática reiterada de certas ações resultar numa disposição para agir de tal maneira ser identificada como uma característica humana, não é preciso recorrer a exemplificações mirabolantes para

¹² EN II 1 1103a 17-20.

¹³ É importante observar que, apesar de Aristóteles distinguir *hexis* (disposição) de *diathesis* (estado), tais termos parecem, em consideráveis passagens, como que intercambiáveis. No entanto, nas *Categorias* é anunciado que a disposição se diferencia de estado por ser caracterizada como mais estável e por durar mais tempo (cf. *Categorias* 8b 27-29). Em suma, é possível anunciar que a “distinção entre estado e disposição é basicamente de grau: uma disposição é um estado tornado fixo, quase rígido; um estado é uma disposição ainda maleável” (ZINGANO, 2008, p. 122). Embora seja possível encontrar constantemente o termo *diathesis* nos trabalhos éticos aristotélicos, tal termo é cada vez mais substituído por *hexis* (cf. HOBUSS, 2010, p. 224).

ilustrar isso: considere o trajeto que determinado indivíduo toma para chegar ao seu local de trabalho. Com o passar das semanas, e na medida em que tal rota é repetida, esse indivíduo tornar-se-á habituado a ir ao trabalho por tal caminho e terá um sentimento de estranheza quando o fizer diferentemente. Assim sendo, é possível anunciar que esse indivíduo desenvolveu uma disposição para pegar o mesmo trajeto até seu trabalho.

Acontece que o termo grego possui certas ideias implícitas que podem estar ausentes no conceito traduzido. A disposição (*hexis*) deve ser entendida como algo que possui a característica de ser estável e, de certa forma, permanente, ao invés de algo temporário e superficial. Para ilustrar com um exemplo, poder-se-ia identificar isso através da diferença que há entre esculpir uma estátua e pintá-la: o esculpir seria impor uma disposição num bloco de mármore, ao passo que pintar é algo que tende a ficar desgastado com o passar do tempo.

Outra ideia implícita da qual o termo traduzido poderia estar carente é a noção de ser algo em potencial. A disposição (*hexis*) é considerada, então, como algo que, ao invés de necessário, possui apenas a potencialidade de se efetivar. É o que se almeja significar quando se anuncia que as ações humanas não ocorrem por necessidade. Se os indivíduos são dotados de liberdade, eles possuem a faculdade de agir conforme x, bem como conforme não-x. É possível ilustrar isto abordando o caso da coragem (*andreia*): um herói que se encontra dormindo apenas possui a coragem em potencial; porém, este mesmo herói, diante do fogo cruzado de uma batalha está, além disso, usando-a. Em síntese, para que determinado indivíduo seja identificado como virtuoso faz-se necessário que ele aja, isto é, engendre ações caracteristicamente virtuosas. Não é possível imputar a virtuosidade àqueles que não agem de fato. O herói que, ao invés de ir à luta, encontra-se dormindo, apenas possui a virtude em potência; aquele que vai à guerra e enfrenta os perigos como deve possui efetivamente tal virtude e pode ser, então, identificado como tal.

Assim sendo, a virtude moral possui a característica de ser um resultado decorrente do exercício, caracterizando-se como algo que o homem passa a aprender somente ao praticar. É em função disso que Aristóteles havia postulado que a virtude moral provém do hábito. Além disso, é acrescentado, como fora

mencionado anteriormente, que a virtude moral não se engendra nos homens de forma natural nem como sendo algo contrário à natureza, mas sim pelo fato de o homem ser naturalmente apto a recebê-la¹⁴. O hábito de agir de determinada maneira acarreta em um aperfeiçoamento individual. Sendo assim, para que um homem adquira a virtude moral faz-se necessário agir de determinada forma, pois é preciso exercitar as ações características de determinada virtude para que seja possível adquiri-la plenamente.

Tal consideração pode ser melhor compreendida partindo-se para exemplos práticos encontrados em meio ao cotidiano humano. Afirma-se que um arquiteto somente se torna arquiteto pela prática de construir, assim como um músico se torna músico pela prática de tocar determinado instrumento¹⁵. Conhecimentos que envolvem o âmbito prático não podem ficar limitados apenas ao âmbito teórico porque se tornariam incompletos.

À luz de tais exemplos práticos, Aristóteles passa a abordar o âmbito das virtudes, afirmando que um homem é capaz de adquirir a virtude da justiça (*dikaïosunê*) somente ao praticar atos justos; torna-se temperante justamente ao praticar atos temperantes; de modo análogo, torna-se corajoso ao praticar atos que possuem a característica de serem corajosos¹⁶. No entanto, não há como determinar a quantidade exata de vezes que um indivíduo deve praticar uma ação específica para que se possa identificar que ele adquiriu de fato uma disposição para agir como tal. Não é possível anunciar algo do tipo “repita a ação x por n vezes que se adquirirá a virtude y ”, pois não há garantia alguma que, depois de repetida n vezes determinada ação, tal indivíduo necessariamente e infalivelmente adquirirá a virtude correspondente.

Isso significa que determinado indivíduo pode ser identificado como virtuoso somente na medida em que ele se tornar habituado a agir de determinada maneira específica, isto é, de modo virtuoso. Ações identificadas como virtuosas engendradas de modo esporádico, e não conforme as circunstâncias demandam,

¹⁴ Cf. *EN* II 1 1103a 24-25.

¹⁵ Os exemplos encontrados na *EN* são dos construtores e dos citaristas, os quais somente tornam-se o que são pela prática de construir casas e tocar cítara, respectivamente (cf. *EN* II 1 1103a 34).

¹⁶ Cf. *EN* II 1 1103b 1-2.

demonstram que determinado indivíduo ainda não adquiriu o hábito de agir como tal. É senso comum que a sua ação é identificada como virtuosa, mas já é algo totalmente distinto imputar virtude moral para tal indivíduo. Considerando que ele ainda não adquiriu o hábito de agir tal qual o virtuoso, não é possível postular que ele detém a virtude moral.

Voltemos, por um momento, nossa atenção para o desenvolvimento das virtudes morais a fim de tentar elucidar como ocorre tal processo. O que por primeiro pode ser destacado é a necessidade de auxílio de alguém que já possui o conhecimento do que consiste agir virtuosamente, pois aquele que está no processo de aquisição das virtudes morais pode muito bem sequer saber como iniciar o processo de realização de ações caracteristicamente virtuosas. Tal processo é algo que exige um grande período de tempo, normalmente iniciado já nos anos iniciais da vida porque, na primeira fase da aquisição de uma virtude moral, as ações virtuosas decorrem da simples repetição das ações dos que já são identificados como virtuosos – o que, em outras palavras, se resume em simplesmente seguir orientações. Nessa fase de “imaturidade moral”, ainda não se entende o motivo de se agir de tal modo ser considerado o mais correto.

O descontentamento com a doutrina moral aristotélica decorre da falta de uma lista de caráter mais precisa de coisas a se fazer e/ou evitar. Mas essa falta é compreensível se atentarmos para a complexidade e indeterminabilidade do âmbito prático humano¹⁷.

O próximo passo do processo de aquisição das virtudes morais se caracteriza pela tomada gradativa de consciência da razão pela qual determinados atos são considerados moralmente corretos e outros incorretos. Façamos o uso de um exemplo com a esperança de tornar a explicitação mais clara: abordemos o caso da coragem (*andreia*). Na medida em que ações relacionadas com a coragem são repetidas, passa-se a perceber que diferentes situações demandam dosagens

¹⁷ Ciente desta complexidade intrínseca ao âmbito prático dos indivíduos, Aristóteles já no início da *EN* destaca que “devemos contentar-nos em indicar a verdade [em tais assuntos] aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza” (*EN* I 3 1094b 20-23).

distintas de coragem. Ocorre uma espécie de transformação interna nos indivíduos, tornando-os capaz de perceber as sutilezas de cada circunstância distinta.

Torna-se importante ressaltar que sem a prática reiterada de determinados tipos específicos de ações – ações caracteristicamente virtuosas – seria impossível ao homem alcançar a virtude moral plena, dado que o que é de suma importância para atingir tal resultado é justamente a prática de tais atos¹⁸. É perfeitamente possível afirmar que as virtudes resultam de um exercício constante em que os erros e as correções fazem parte do amadurecimento de caráter dos indivíduos. Retomando o exemplo do arquiteto, este não pode ficar limitado apenas ao seu escritório, realizando cálculos e desenhos, justamente porque ir a campo é justamente o que lhe proporciona a compreensão das diferenças circunstanciais, pois, de acordo com a região em que se planeja construir uma casa, é possível haver variações de solo, maior ou menor incidência de ventos fortes, tempestades, etc. Nesse caso, são essas peculiaridades que influenciam diretamente na definição do melhor modo de se construir uma casa porque, por exemplo, é necessário ter em vista que uma casa construída em áreas litorâneas terá de ter uma base e estrutura mais forte se comparada com áreas onde a incidência de ventos é menor.

Por tudo isso, torna-se claro que a virtude moral possui relação direta para com o hábito, uma vez que a ocorrência da virtude de maneira natural, mesmo que incitando certa simpatia por parte de Aristóteles, não pode ser considerada como virtude moral em sentido pleno. Desse modo, o cuidado em habituar os jovens a se comportar de determinada maneira desde muito cedo possui fundamental relevância para a formação de caráter de cada indivíduo, o que traz à tona o cuidado por parte daqueles que são responsáveis pelos jovens em cultivar bons exemplos a fim de que estes sejam repetidos posteriormente.

Acreditamos que um dos méritos da doutrina moral aristotélica decorre justamente em função do destaque que o hábito desempenha em relação ao modo de ser dos indivíduos. A fim de confirmar tal força, pense por um instante na

¹⁸ Assim sendo, percebe-se o quão relevante Aristóteles considera a ação para o gênero humano, dado que, conforme as observações de Natali (2004, p. 57), o âmbito prático dos homens possui singular importância “tanto como um elemento da formação do caráter dos indivíduos, como uma explicitação exterior de um caráter já completamente formado”.

dificuldade que geralmente se encontra para desfazer antigos hábitos alimentares que atualmente podem, por exemplo, estar prejudicando a qualidade de vida. É extremamente penoso mudar hábitos alimentares justamente por ser algo que gera prazer aos indivíduos. Apenas no Livro II da *EN* encontramos duas referências ao tal cuidado que se deve ter com a habituação e a educação dos jovens desde cedo¹⁹, tendo em vista que é mais fácil persuadir um jovem que ainda está desenvolvendo o seu caráter do que um indivíduo que já possui uma disposição de agir bem definida e, portanto, arraigada. O esforço individual desempenhado nesse segundo caso terá de ser muito maior, pois será preciso combater uma disposição adquirida e já bem fundamentada.

I. 2. 2 VIRTUDE MORAL E DISPOSIÇÃO DE CARÁTER

Como vimos, a virtude moral possui relação intrínseca com o hábito e diz respeito ao modo com que os homens agem. O subcapítulo precedente trouxe à tona, ainda que brevemente, uma concepção de fundamental importância para todo o desenvolvimento da teoria moral de Aristóteles: a noção de disposição de agir.

Mencionou-se, que para adquirir a virtude moral, torna-se necessária a prática reiterada de determinado tipo de ação. Isso significa que para se tornar corajoso, por exemplo, o indivíduo deve praticar atos corajosos. Mas isso é assim até um determinado momento, em que da aquisição de determinada virtude moral passa-se a uma disposição de agir de tal forma. Exemplos sobre isso podem ser encontrados na própria *EN*, segundo a afirmação de que “do abster-se dos prazeres, tornamo-nos temperantes; tornados temperantes, somos os mais capazes de abster-nos deles”²⁰. A partir disso, ter-se-ia a ideia de que, após um indivíduo ter adquirido uma virtude moral proveniente da prática reiterada de determinada ação, haveria nele uma disposição para agir de uma maneira e não mais de outra.

¹⁹ *EN* II 1 1103b 24-24 e *EN* II 2 1104b 11-12.

²⁰ *EN* II 2 1104a 33-35.

Tal consideração possui implicações claras na delicada questão entre a responsabilidade moral dos indivíduos e a concepção de que, em Aristóteles, haveria um determinismo no âmbito prático humano²¹. A dificuldade surge porque tais concepções são incompatíveis. Se as ações dos indivíduos são determinadas, não há porque louvá-las ou censurá-las, pois o que se tem é a ausência da noção de vontade livre²². Para que seja possível imputar responsabilidade moral ao gênero humano, é preciso que suas ações sejam voluntárias.

A liberdade de escolha pressupõe que ao indivíduo é possível tanto realizar determinada ação como não realizá-la, isto é, agir diferentemente da maneira com que agiu²³. Tal concepção traz à tona um termo grego utilizado por Aristóteles que possui singular relevância “no debate acerca da liberdade do querer e da responsabilidade moral”, a saber, o *to eph' hêmin* (aquilo que depende de nós)²⁴. A implicação direta que se tem a partir dessa noção é a distinção entre ações voluntárias e involuntárias. Tal distinção é importante tendo em vista o seguinte:

Como a virtude diz respeito a emoções e ações e como os atos voluntários são censurados e louvados, ao passo que os involuntários são objeto de perdão e por vezes também de piedade, é presumivelmente necessário aos estudiosos da virtude definir o voluntário e o involuntário, bem como é útil

²¹ É interessante destacar que há diferentes concepções acerca do termo determinismo. Citemos dois exemplos para ilustrar isso. Sorabji (1980b, p. 345) considera que tal termo se refere à tese de que tudo o que acontece tem sido desde sempre necessário ou inevitável, o que diz respeito não apenas a todos os acontecimentos, mas também a todos os seus aspectos. Já Natali (2002, p. 281) entende que “o determinismo está baseado no assim denominado princípio da causalidade, pelo qual tudo o que acontece possui uma causa, o que significa que a sequência causal é necessariamente infinita, pois nada pode ocorrer sem uma causa precedente”.

²² Ao discutir a relação entre o determinismo e a involuntariedade, Sorabji (1980b, p. 354) identifica que “se sempre tem sido necessário que uma pessoa aja como agiu, isto seria incompatível com uma parte importante do que pensamos acerca da conduta e da moralidade”. Um pouco mais adiante, ele questiona se ainda podemos ser responsáveis, isto é, dignos de elogio ou censura, se tudo for considerado necessário. A isso responde negativamente, “se a forma com que atuamos já tem sido necessária em todo o momento” (*Ibidem*, p. 355).

²³ O que está em jogo nessas considerações envolvendo o voluntário e o involuntário é precisamente a ideia identificada como abertura aos contrários: é possível ou não os indivíduos agirem diferentemente do modo que agiram diante das mesmas circunstâncias e dos mesmos estados mentais? Além disso, para satisfazer a condição de agir diferentemente basta simplesmente não agir ou, ao contrário, exige-se, de fato, a realização de outra ação?

²⁴ NATALI, 2004, p. 63. Natali explicita que é a partir de Aristóteles que o *to eph' hêmin* se torna um termo técnico na discussão da liberdade da vontade.

aos legisladores tanto para a distribuição de honorarias quanto para a aplicação de punições.²⁵

Nas linhas que seguem essa passagem, identifica-se que as ações involuntárias parecem ser aquelas que ocorrem por força. Em síntese, é possível caracterizar as ações forçadas como aquelas “cujo princípio é exterior ao agente, princípio para o qual o agente ou o paciente em nada contribui”²⁶.

Uma dificuldade surge quando a *EN* é confrontada com a *Ethica Eudemia* (*EE*) com o intuito de analisar as considerações sobre o voluntário e o involuntário que ambas explicitam. Apesar de haver livros comuns entre ambas (os livros IV, V e VI da *EE* são os mesmos livros V, VI e VII da *EM*), as concepções de voluntário e involuntário são abordadas de modos distintos.

Na *EE*, capítulo 9 do Livro II, Aristóteles elabora sua definição de atos voluntários da seguinte maneira:

Aqueles atos, então, que [alguém] faz não ignorando e devido a ele próprio, *dependendo dele mesmo* não fazê-los, são necessariamente voluntários e o voluntário é isso. Aqueles que [ele faz] ignorando e devido ao ignorar, [os faz] involuntariamente.²⁷

Nessa passagem, pode-se perceber que a ideia do *to eph' hêmin* (o que depende de nós) faz parte da definição do voluntário, e se caracteriza pela possibilidade do agente realizar ou não determinada ação sem estar na ignorância. No entanto, quando passamos à análise dos conceitos de voluntário e involuntário no contexto da *EN*, não mais encontramos a expressão *to eph' hêmin*. Nessa obra, o voluntário é definido como “aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as

²⁵ *EN* III 1 1109b 30-34.

²⁶ *EN* III 1 1110a 1. O exemplo oferecido para ilustrar tal situação é o do vento que arrasta os homens. Ainda nesse contexto, Aristóteles toma o cuidado de acrescentar as ações identificadas como mistas através do exemplo do navio que precisa lançar ao mar a carga para se salvar da tempestade: “ninguém lança, sem mais, a carga ao mar voluntariamente, mas, para salvação de si mesmo e dos restantes, todas as pessoas sensatas agem assim. Portanto, tais ações são, de um lado, mistas; de outro, assemelham-se às voluntárias, pois são escolhidas no momento em que são praticadas, e o fim da ação se dá conforme a ocasião” (*EN* III 1110a 9-11).

²⁷ *EE* II 9 1225b 8-10, grifo nosso.

circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”²⁸. Como é perceptível, essa definição acerca das ações voluntárias exige somente que o princípio da ação esteja no agente e que este conheça as circunstâncias específicas da ação.

O problema fica agravado em decorrência de haver passagens conflituantes no interior da própria *EN*. Enquanto, por exemplo, no capítulo 7 do Livro III, encontra-se um discurso em defesa da tese da abertura aos contrários, há o capítulo 1 do Livro V no qual aparece uma pequena passagem emblemática que justamente vai de encontro com essa tese da abertura aos contrários.

Em *EN* III 7, é explicitado que

Naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o *não* está em nosso poder, também está o *sim*, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus.²⁹

Ao analisar essa difícil passagem, parece que a intenção de Aristóteles é identificar que, ao agente, é possível tanto realizar determinada ação como deixar de engendrá-la. No entanto, então, recordamo-nos da consideração de que a prática reiterada de determinada ação acaba por resultar em uma certa disposição para agir conforme essa ação, minando, assim, a abertura aos contrários.

Isso pode ser observado claramente em *EN* V 1, onde Aristóteles afirma que de uma determinada disposição de caráter não é possível surgir resultados opostos, pois, “por exemplo, em razão da saúde não fazemos o que é contrário à saúde, mas

²⁸ *EN* III 3 1111a 23-24. A definição do voluntário reaparece mais adiante quando Aristóteles está a realizar um estudo acerca da justiça (*dikaíosunê*) (*EN* V 1135a 23-25): “Por voluntário entendo, como já disse antes, tudo aquilo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar (por exemplo, em quem bate, com que e com que fim); além disso, cada um desses atos não deve ser acidental nem forçado (se, por exemplo, A toma a mão de B e com ela bate em C, B não agiu voluntariamente, pois o ato não dependia dele).

²⁹ *EN* III 7 1113b 5-14.

só o que é saudável³⁰. A isso se convencionou denominar de tese da unidirecionalidade da disposição³¹, isto é, uma mesma disposição não gera efeitos contrários, pois, uma vez adquirida uma disposição de caráter, não haveria mais possibilidade de agir diferentemente de tal disposição³².

A essa altura, poder-se-ia questionar em que sentido é possível atribuir responsabilidade moral aos indivíduos ao se considerar a relevância da noção de disposição para o pensamento aristotélico. Uma interessante saída para tal embate fora elaborada por Alexandre de Afrodísia, ainda que este tenha acrescentado algumas alterações consideráveis na teoria original.

Para Alexandre de Afrodísia, a simples ocorrência contingente de certas coisas implicaria numa incompatibilidade para com a concepção de que todas as coisas ocorrem devido a uma necessidade estrita³³. De que maneira Alexandre articula seu pensamento para que a tese aristotélica não decorra num determinismo? Em síntese, o que ele almeja preservar é a ideia da abertura aos contrários, a qual, lembrando, é fundamental para a imputação moral.

Alexandre considera que é possível eliminar a concepção determinista em Aristóteles por meio de sua tese da transitividade da responsabilidade moral³⁴. Em linhas gerais, ele afirma que os homens podem ser moralmente responsabilizados por seus atos porque o processo de aquisição de determinada disposição moral foi

³⁰ ENV 1 1129a 13-17.

³¹ DONINI, 1989, p. 92-98.

³² O problema pode ser sintetizado da seguinte maneira: “para me considerar livre, tenho de poder agir diferentemente; ora, quando adquiro minhas disposições morais, tornando-me um agente moral maduro, elas já não estão abertas aos contrários; como posso então ainda ser livre, se já não posso agir diferentemente? E, se já não sou livre, em que sentido ainda seria responsável por minhas ações?” (ZINGANO, 2008, p. 27).

³³ A característica contingente de determinadas coisas abre espaço para a possibilidade ou não de ocorrência. Por exemplo, aquele que se encontra sentado pode levantar, aquele que está caminhando pode vir a ficar parado, quem está falando pode ficar quieto. Afirmar que todo e qualquer movimento – tanto os citados como outros, como virar a cabeça, esticar um dedo ou simplesmente levantar as pálpebras – ocorre por necessidade e não poderia ocorrer diferentemente não faz sentido algum (cf. *De Fato* IX 175.3-15).

³⁴ As considerações de Alexandre de Afrodísia sobre a ação e a influência do caráter são encontradas em *De Fato* XXVI-XXXII; a tese da transitividade moral encontra-se precisamente no capítulo XXVII, 197.5-6.

algo que dependeu, em última instância, deles próprios³⁵. A partir do momento em que há a afirmação de certa disposição, não haveria mais aquela ideia da abertura aos contrários. Assim sendo, é possível afirmar que Alexandre identifica uma espécie de determinismo psicológico entre ação e caráter. No entanto, mesmo assim os homens ainda são moralmente responsáveis pelo que se tornaram porque são responsáveis pela aquisição da disposição de seu caráter. Apesar de não ser mais possível agir diferentemente da disposição adquirida, antes dessa aquisição o indivíduo detinha a possibilidade de engendrar atos distintos.

Ao analisarmos essa ideia desenvolvida por Alexandre, identifica-se que existiriam dois momentos distintos na vida dos homens: um “estar-em-formação” – no qual o homem agiria livremente porque ainda estaria determinando, ou melhor, “definindo” a sua disposição –, e um segundo momento, em que ele já estaria maduro e com uma disposição para agir estipulada e bem definida. Assim sendo, a vida de todo e qualquer indivíduo se dividiria em dois: um antes e um depois da formação plena de seu caráter. Agir de modos distintos (o que engloba a tese da abertura aos contrários) seria possível somente no período jovem, pois a partir do momento em que alcançar a maturidade – com seu caráter já plenamente formado – não seria mais possível agir diferentemente da disposição moral adquirida.

As alterações que Alexandre impôs na tese original de Aristóteles no que diz respeito à disposição de agir de determinado modo pode, de certa forma, ser sintetizada numa “dramatização excessiva do papel das disposições”³⁶. A consideração aristotélica que se limitava apenas a alguns casos específicos passou a ter uma aplicação geral a partir da tentativa de eliminação, por parte de Alexandre, das leituras deterministas da *EN*. Enquanto Aristóteles limitava a tese da transitividade da responsabilidade moral apenas àqueles casos em que haveria uma

³⁵ Sorabji (1980a, p. 325), ao abordar o argumento acerca da voluntariedade das más ações em decorrência de nossos ideais, apresenta o dilema de Aristóteles: “ou bem adquirimos um caráter fixo por meio das ações que realizamos antes que o caráter esteja fixo, de modo que em algum sentido somos, assim, responsáveis pela forma que o nosso caráter acaba adquirindo (...), ou bem simplesmente nascemos com um certo caráter e ideais fixos de antemão”.

³⁶ ZINGANO, 2008, p. 98.

corrupção do uso da razão, Alexandre passou a aplicar essa tese a todos os casos que envolviam o âmbito prático humano.

A dificuldade proveniente desse modo especial de interpretar a doutrina aristotélica, isto é, a tese da transitividade da responsabilidade moral desenvolvida por Alexandre, sintetiza-se justamente na divisão da vida humana em dois períodos. Há uma fase fortemente marcada pela imaturidade e uma fase posterior em que o indivíduo já pode ser identificado como maduro. A ideia da abertura aos contrários só seria possível na primeira fase.

O problema consiste precisamente no fato de que, na primeira fase, os homens ainda não são plenamente dotados de razão e, além disso, sendo o mais problemático para a questão da responsabilidade moral, estão sob forte influência das orientações dos demais, bem como da educação e do tipo de treinamento que recebem³⁷.

Almeja-se acreditar na liberdade da vontade, porque a ideia de um determinismo psicológico é muito cara para os homens. No entanto, se nos detivéssemos de modo mais minucioso para o desenvolvimento dos indivíduos, seria possível identificar que muitas das ações realizadas no presente refletem o modo com que se foi educado no passado.

A maneira com que Alexandre concilia a problemática, de modo a conceber que é preciso algo de voluntário para que seja possível imputar responsabilidade moral aos indivíduos, reside na noção de escolha deliberada: as disposições morais provêm da prática reiterada das ações, sendo que tais ações, no início, foram

³⁷ Natali (2002, p. 274) escreve um artigo tentando eliminar o determinismo em Aristóteles. Para tanto, elabora uma reconstrução da argumentação de Furley, que possui uma concepção determinista. De acordo com o entendimento de Furley, o caráter humano caracteriza-se como algo que é determinado tanto pela sequência de eventos do mundo externo como pela história pessoal do agente. Dessa maneira, “é óbvio que, se as ações livres são apenas aquelas que não são engendradas por uma causa externa, e as ações dependentes de nosso desejo são engendradas pelo nosso caráter, mas o nosso caráter é engendrado pelas causas externas e pela educação, então nenhuma ação pode ser dita livre. Assim, a tentativa de Aristóteles em estabelecer a liberdade da vontade é generosa, mas falha: ao querer estabelecer indeterminismo, ele prova o determinismo”. O resultado que se obtém é o seguinte: “quando o agente era imaturo e dependia de modo significativo do que os outros diziam e da educação que recebia, então podia agir diferentemente; quando, porém, é um agente maduro, dono de suas próprias ações, então não pode mais agir diferentemente” (ZINGANO, 2011, p. 94).

realizadas por meio da deliberação. Contudo, deter-se nessa questão faria com que desviássemos demasiadamente de nosso propósito³⁸.

Entretanto, teria Aristóteles desenvolvido uma teoria determinista, ignorando a maneira com que os fatos realmente ocorrem na prática? Quando partimos para observações empíricas no mundo prático, nem sempre as coisas ocorrem da maneira com que se esperava, contrariando, assim, as concepções deterministas. Justo Aristóteles, que era considerado um filósofo que se destacava por observar acuradamente como as coisas ocorriam, teria desenvolvido um trabalho teórico totalmente alheio ao mundo sensível? Difícil de acreditar. Mas não foram poucos os estudiosos que identificaram um determinismo em Aristóteles³⁹.

Como, então, sair dessa dificuldade envolvendo a disposição moral? A essa altura, é possível anunciar que estamos mais propensos a concordar com a interpretação proposta por Zingano. O autor elucida que, de acordo com o que Aristóteles desenvolve ao longo de seus trabalhos, é possível chegar à concepção de que, além da precedência, há a prevalência das ações sobre a disposição.

A noção de precedência já se encontrava implícita quando fora precisado o modo como a virtude moral pode se engendrar nos homens. Retomando o raciocínio, a prática reiterada de certas ações é de singular importância para a aquisição da virtude moral. Assim sendo, a virtude moral é precedida pelas ações engendradas pelos indivíduos. A fim de elucidar esse ponto, Aristóteles oferece o já mencionado exemplo dos construtores de casas e dos citaristas, os quais somente se tornam o que são através da prática reiterada de ações específicas⁴⁰. O problema que decorre dessa consideração diz respeito à disposição, ou seja, ao praticar e

³⁸ Para maiores detalhes sobre as problemáticas e o modo com que Alexandre pensa eliminá-las, ver ZINGANO, M. "Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Alexandre de Afrodísia", *Journal of Ancient Philosophy*, vol. I, issue I, 2007, p. 1-16.

³⁹ "A questão de saber se Aristóteles era determinista ou não, ou, ainda, se ele pretendia ser antideterminista, mas, na verdade, decorreu no determinismo, é uma questão antiga e que ainda hoje está sendo discutida" (NATALI, 2002, p. 267). De acordo com este estudioso, as diferentes interpretações acerca dos escritos aristotélicos provêm das diferentes concepções dos termos determinismo e indeterminismo. Além disso, a maior fonte das leituras equivocadas de Aristóteles pode ser explicada em função de que, em sua grande maioria, há uma aplicação, nos escritos aristotélicos, do que se entende atualmente por causalidade, ignorando a verdadeira concepção de causa do Estagirita.

⁴⁰ Cf. *EN II 1 1103a 34-35*.

repetir determinado tipo de ação, os indivíduos desenvolveriam uma disposição para agir de tal maneira e não mais de outra⁴¹. É justamente a partir disso que alguns estudiosos entenderam que haveria um determinismo na teoria aristotélica da ação.

No entanto, além da precedência evidente das ações sobre a disposição que decorre do pensamento de Aristóteles, haveria também a concepção de prevalência das ações. Esta última é um tanto mais difícil de ser conferida ao se analisar como realmente ocorre o agir humano. Apesar disso, mesmo essa ressalva não acarreta em uma impossibilidade. De acordo com a concepção da prevalência das ações sobre a disposição, o que se obtém é que é possível, sim, apesar do hábito adquirido, engendrar ações distintas⁴². É em decorrência disso que se torna possível distinguir o âmbito dos animais do âmbito humano, pois, enquanto os animais, dadas as mesmas circunstâncias da ação, agirão de maneira semelhante, aos homens sempre é possível agir de modo distinto do que se era esperado.

Parece que uma determinada disposição, a qual é adquirida através do hábito de agir de determinada maneira, faz com que um indivíduo *tenda* a agir de um modo específico correspondente. Porém, isso não significa que o indivíduo irá necessariamente agir de determinado modo: devido ao fato de que a característica do que diz respeito ao gênero humano é a contingência, nada pode ser estritamente identificado como predeterminado⁴³.

⁴¹ Contra a tese da transitividade da responsabilidade moral, poder-se-ia objetar se determinado indivíduo poderia ou não ser considerado responsável pelo caráter adquirido caso ele ignorasse o fato de que o caráter provém da repetição de ações específicas. Em outras palavras, o sujeito em questão não perceberia que a prática reiterada de ações resultaria em uma disposição de agir correspondente. Contra tal objeção, Aristóteles afirma que quem ignora tal fato é indiscutivelmente insensível, já que isso é de fácil observação ao se observar os atletas, os quais passam a vida se exercitando a fim de alcançar a excelência em suas respectivas modalidades (cf. *EN* III 7 1114a 6-13).

⁴² Apesar disso, é importante ressaltar que isso é assim desde que não tenha ocorrido um “estiolamento da razão, seja momentaneamente, como no caso da embriaguez, seja definitivamente, por um hábito bestial adquirido: nestes casos, a transferência de responsabilidade dos atos que geraram a disposição aos que agora dela se seguem ainda assim garante a imputabilidade moral” (ZINGANO, 2008, p. 31).

⁴³ Considere o caso daqueles indivíduos que ingerem alimentos em demasia. Desde jovens eles tornaram-se habituados a ingerir grandes quantidades de alimento, o que acabou por resultar em um preocupante sobrepeso na fase adulta. No entanto, isso não implica que, por estarem habituados a agir assim, tais indivíduos sempre agirão de tal modo. Uma mudança de comportamento é árdua e requer inúmeros sacrifícios; porém, isso não implica que seja impossível uma reeducação alimentar a

Alguns hábitos, é fato, acompanham o gênero humano desde a mais tenra idade, fazendo com que cheguem quase a se assemelhar a uma espécie de segunda natureza⁴⁴. Ora, assim considerando a força dos hábitos, com certeza alterar disposições adquiridas é um processo lento e por vezes árduo. Mesmo assim, não é algo impossível de ser realizado. O próprio Aristóteles afirma que é “mais fácil mudar o hábito do que a natureza”⁴⁵. O caráter de um indivíduo torna-se, assim, um elemento importante para a maneira com a qual ele vai agir. No entanto, isso não implica que ele seja determinante, dado que não há uma cadeia causal unívoca, muito menos um movimento contínuo, que conectaria educação, formação do caráter e ação produzida pelo caráter⁴⁶.

De acordo com Zingano,

É recorrendo a esta segunda [a tese da prevalência] que Aristóteles desfaz o suposto paradoxo que a primeira [a tese da precedência] parecia gerar, o do homem moral maduro que já não pode agir diferentemente e, conseqüentemente, já não é responsável do que faz.⁴⁷

fim de adquirir um estilo de vida mais saudável. O indivíduo que sempre teve um comportamento exagerado no que diz respeito à alimentação enfrentará grandes dificuldades. Contudo, à medida que ele se habituar ao novo estilo de vida, tais dificuldades passam a diminuir gradativamente.

⁴⁴ É em função disso que é possível encontrar no final do primeiro capítulo do Livro I um destaque especial de Aristóteles a respeito do hábito, pois é afirmado que “habituar-se de um modo ou de outro logo desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância” (cf. *EN* I 1103b24-25). Isso remete ao cuidado que se deve ter para com a educação das crianças, pois, tornando-as habituadas a agir de determinada maneira, será mais fácil a elas engendrar a ação certa na fase adulta. E Aristóteles complementa: “é por isso que, como diz Platão, deve-se ser educado de certo modo já desde novo; para que se alegre e se aflija com o que se deve: esta é a educação correta” (*EN* II 2 1104b 12-13).

⁴⁵ *EN* VII 10 1152a 29-30. Esta passagem é imediatamente precedida pelas seguintes palavras: “os que são incontinentes por hábito são mais curáveis do que aqueles em que a incontinência é inata” (cf. *EN* VII 10 1152a 27-29). O que ocorre é que o hábito de agir de determinada maneira, cujo resultado é uma disposição, não possui equivalência com a natureza, dado que “o que é adquirido por força do hábito ainda é passível de mudança, pois o hábito não é uma natureza” (HOBUSS, 2010, p. 231).

⁴⁶ Cf. NATALI, 2002, p. 285. Em contrapartida, Long considera que Aristóteles fracassou na tentativa de desenvolver uma teoria libertarianista porque não foi capaz de perceber que existem causas que estão além de nós, tais como a hereditariedade, o ambiente, a educação, o treinamento, etc. Para mais detalhes, ver LONG, A. A., “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action” in *Problems of Stoicism*, London: Athlone Press, 1971, pp. 173-99.

⁴⁷ ZINGANO, 2008, p. 98.

Se somente fosse levada em conta a tese da precedência das ações sobre a disposição – o que acarretaria em uma impossibilidade de agir diferentemente da disposição adquirida –, não faria sentido louvar ou censurar as ações humanas. Aqueles que tentaram fazer com que Aristóteles escorregasse num determinismo equivocaram-se porque o leram munidos de concepções atuais de causalidade⁴⁸.

Aristóteles não estaria tão alheio à realidade a ponto de negar que a reforma moral é possível, pois já em seu tempo os indivíduos infratores eram conduzidos ao confinamento prisional com o intuito de corrigir sua disposição de agir. Analogamente, um adolescente que estuda em uma universidade muito bem conceituada não necessariamente se tornará um bom profissional no futuro. É útil afirmar que tanto o ambiente quanto a educação exercem certa influência sobre o modo de se comportar dos indivíduos. Contudo, isso não significa que tal influência implique em uma causa necessária no sentido forte do termo necessidade.

A explicação para as acusações de que Aristóteles seria determinista decorre de uma compreensão equivocada acerca da noção de disposição moral. Conforme explanado, a virtude moral é passível de ocorrer no gênero humano graças à prática reiterada de ações virtuosas e, na medida em que são realizadas ações de determinado tipo, surge uma disposição para agir de tal modo.

O equívoco daqueles que acusam a filosofia moral aristotélica de determinista está em entender essa disposição de agir como algo imutável. Pareceria que, para estes, a partir do momento em que um indivíduo adquire uma disposição, ele sempre agirá de acordo com ela. Porém, não é desse modo que Aristóteles finaliza sua *EN*. No último Livro de tal obra, encontra-se a consideração

⁴⁸ Natali (2002, p. 283) identifica o seguinte: “Enquanto frequentemente estamos satisfeitos com um único tipo de causalidade, para Aristóteles a determinação exata de um evento requer o reconhecimento de uma pluralidade de dependências causais, não redutíveis a um processo puramente mecânico”. Próximo de finalizar seu artigo, Natali considera que os escritos aristotélicos até podem resultar num aparente determinismo, porém isso será assim somente se a “posição de Aristóteles for considerada a partir de um ponto de vista de outra filosofia, tal como a filosofia Estoica ou a de Hume; isto será verdadeiro apenas se decidir-se alterar os termos da filosofia aristotélica para de outros sistemas, inevitavelmente desfigurando o seu significado” (*Idem*, p. 295).

de que mesmo o indivíduo maduro, o qual se supõe que já adquiriu certa disposição, deve continuar com as mesmas práticas e estar habituado a elas⁴⁹.

No que diz respeito à disposição de caráter dos indivíduos, não se pode negar que há uma espécie de necessidade, mas esta deve ser entendida como uma necessidade hipotética, isto é, mais branda. Esta necessidade hipotética é distinta da necessidade em sentido absoluto. Se identificarmos que algo ocorre de acordo com esse último sentido de necessidade, significa que isso sempre ocorrerá, como, por exemplo, a água que é levada ao fogo numa chaleira sempre e necessariamente aquecerá. Já no que envolve a necessidade hipotética, esta é uma necessidade que opera naquilo que ocorre no mais das vezes (*hôs epi to polu*). Podemos identificar que, no mais das vezes, *A* é *B*; mas isso não implica numa necessidade em sentido forte.

Se não é possível encontrar nenhuma passagem na *EN* que explicitamente mencione uma concepção ligada a certo libertarianismo, ou seja, uma tese que vai de encontro ao determinismo forte, isso já é diferente ao analisarmos uma passagem encontrada na *Política*. Em tal passagem, é afirmado que:

As pessoas fazem muitas coisas contrariamente aos seus hábitos e sua natureza por causa da razão, se elas são convencidas de que é melhor fazer de outro modo.⁵⁰

Essa passagem destaca a capacidade inerente aos indivíduos de agir de modo diferente ao que era esperado; é porque a espécie humana é dotada da faculdade racional que a ela é possível agir diferentemente da disposição adquirida. Tendo essa consideração em mente, a prevalência das ações sobre a disposição faz mais sentido. Entretanto, para que isso ocorra, torna-se essencial a figura do mestre, o qual, demonstrando que o indivíduo está realizando ações censuráveis, o persuade a mudar sua conduta. Para que seja possível alterar o caráter adquirido, é preciso que o sujeito entre em contato com exemplos louváveis a serem seguidos.

⁴⁹ Cf. *EN* X 9 1180a 1ss.

⁵⁰ *Política* VII 13 1332b 6-7.

Tudo isso implica na ideia de que as disposições não são fixas mesmo depois de adquiridas, além de haver a possibilidade de perdê-las. Assim, é preciso continuar agindo de determinada maneira para manter e cultivar o hábito de agir dessa maneira, e não considerar que, uma vez adquirida uma disposição de agir, não mais seria preciso se preocupar com isso. Aqueles que defendem o determinismo moral acreditam que a disposição adquirida é eterna, o que mais se assemelharia a uma marca definitiva na pele do que a um processo de aquisição que, depois de adquirido, ainda se deve manter um exercício de manutenção constante.

Resta ainda um último ponto ao qual gostaríamos de fazer menção. O ponto geral que abrangia esta seção dizia respeito à tentativa de refutar teses deterministas dos escritos aristotélicos. Já é bem difundida a ideia de que Aristóteles não se ateve muito ao problema que envolve determinismo e vontade livre pelo simples fato de que, em seu tempo, não havia nenhuma escola rival que defendia teses deterministas da ação⁵¹. Porém, ao se analisar o modo com que a *EN* é desenvolvida, tudo leva a supormos que há uma espécie de determinismo em um caso específico.

As considerações acerca da possibilidade de reforma e ruína moral não acarretam grandes problemas quando quem está em foco são os indivíduos em geral. Entretanto, isso não é análogo quando se analisa o indivíduo plenamente prudente, que parece inescapável a uma concepção determinista. Com exceção de apenas uma única passagem ao longo de toda a *EN*, na qual Aristóteles questiona se devemos ou não deixar de ser amigo do sujeito que deixou de ser bom⁵², não há nenhum outro indício de que o indivíduo plenamente prudente poderia agir de modo contrário ao seu caráter, isto é, não agir de modo virtuoso⁵³.

⁵¹ Frede (1982, p. 279) anuncia que Aristóteles “não tinha em suas mãos uma controvérsia de 500 anos acerca do determinismo e indeterminismo”. Quem teve que conciliar esta problemática, de fato, foi Alexandre, o qual teve que defender Aristóteles contra as críticas deterministas, especialmente da escola Estoica.

⁵² *EN* IX 3 1165b 13-14.

⁵³ No entanto, o mesmo não é possível de afirmar ao se considerar todo o *corpus* aristotélico. Há, por exemplo, uma passagem nos *Tópicos* (126a 34-38) em que, ainda que não denote peremptoriamente uma mudança de caráter, é indicada a possibilidade de se agir mal.

É difícil elaborar uma resposta convincente que tenha uma abrangência sobre o todo da *EN* e essa passagem específica. A saída que alguns estudiosos encontraram (Bodéüs, por exemplo, em sua tradução da *EN* para o francês⁵⁴) foi desconsiderar tal passagem, cujo significado parece denotar algo como uma recaída moral, ou seja, decai-se da virtude para o vício⁵⁵.

Na tentativa de afastar essas acusações deterministas dos escritos aristotélicos, Alexandre de Afrodísia considera que o prudente detém a possibilidade de agir diferentemente em apenas duas situações. Alexandre afirma no final do *De Fato XXIX*, que o prudente detém a capacidade de não realizar certas atividades que seriam esperadas ao possuir tal disposição. Ele complementa do seguinte modo:

Mesmo se é preeminente razoável que o prudente deve realizar as atividades que estão de acordo com a razão e a prudência, primeiramente [não é uma questão de] realizar definitivamente [ações] particulares de tal tipo [e outras não] e fazer isto até certo ponto, mas todas as coisas que surgem deste modo admitem certa liberalidade e uma leve diferença nesses assuntos não elimina o que estava proposto.⁵⁶

Acreditamos que a parte final dessa passagem, quando há a menção de que tais coisas aceitam certa liberalidade (*eleutheriotês*), almeja destacar os diferentes movimentos de uma ação específica. A possibilidade de o prudente agir diferentemente ficaria limitada apenas aos aspectos sem nenhuma relevância moral⁵⁷. O exemplo oferecido é do prudente que socorre uma pessoa que está desmaiando no corredor: o agir diferentemente se refere ao fato de ele sair pela

⁵⁴ BODÉÜS, 2004, p. 460.

⁵⁵ Gauthier-Jolif (2002, p. 723) afirmam que é “inconcebível aos olhos de Aristóteles, (...) que o virtuoso que é verdadeiramente virtuoso não se torna jamais um homem vil [mau]; não é uma similar desgraça de nosso amigo, que teria sido verdadeiramente virtuoso, que Aristóteles tem em mente aqui, mas um erro de nossa parte: nós crêmos virtuoso alguém que não possuía ainda a verdadeira virtude (...). É para evitar tais erros, o único obstáculo à permanência da amizade virtuosa, que Aristóteles insiste tanto sobre a duração da prova que deve preceder o estabelecimento de uma verdadeira amizade”. Bodéüs (2004, p. 460) destaca que o “bom” na passagem em que Aristóteles indaga se devemos ou não manter a amizade com um amigo que deixou de ser bom “não quer dizer, evidentemente, virtuoso no seu sentido pleno, pois a virtude adquirida não se transforma em vício”.

⁵⁶ *De Fato XXIX* 199.29-200.2.

⁵⁷ Cf. ZINGANO, 2007, p. 5.

esquerda ou pela direita da mesa em que ele se encontra; mas ele necessariamente socorrerá tal pessoa em decorrência de sua disposição virtuosa.

Outra situação em que o prudente poderia agir diferentemente, isto é, não realizar a ação que se esperava que ele realizasse, é quando ele assim o faz propositalmente. Alexandre, complementando o seu pensamento no final do *De Fato* XXIX, menciona que o prudente poderia agir diferentemente se fosse confrontado por um indivíduo que teria a capacidade de profetizar qual seria a sua ação. Diante de tal situação, o prudente agiria de modo distinto simplesmente para mostrar que detém liberdade para agir.

Talvez, para Alexandre, essas considerações tenham sido suficientes para satisfazer a tentativa de eliminar as concepções deterministas dos escritos de Aristóteles. Contudo, ao analisá-las atentamente, fica claro que elas não cumprem seu papel plenamente porque, de modo geral, o prudente ainda age necessariamente de acordo com a sua disposição. O problema fica todo centrado no modo com que seria possível ao prudente deixar de ser o que é. Se ele possui a consciência plena do que é bom para si mesmo e para os homens em geral, se ele possui uma disposição firme e, além disso, não possui sequer um resquício de fraqueza moral, torna-se difícil conseguir estipular algum motivo que o leve a algum tipo de ruína moral.

Tudo isso nos leva a crer que a reforma moral é factível, ou seja, os indivíduos detêm a possibilidade de deixar uma disposição viciosa rumo à virtuosa. Apesar disso, o movimento contrário não parece ser possível. Se o indivíduo é verdadeiramente prudente, então não há nada que o faça querer algo que não seja atos virtuosos; se ele desejar algo que vá de encontro à virtude moral, então ele não era plenamente prudente.

I. 2. 3 AS CONDIÇÕES DO ATO MORAL

A essa altura, é possível questionar quais seriam os quesitos fundamentais do ato moral, dado que é justamente isso que se percebe nas palavras iniciais do terceiro capítulo do segundo livro da *EN*, pois alguém poderia

(...) questionar em que sentido afirmamos que, para tornar-se justos, os agentes devem praticar ações justas e, para tornar-se temperantes, devem praticar ações temperantes, pois, se praticam ações justas e temperantes, são já justos e temperantes, assim como, se fizessem atos de gramática e música, já seriam gramáticos e músicos.⁵⁸

No entanto, o que subjaz essa contestação é uma confusão, por sinal muito comum, entre o âmbito prático (ao qual está envolvido a virtude) e o âmbito da produção (ao qual pertencem as diferentes artes). É um equívoco identificar as considerações que dizem respeito a cada um desses diferentes escopos. Tal confusão consiste, especificamente, em considerar apenas o resultado final como o que possui relevância⁵⁹.

O apelo a exemplos cotidianos contribui para uma melhor compreensão. Para que seja produzido um vaso de cerâmica é possível fazer uso de diversas técnicas, as quais podem ser consideradas rudimentares ou mais elaboradas. Ao passo que um indivíduo pode ter à disposição instrumentos de última geração, tornando o processo de produção do vaso muito eficiente e pouco árduo, outro indivíduo pode ser carente de qualquer tecnologia e produzi-lo unicamente de modo manual e rústico. O modo com que é produzido tal vaso não possui influência

⁵⁸ *EN* II 3 1105a 17-21.

⁵⁹ ZINGANO (2009b, p. 255) considera que “há uma diferença importante entre os fins práticos e os fins técnicos: os primeiros são atividades, enquanto os segundos são certos resultados exteriores a estas atividades. Esta observação reúne duas teses frequentes em Aristóteles: a bem conhecida distinção entre ações, que têm o fim em si mesmas, e produtos, cujos fins são exteriores ao sujeito que os realizam, e a não menos célebre tese que unicamente as primeiras são atividades, os segundos sendo movimentos em vista destas atividades (atividades sendo tidas como mudanças completas e os movimentos como incompletos ou parciais)”.

alguma para com o resultado final. Se o vaso produzido corresponde às características elementares da noção geral de todos os vasos – ser feito de barro ou cerâmica e ter o aspecto de vaso, não importando se for quadrado, retangular ou circular, muito grande, de tamanho médio ou pequeno –, o empreendimento foi um sucesso⁶⁰.

O mesmo não ocorre quando se parte para o âmbito das ações humanas. A esse respeito, o resultado final (o fim prático, isto é, determinada ação específica) possui relevância porque há fortes diferenças entre atos morais e atos não morais. É o modo com que determinada ação é realizada que faz toda diferença – o que nos remete, em síntese, à intenção do indivíduo.

Considere um indivíduo que auxilia uma idosa a atravessar uma avenida movimentada. Tal ação – auxiliar pessoas mais idosas no que quer que seja – é em si mesma digna de louvor e elogio. No entanto, no que diz respeito à virtude moral, isto não é tudo. Pode ocorrer que tal indivíduo aja como tal não em função da ação em si. Ao invés disso, ele poderia engendrar tal ação com vistas a uma possível gratificação em dinheiro por parte da idosa pelo seu ato; ou, ainda, o indivíduo auxiliaria a idosa pensando que tal ação resultaria em uma maior consideração de sua pessoa por parte daqueles que testemunharam a sua atitude. O que se almeja ressaltar aqui é que agir de acordo com esses dois últimos exemplos não implica em uma ação moral plena – mesmo que a ação em si seja considerada louvável –, pois o indivíduo não age em função da ação mesma, mas sim visando algo além⁶¹.

⁶⁰ Isso pode ser aplicado às artes em geral. Considere, por exemplo, o que ocorre no que diz respeito à escrita: quando se está aprendendo a escrever, primeiramente segue-se as orientações do professor; na medida em que se torna competente para escrever, procede-se de acordo com a própria arte gramatical, não mais sendo necessário o auxílio do professor (cf. GOTTLIEB, 1994, p. 281). A questão envolvida nesse ponto pode ser sintetizada da seguinte maneira: por que não é possível alguém tornar-se eticamente virtuoso ao seguir o conselho de algum outro indivíduo, ao passo que é plenamente aceitável que determinado indivíduo torne-se saudável simplesmente seguindo o conselho de um médico, sem ter de estudar a ciência médica em si?

⁶¹ URMSON (1980, p. 158) identifica, a partir disso, a existência de seis disposições morais: “No topo da lista, por ordem de mérito, há a excelência heroica. Em segundo lugar, vem a excelência comum. Por terceiro, *enkrateia* ou autocontrole, a disposição do indivíduo que, diferentemente dos dois anteriores, deseja agir mal, mas acaba agindo como os dois primeiros agiriam. Em quarto lugar, vem a *akrasia*, ou a falta de autocontrole, a disposição do indivíduo que deseja agir mal, tenta agir corretamente, mas não consegue. Em quinto, vem a maldade de caráter, a disposição do indivíduo

Quando Aristóteles ofereceu os exemplos dos construtores e dos tocadores de cítara – os quais se tornam o que são somente pela prática de construir e de tocar, respectivamente –, o que estava em foco era a maneira com que as virtudes engendravam-se no gênero humano. A partir desses exemplos, poder-se-ia pensar que a simples prática de determinada ação acarretaria imediatamente na aquisição da virtude moral correspondente. No entanto, é importante ressaltar que, para adquirir a virtude moral, não basta simplesmente realizar determinada ação de maneira qualquer. Pelo contrário, é justamente o modo com que a ação é engendrada que corrobora para a aquisição da virtude moral. Isso pode se tornar mais claro por meio de uma passagem da própria *EN*:

Ademais, é por meio das mesmas coisas que se engendra e se corrompe toda virtude, assim como a arte: com efeito, do praticar a cítara surgem tanto os bons como os maus citaristas. Os construtores e todos os demais artesãos analogamente: por construir bem, tornar-se-ão bons construtores; por construir mal, maus construtores. Se não fosse assim, ninguém precisaria do mestre, mas todos nasceriam bons ou maus. Assim também se passa com as virtudes: agindo nas transações entre os homens, tornam-se uns justos; outros, injustos; agindo nas situações de perigo e habituando-se a temer ou a ter confiança, tornam-se uns corajosos; outros, covardes. O mesmo ocorre no caso dos apetites, assim como no das iras, pois se tornam uns temperantes e tolerantes; outros, intemperantes e irascíveis, uns por persistirem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por persistirem de outro jeito.⁶²

Dessa forma, ao indivíduo que almeja ser virtuoso, não basta simplesmente engendrar determinada ação. O que possui singular relevância para o âmbito das virtudes é a maneira com que as ações são produzidas. Por exemplo, os atos somente serão justos e temperantes “quando são tais quais faria o justo ou o temperante: é justo e temperante não quem os realiza, mas quem os realiza também

que deseja agir de modo incorreto e assim o faz sem resistência, pensando que tal modo seria uma boa maneira de agir. E, finalmente, há a bestialidade, a disposição do indivíduo que, a partir de um defeito congênito ou de uma doença, tem de ser considerado como subumano e não um objeto adequado de avaliação moral normal”. Um pouco mais adiante, a autora acrescenta que Aristóteles não oferece nenhuma indicação de como a excelência heroica poderia ser distinguida da excelência ordinária como sendo uma disposição diferente. Ela finaliza apontando para o fato de que essa distinção não é de suma importância porque Aristóteles não faz um uso sério da noção de excelência heroica.

⁶² *EN* II 1 1103b 6-21.

*tal como os justos e temperantes os realizam*⁶³. Por meio dessa passagem, pode-se perceber que há uma diferença marcante entre simplesmente realizar uma ação e realizar determinada ação pela ação mesma, além de haver destaque para a relevância do “*pesar*” as razões⁶⁴.

A ideia aristotélica que está implícita aqui é que, ao agir tal qual o virtuoso age, é possível adquirir as virtudes. Num primeiro momento, o indivíduo ainda não possui a virtude em sentido pleno; contudo, na medida em que age, ele passa a perceber os motivos e os benefícios de agir de determinada maneira. Desse modo, a virtude moral não é resultado da simples realização de determinadas ações específicas, mas sim, e fundamentalmente, do modo com que tais ações são realizadas. É somente graças à prática reiterada de ações específicas que é possível aos homens adquirirem as virtudes morais. Agir tal qual o virtuoso implica em compreender o porquê de agir de determinado modo e não de outro.

Essa característica nos remete a outro detalhe importante do pensamento aristotélico. Mencionamos que simplesmente realizar uma ação, a qual em si mesma pode até ser considerada moralmente correta, não é o suficiente para identificar determinado indivíduo como moralmente virtuoso. Faz-se necessário algo a mais para isso. Aristóteles postula que, para atribuir o predicado tão desejado de moralidade, é preciso que o indivíduo se encontre em um determinado estado⁶⁵, o qual é, por sua vez, caracterizado por exigir três condições: (i) saber; (ii) escolher deliberadamente; (iii) agir de modo firme⁶⁶. Deparamo-nos com algumas dificuldades relacionadas com essas três condições que constituem o estado ideal para que o

⁶³ EN II 3 1105b 5-9, grifo nosso.

⁶⁴ ANGIONI (2009, p. 3) acrescenta que, assim sendo, “parece que a plena posse da virtude depende da conjunção de dois fatores: fazer as escolhas certas, pelas razões certas (ou seja, escolher o ato virtuoso devido a seu valor intrínseco), e *agir* de fato conforme a escolha certa”. Faz-se necessário que o indivíduo passe efetivamente à realização das ações para que haja a possibilidade de desenvolvimento das virtudes, tendo em vista que as virtudes estão relacionadas com as ações, isto é, com o âmbito prático humano.

⁶⁵ Cf. EN II 3 1105a 31.

⁶⁶ No que diz respeito ao âmbito prático, os atos engendrados pelos indivíduos “são praticados com justiça (*dikaiosunê*) ou com temperança (*sophrosinê*) não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável” (EN II 3 1105a 29-35).

indivíduo aja de modo virtuoso, pois elas podem ser consideradas características separadas ou corresponderem a uma mesma condição, a qual somente é aprofundada⁶⁷.

Sendo assim, é um equívoco aproximar as considerações do âmbito prático e as do âmbito da produção justamente porque, a respeito deste último, apenas o resultado final é o que possui relevância – o que interessa é obter o resultado final independentemente do método empregado para tal⁶⁸. Com relação ao âmbito prático, ao invés de simplesmente alcançar o resultado final em si (determinada ação específica), é o modo com que se realiza a ação que é de singular importância para que seja possível atribuir a um indivíduo a qualidade moral.

Vimos que aos indivíduos é possível adquirir a virtude graças à prática reiterada de ações caracteristicamente virtuosas, ou seja, a virtude ocorre a partir do momento em que determinado indivíduo torna-se habituado a agir de determinada maneira. Tal hábito resulta em uma disposição para agir como tal⁶⁹. É importante, neste momento, abordar um ponto que não teve o espaço apropriado para adentrar na discussão anteriormente, a saber, a relação existente entre os sentimentos de prazer e dor para com a virtude moral.

Aristóteles afirma que devemos

Tomar como indício das disposições o prazer ou dor que sobrevém às nossas obras: é temperante quem se abstém dos prazeres corporais e se alegra disso mesmo, ao passo que quem se apoqueta com isso é

⁶⁷ Para maiores detalhes ver ZINGANO, 2008, p. 112-114.

⁶⁸ Tome como exemplo o aprender a tocar determinado instrumento musical. Um indivíduo adquirirá a excelência de tocar violão quando ele se tornar capaz de tocar as notas musicais de tal modo que soem musicalmente. Não será possível afirmar que ele adquiriu tal excelência se ele simplesmente souber a posição dos dedos que constituem determinada nota musical. O modo com que o indivíduo adquiriu tal excelência em tocar violão não possui relevância – não importa se ele contratou um professor particular para lhe ensinar a tocar violão ou se ele aprendeu por si mesmo através da *internet* ou em decorrência de certa habilidade inata para reconhecer e reproduzir as notas musicais ouvindo músicas. Em suma, o que realmente importa é se tal indivíduo sabe reproduzir as notas musicais de modo harmônico. Isto não é análogo quando se passa para o âmbito das virtudes morais, pois o modo que se as adquire é que desempenha papel importante.

⁶⁹ As considerações envolvidas no que diz respeito à virtude moral e a disposição de caráter foram foco de análise em I. 2. 2.

intemperante; quem suporta as coisas temíveis e se alegra, ou pelo menos não se aflige, é corajoso, ao passo que quem se aflige é covarde.⁷⁰

Assim sendo, para que seja possível que a virtude moral se engendre no âmbito humano, não basta apenas que os indivíduos sejam capazes de realizar ações identificadas como corretas. Além disso, torna-se fundamental um sentimento de prazer ao engendrar tais ações corretas. Em um primeiro momento, o indivíduo que se encontra em um processo de aquisição de determinada virtude moral ainda não detém uma compreensão plena acerca das ações que ele realiza. É possível identificar que há uma espécie de mudança de perspectiva quando se sai deste estado “prematureo” da virtude para alcançar o pleno entendimento do que está envolvido nas ações morais⁷¹.

Aristóteles complementa tal consideração afirmando que a virtude moral está diretamente relacionada com o prazer e a dor. É em decorrência do sentimento de prazer que os indivíduos acabam engendrando ações caracteristicamente más e é em função do sentimento de dor que eles acabam se abstendo das ações identificadas como belas⁷².

I. 2. 4 A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE MORAL

O método de desenvolvimento aristotélico pode gerar certo descontentamento por parte de leitores mais apressados porque, ao invés de enunciar as definições para então explicitá-las, Aristóteles geralmente faz o caminho contrário. Ele possui um cuidado meticoloso de, num primeiro momento, desenvolver uma preparação do caminho a ser seguido para, então, estipular as definições.

⁷⁰ EN II 2 1104b 3-9.

⁷¹ IRWIN (1975, p. 576-577) elucida que “a educação moral exige uma difícil transição do prazer não refletido das ações virtuosas para o entendimento do sábio acerca das virtudes e de sua função para com a felicidade”.

⁷² Cf. EN II 2 1104b 9-10.

Assim sendo, é possível que um desânimo tome conta daqueles que esperavam encontrar logo nas primeiras linhas da *EN* uma definição de virtude moral.

É somente em *EN* II 6, após ter desenvolvido considerações de caráter elucidativo, que Aristóteles finalmente apresenta a definição de virtude moral. Desse modo, é-nos postulado que:

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, como a delimitaria o prudente.⁷³

Grande parte dessa definição já tinha sido objeto de análise nos capítulos precedentes. Contudo, há dois componentes importantes dessa definição de virtude moral nos quais Aristóteles ainda não se deteve para oferecer maiores elucidações: a noção de escolha deliberada – o que Aristóteles desenvolverá no Livro III –, bem como o conceito de prudência – o qual será foco de análise ao longo do Livro VI da *EN*.

A definição supracitada, portanto, pode ser desmembrada para que seus componentes possam ser analisados em separado a fim de uma melhor apreensão. Dessa maneira, para compreendermos a definição de virtude moral, torna-se necessário compreender o que Aristóteles entende por (i) escolha deliberada, (ii) mediedade; (iii) relativo a nós e (iv) prudência.

A noção de escolha deliberada já foi concebida como foco de análise na presente dissertação⁷⁴. Em síntese, a escolha deliberada pressupõe que os indivíduos sejam dotados de uma capacidade de escolher, o que se torna possível graças à razão. Deliberar implica em “pesar razões”. Exemplos são sempre bem-vindos. Imagine que determinado indivíduo está a ponderar sobre a melhor maneira de agir diante de uma circunstância específica: supõe-se que ele é capaz de raciocinar mais de uma alternativa de ação – pelo menos acerca de realizar x ou não realizar x. Ele, então, opta por uma das duas alternativas com base em princípios racionais. Se ocorrer de ele ser questionado sobre os motivos de ter agido como

⁷³ *EN* II 6 1106b 36 - 1107a 2.

⁷⁴ Ver I. 2. 2 Virtude moral e disposição de caráter.

agiu, ele é capaz de oferecer explicações em decorrência de seus procedimentos racionais. Assim sendo, a virtude moral pressupõe escolha deliberada porque ela se caracteriza como dependente de atos voluntários. Como vimos, a noção de voluntariedade é essencial para a atribuição de virtude moral aos indivíduos.

A questão da mediedade será abordada com mais detalhes quando analisarmos a relação existente entre esta e a virtude moral⁷⁵. Porém, é possível adiantar que, para que determinada ação seja considerada virtuosa, faz-se necessário que ela se caracterize como uma mediedade entre dois extremos, um dos quais ocorre por excesso e o outro por falta.

A questão do que Aristóteles entende por relativo a nós será tema de análise no item I. 2. 5. 1. Por meio dessa concepção, Aristóteles buscava postular que a mediedade diz respeito direta e essencialmente ao agente que engendra determinada ação, às circunstâncias envolvidas na ação, ao gênero humano em geral ou àquilo que o homem é? Analisar tal questão aqui seria um ato precipitado e, dessa forma, deixaremos para abordar a questão mais adiante.

Por último, é preciso elucidar o que diz respeito à prudência, tendo em vista que a razão detida pelo prudente é de fundamental relevância para o âmbito moral desenvolvido por Aristóteles. No entanto, dedicaremos um capítulo exclusivo para analisarmos de maneira detalhada o verdadeiro papel da prudência para Aristóteles, que dedica todo o Livro VI da *EN* para elucidar as considerações a respeito das virtudes intelectuais.

I. 2. 4. 1 O GÊNERO DA VIRTUDE MORAL

Após Aristóteles esclarecer quais são as condições fundamentais para que a moralidade seja atribuída a uma determinada ação e, além disso, ter proporcionado a definição de virtude moral, torna-se importante investigar acerca do gênero da virtude.

⁷⁵ Mais precisamente em I. 2. 5.

Como Aristóteles postula que são três os tipos de estados passíveis de se engendrarem na alma – emoções, capacidades ou disposições –, a virtude será um deles. Assim sendo, em *EN II 4*, é desenvolvida uma argumentação de caráter exclusivista, pela qual Aristóteles vai conjecturando acerca de qual das três opções caracterizaria a virtude.

A primeira alternativa que nos é oferecida é que as virtudes seriam emoções. O próprio Aristóteles oferece uma lista com exemplos do que ele entende por emoções: “apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor”⁷⁶. No entanto, tal possibilidade é logo descartada, porque faltaria algo às emoções que é de singular importância para a virtude moral: a noção já elucidada de escolha deliberada.

O que é característico das emoções é o fato de elas ocorrerem sem o consentimento dos homens, isto é, não há uma escolha deliberada em, por exemplo, sentir ou não ódio por determinada coisa. É simplesmente um sentimento que aflora nos indivíduos. A atribuição de virtude envolve o merecimento por parte dos indivíduos, o que implica na relação entre virtude e escolha, justamente a característica que falta ao se tratar das emoções⁷⁷. O fato de o homem ter emoções não o torna melhor nem pior do que ninguém e, por isso mesmo, não é em decorrência delas que os indivíduos são dignos de elogio ou censura.

Descartado a possibilidade das virtudes serem emoções, investiga-se a possibilidade de elas serem capacidades. Aristóteles entende por capacidades os estados em função dos quais se afirma que os homens são afetados pelas emoções⁷⁸, o que nos remete à capacidade que os homens têm de sentir as emoções. Tal capacidade, no gênero, humano deve ser compreendida como nada mais do que a capacidade, por exemplo, de se irar, de se magoar, de se encolerizar

⁷⁶ *EN II 4 1105b 21-23*.

⁷⁷ “Então, nem as virtudes nem os vícios são emoções, porque não nos dizemos virtuosos ou viciosos em função das emoções, mas nos dizemos em função das virtudes e dos vícios, e porque nem elogiamos nem censuramos em função das emoções (pois o homem que teme não é elogiado nem o que se encoleriza, tampouco é censurado o que se encoleriza sem outra qualificação, mas o que se encoleriza de certo modo), mas elogiamos ou censuramos em função das virtudes e dos vícios” (*EN II 4 1105b 30-31*).

⁷⁸ *EN II 4 1105b 24-25*.

etc. Assim sendo, as virtudes não podem ser capacidades porque ninguém é louvado ou censurado pelo simples fato de ser capaz de sentir as emoções; é fato que essas capacidades de se irar, de se magoar, etc. se dão nos homens por natureza, mas já se discutiu que os homens não se tornam bons ou maus por natureza.

Por fim, se “as virtudes não são nem emoções nem capacidades, resta que são disposições”⁷⁹. Quando se menciona o âmbito das disposições, Aristóteles entende, com isso, aqueles estados

(...) em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente, [portamo-nos] bem.⁸⁰

E isso também se aplica a todas as outras emoções que compõem a lista elaborada por Aristóteles. Em síntese, “Aristóteles estabelece como gênero da virtude a disposição”⁸¹. Um homem que se encoleriza com alguma coisa não é digno de louvor nem de censura, porque a virtude moral não está relacionada com a mera capacidade de sentir as emoções; o que o faz ser louvado ou censurado é o modo com que ele se encoleriza, pois o homem que se encoleriza *de um determinado modo específico* é digno de louvor. Portanto, em relação a qualquer uma das emoções citadas anteriormente, o homem é considerado, do ponto de vista moral, mau se as sentir de modo exagerado ou de modo demasiadamente fraco, e é considerado moralmente bom se as sentir de modo moderado.

Assim sendo, quando se diz que as virtudes nada mais são do que disposições de caráter, o que se pretende afirmar é que elas são as coisas em função das quais a nossa posição com referência às emoções é boa ou má. Os homens são louvados ou censurados no que diz respeito às suas virtudes ou vícios e não em relação às emoções. Ter um determinado sentimento de uma das emoções é natural no homem, ele não escolhe tê-las ou não. Mas isso não significa

⁷⁹ EN II 4 1106a 10-11.

⁸⁰ EN II 4 1105b 27-29.

⁸¹ ZINGANO, 2008, p. 122.

que essas emoções não estão relacionadas com escolhas, pois cabe ao homem ponderar de que modo ele agirá frente à determinada emoção, se é necessário um sentimento mais intenso ou mais ameno.

Não cabe ao homem decidir ter ou não as emoções não cabe ao homem decidir. Entretanto, o modo como as sentirá depende dele. É justamente nesse âmbito de escolha da intensidade das emoções que decorre o louvor ou a censura dos indivíduos.

I. 2. 4. 2 A DIFERENÇA ESPECÍFICA DA VIRTUDE MORAL

A questão da mediedade é um dos componentes essenciais para a definição de virtude moral e possui fundamental relevância para com o desenvolvimento pleno da teoria moral aristotélica.

Essa noção de mediedade deve ser compreendida de modo que, no que diz respeito ao âmbito das virtudes dos indivíduos, agir conforme tal é a maneira moralmente correta e, do contrário, agir de acordo com os extremos – os quais podem ocorrer tanto pelo excesso como pela falta – resulta em uma maneira viciosa de agir. A virtude moral é preservada pela mediedade e destruída tanto pelo excesso como pela falta. A diferença específica da virtude moral consiste precisamente no fato de ela ser uma mediedade relativa a nós (*meson pros hêmas*).

Porém, de que forma Aristóteles procede acerca da questão da mediedade? No que diz respeito a esse conceito, o que por primeiro surge em nosso pensamento é uma identificação com a mediedade em relação ao âmbito teórico. A matemática, com sua proporção aritmética, é o exemplo mais evidente: é possível identificar que o termo médio entre os números 1 e 5 é 3. De que modo isso é estipulado? Ora, não é preciso muita capacidade intelectual para perceber que o termo médio entre tais números é 3 porque é de fácil percepção que, tendo o termo médio em evidência, este tanto é precedido como seguido por uma mesma quantidade. Considerando que os números 1 e 5 são os extremos, Aristóteles afirma que o número 3 é

determinável porque possui como característica o estar igualmente separado de cada um dos extremos – o que é identificado como o meio termo da coisa. Em síntese, é o que se encontra exatamente no meio de dois extremos, tornando tal termo médio sempre o mesmo e válido de modo universal, dado que, de acordo com Aristóteles, o meio termo da coisa é “o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todos os casos”⁸².

No entanto, quando tal consideração é retirada do âmbito teórico e aplicada ao âmbito humano, o que se obtém não é o mesmo resultado. A tentativa de identificar a mediedade que diz respeito ao âmbito teórico com a mediedade acerca do âmbito prático dos indivíduos acaba por decorrer em erro. Isso ocorre porque se tem, de um lado, o meio termo da coisa e, de outro, o meio termo relativo a nós, o qual é melhor expresso por meio da noção de mediedade.

O que é preciso ser compreendido acerca disso é que se tem, por um lado, um termo médio de caráter quantitativo e, por outro lado, um termo médio que diz respeito a termos qualitativos. Enquanto o primeiro é determinável e detém validade universal, o segundo é carente justamente dessa possibilidade⁸³.

A essa altura é importante lembrar um ponto que fora abordado logo de início no presente capítulo, quando da apresentação geral acerca da virtude moral,

⁸² EN II 5 1106a 29-30.

⁸³ Torna-se relevante destacar que o termo grego *meson* (mediedade) possui duplo significado que pode passar despercebido quando traduzido. Em EN II 5, Aristóteles afirma que “em todo contínuo e divisível é possível tomar mais, menos e igual (*ison*)” (EN II 5 1106a 26), sendo que este último é identificado como sendo o termo médio – mediedade. Acontece que o termo médio pode ter tanto um caráter simplesmente descritivo quanto um caráter normativo, este último sim sendo importante para o âmbito da moral. Desse modo, “o centro da distinção entre os dois tipos de *meson* é o contraste entre a noção não-normativa e normativa. O ‘*meson* no objeto’, o *ison* em sentido de igualdade, é o termo médio, situado entre o que é mais do que a metade e o que é menos do que a metade. Isso é contrastado com aquele [*ison*] que se encontra entre o que é demasiado e o que é muito pouco, o qual é *ison* em sentido de correto ou apropriado, e *meson* em um sentido normativo ou avaliativo” (BROWN, 1997, p. 79). Outro ponto que Brown destaca diz respeito à má interpretação do exemplo aristotélico envolvendo o treinador, Mílon e o iniciante na luta. Para ele, muitos estudiosos se equivocaram ao identificar os dois atletas como caracterizando o agente moral individual. Brown considera que é o treinador, e não os dois atletas, que é comparado com o agente moral (*Idem*, p. 87), porque é o treinador que detém a habilidade de conseguir identificar o que é melhor para cada atleta, assim como é o prudente que é capaz de identificar qual é o modo mais adequado de agir conforme as circunstâncias que se apresentam. A tarefa que cabe aos dois atletas resume-se em simplesmente seguir as orientações do treinador.

precisamente no momento em que se mencionou que a virtude moral encontra-se em extrema dependência das circunstâncias. Em síntese, para que um ato possa ser considerado virtuoso, é preciso que todas as circunstâncias envolvidas na ação sejam levadas em consideração. É precisamente em função disso que a mediedade acerca do âmbito prático humano não pode ser algo pré-determinado e que tenha validade universal. Tal postulado aristotélico implica na impossibilidade de se enunciar preceitos universais, pois a realização de um ato moral sempre dependerá das circunstâncias que se apresentam ao agente no momento da ação. Por esse motivo, enquanto o meio termo da coisa é um determinado valor único e válido universalmente, a mediedade relativa a nós caracteriza-se como aquilo que não se encontra nem em excesso nem em falta para nós, a qual não é única nem a mesma para todos os casos⁸⁴.

Na tentativa de ilustrar como isso procede, Aristóteles aborda o caso da alimentação. Se fosse estipulado, por exemplo, que 1000 gramas de alimento é muito e 200 gramas é pouco para alguém ingerir na refeição principal, não é correto afirmar que todos os homens devam ingerir 600 gramas. O erro encontra-se em função da relevância circunstancial em que cada indivíduo se encontra: pode ser pouco alimento para um atleta de alto nível que gasta muita energia diariamente e pode ser muito para aquele indivíduo que não pratica exercício algum⁸⁵. Perceba a dificuldade de até mesmo estipular os extremos, pois o que se consideraria como muito ou pouco alimento depende da circunstância de cada um. Assim, isso é válido para tudo o que envolve as ações e emoções humanas, tendo em vista que é extremamente difícil estipular limites precisos a respeito disso. É difícil determinar, por exemplo, qual seria o limite mínimo e o limite máximo, bem como o termo médio para correr uma maratona, uma vez que tal constatação é algo que depende da constituição física, do nível e da habituação de cada atleta.

É a partir destas considerações envolvendo a variabilidade da mediedade que se obtém uma indeterminabilidade do âmbito prático humano e, como consequência, uma impossibilidade, em geral, de se enunciar preceitos universais.

⁸⁴ *EN II 5 1106a 30-31.*

⁸⁵ Cf. *EN II 5 1106b 1-5.*

Torna-se necessário que o indivíduo que se encontra prestes a agir seja capaz de determinar qual seria a mediedade mais adequada para a ação específica em que ele se encontra. A partir disso, obtém-se que a mediedade relativa aos homens não pode ser considerada algo determinado e único para todos. Pelo contrário, é uma mediedade que se caracteriza como variável de acordo com as circunstâncias que se apresentam ao indivíduo no momento da ação. Como consequência, torna-se necessário escolher qual a melhor maneira de agir dentre as várias possibilidades, isto é, é preciso deliberar sobre os meios para alcançar determinado fim.

Tomou-se o cuidado de acrescentar o “em geral” na questão da impossibilidade de preceitos morais universais porque há um ponto a ser destacado na doutrina da mediedade aristotélica, a partir da qual se poderia ficar propenso a acreditar que todas as ações engendradas pelos indivíduos devem ocorrer de acordo com a mediedade. Contudo, é-nos elucidado que nem todas as ações admitem mediedade. Imediatamente após oferecer a tão aguardada definição da virtude moral, Aristóteles dedica algumas linhas para elaborar uma consideração importante: “[n]em toda ação admite mediedade, tampouco toda emoção, pois algumas são denominadas em imediata conjunção com a vileza”⁸⁶.

Existem algumas ações em que o erro moral não consiste no excesso ou na falta. A simples realização de tais tipos de ações ou emoções já consiste em uma forma viciosa de agir. Isso ocorre tendo em vista que tais ações são vis em si mesmas “e não por serem vis seus excessos ou faltas”⁸⁷. Tais ações e emoções que possuem a característica de serem ruins em si mesmas são identificadas como interdições absolutas. Aristóteles identifica que o adultério, o roubo e o assassinato são exemplos de ações que são vis em si mesmas; já a malevolência, a impudícia e a inveja seriam exemplos de emoções consideradas vis por si mesmas.

Enquanto o modo de engendrar as demais ações e emoções encontrava-se dependente das circunstâncias, tais ações e emoções que constituem o escopo das interdições absolutas não devem ser efetivadas de maneira alguma. O simples agir conforme tais interdições absolutas já resulta em atos moralmente incorretos porque,

⁸⁶ EN II 6 1107a 9-10.

⁸⁷ EN II 6 1107a 13-14.

no que diz respeito à realização de tais ações, nunca haverá maneira de agir com correção, pois “não há jamais como acertar a seu respeito, mas sempre se erra”⁸⁸.

Para ilustrar tal consideração, Aristóteles oferece como exemplo o caso do adultério. Se fosse identificado que tal ação possuísse uma mediedade, o resultado obtido é que, dependendo da circunstância (a qual envolveria a mulher, o momento e o modo apropriados), o adultério seria digno de louvor. Contudo, considerar o adultério louvável é um absurdo, dado que não existe maneira de realizá-lo de modo correto.

O mesmo pode ser considerado a respeito dos extremos acerca das demais ações e emoções. Fora mencionado que o termo médio acerca das ações e emoções humanas é carente de um ponto definido entre os extremos – excesso e falta. Sem ponto específico, resta que há uma espécie de “intervalo” entre tais excessos, no qual o termo médio é passível de variação em função das circunstâncias. O que deve ser observado é que tal termo médio jamais se identificará com um dos extremos porque esses são justamente os limites das ações e emoções. Assim sendo, os extremos, tanto pelo excesso como pela falta, também são identificados como interdições absolutas, pois agir conforme eles acaba por caracterizar uma maneira viciosa de se agir.

Um possível problema que pode surgir a partir dessa consideração envolve a dificuldade de se identificar o momento preciso em que determinado indivíduo estaria agindo de acordo com um desses limites. O que os indivíduos devem almejar é identificar o termo médio no que diz respeito às ações e emoções; mas ocorre que, dependendo da circunstância, tal termo médio encontra-se ora mais próximo do excesso, ora mais próximo da falta. Estipular qual seria o limite de aproximação do termo médio em relação aos extremos é singularmente difícil.

Aristóteles postula que a coragem (*andreia*) é o termo médio entre a temeridade – não temer nada, mas sim enfrentar tudo – e a covardia – temer e fugir de todas as coisas e nada suportar⁸⁹. Mas, então, qual seria o limite preciso para que alguém deixe de ser corajoso e passe a ser temerário; quantas coisas e

⁸⁸ EN II 1107b 15.

⁸⁹ Cf. EN II 2 1104a 17-21.

situações tal indivíduo deve enfrentar para ser considerado corajoso e não temerário? A linha divisória aqui é muito tênue. Assim como ocorre com a coragem e com todas as demais virtudes, não é tarefa simples estipular o modo com que se deve agir, quem a ação ou a emoção deve envolver, quais os motivos relevantes e por quanto tempo o indivíduo deve engendrar determinada ação⁹⁰.

Tais enunciados morais que detêm validade universal são predominantemente negativos, pois sempre envolvem considerações relacionadas com imperativos do tipo “não cometa assassinato” ou “não cometa adultério”. Enunciados morais válidos universalmente não são possíveis no que diz respeito à virtuosidade, porque as características, preferências e circunstâncias envolvendo os indivíduos são variáveis. Enquanto alguns, por exemplo, não encontram muitas dificuldades para agir de modo virtuoso, outros já necessitam empenhar um esforço dantesco.

Considere, por exemplo, o caso da mentira. Por mais estranho que possa parecer, não há como determinar que um preceito do tipo “mentir é algo ruim” detenha validade universal. De acordo com tal preceito, a nenhum indivíduo seria permitido, em hipótese alguma, mentir. Contudo, isso não seria possível porque a maneira moralmente correta de se agir depende das circunstâncias, as quais podem exigir que se minta. Não se deve entender com isso que o intuito de Aristóteles seja estipular que o homem deve mentir; ao contrário, em circunstâncias normais, é fundamental para um bom relacionamento com os demais indivíduos que se evite mentir. Porém, considere, por exemplo, determinada circunstância hipotética em que há um desentendimento banal entre dois vizinhos, no qual um deles, em decorrência de estar tomado pela ira ou alcoolizado, está totalmente fora de si e almeja tirar a vida do outro; o vizinho em perigo solicita, então, ajuda a outro vizinho para se esconder. Este último, quando o vizinho descontrolado bater à sua porta, deve dizer a verdade ou deve mentir? Nesse caso específico e de acordo com essas circunstâncias, a maneira moralmente correta de se agir seria mentir porque falar a verdade resultaria na morte de um inocente.

⁹⁰ Cf. *EN II 9 1109b 14-16*.

I. 2. 5 VIRTUDE MORAL E MEDIEDADE

A partir do momento em que se considera essencial a capacidade de escolha dos indivíduos acerca das várias possibilidades, identifica-se uma conexão entre a virtude moral e a deliberação na teoria moral de Aristóteles. Em outras palavras, isso significa que os indivíduos são comumente louvados ou censurados devido aos seus atos porque se acredita que eles realizaram uma deliberação prévia para, então, agir⁹¹.

Todavia, é fato que nem todas as ações humanas decorrem de deliberação prévia. Há casos específicos em que simplesmente não se faz necessário todo um processo de deliberação porque nem todos os casos geram dúvidas acerca de como agir. Portanto, “deliberar diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão”⁹². Assim sendo, naqueles casos que se caracterizam como óbvios, nos quais está claro o que o fim de determinado indivíduo exige e que não acarreta maiores dificuldades em realizar, não é preciso efetivar todo um processo explícito para descobrir o que se deve fazer⁹³. A deliberação tem espaço somente onde predomina a dúvida.

O deliberar remete, em síntese, ao pesar razões, isto é, há uma vasta possibilidade de ações e o indivíduo escolhe uma maneira ao invés das demais, o que, por sua vez, remete à ideia de voluntariedade do indivíduo para agir. Ao escolher, supõe-se que ele deliberou e chegou ao consenso de que a maneira escolhida é a mais conveniente à circunstância da ação. Portanto, é possível anunciar que, de acordo com o pensamento de Aristóteles, a característica da

⁹¹ Natali (2002, p. 287) afirma que “a posição aristotélica pode ser mal interpretada, e frequentemente tem sido, como se Aristóteles tivesse dito que apenas o resultado de uma escolha real é uma ação humana, de modo que não há ação humana a menos que haja, de fato, escolha, e vice-versa. É óbvio, ao contrário, e o próprio Aristóteles reconhece que, em muitos casos, os homens agem em sentido pleno sem terem deliberado e escolhido”.

⁹² *EN III 5 1112b 8-9.*

⁹³ Cf. MEYER, 2008, p. 70.

virtude é agir conforme a mediedade e evitar os extremos das ações, os quais ocorrem tanto pelo excesso como pela falta e resultam na maneira moralmente incorreta de agir.

À primeira vista isso não acarretaria maiores problemas. No entanto, a dificuldade surge justamente quando é-nos elucidado que tal mediedade não está localizada em uma posição específica, mas sim que é variável em função das circunstâncias.

Imagine que dispomos de uma régua capaz de medir a intensidade das ações engendradas e emoções sentidas pelo homem. Em cada uma das pontas dessa régua hipotética teríamos os extremos: de um lado, o extremo mínimo e, do outro lado, o extremo máximo. Ao passo que o primeiro caracterizaria a falta, o segundo identificaria o excesso. Diferentemente do termo médio aritmético, o qual é precisamente determinável e único, a mediedade relacionada com as ações e emoções humanas é variável. O que ocorre é que há uma espécie de intervalo entre os dois extremos no qual é possível que a mediedade se encontre. Não há um ponto específico para cada virtude; o máximo que é explicitado por Aristóteles é, por exemplo, que a coragem (*andreia*) consiste em uma mediedade entre a covardia, de um lado, e a temeridade, de outro⁹⁴. O que faz com que tal mediedade esteja mais próxima do extremo mínimo ou do extremo máximo são justamente as circunstâncias com as quais o indivíduo se depara no momento da ação. Considerando a relevância das circunstâncias para com a ação, não se teria o estranho resultado de que diferentes indivíduos caracterizariam “régua” distintas? E, ainda, como seria possível afirmar que dois indivíduos, apesar de diferentes ações realizadas, são identificados como sendo ambos corajosos?

Elaborar tais questionamentos implica, em outras palavras, atribuir um certo tipo de relativismo à doutrina da virtude moral aristotélica, o que é um equívoco. Para elucidar isso, torna-se necessário destacar duas características de fundamental importância para a possibilidade de se realizar uma ação correta, isto é, virtuosa: agir conforme a reta razão e ter como fim o bem.

⁹⁴ EN II 2 1104a 19-20.

Assim, aquele que permanece firme e teme as coisas que deve, por um fim correto, da maneira que convém e no momento oportuno, ou que se mostra confiante sob as mesmas condições, é um homem corajoso, pois as ações e emoções do corajoso estão de acordo com o que é meritório e segue o que a razão prescreve. O fim de toda atividade é o que está conforme com as disposições de caráter das quais ele procede, e para o corajoso a coragem é nobre. Tal será, pois, também o fim que persegue o corajoso, já que uma coisa sempre se define por seu fim; é, por conseguinte, porque isto é nobre que o corajoso enfrenta os perigos e age conforme a coragem.⁹⁵

Quando passa a investigar acerca das ações, isto é, ao modo com que devemos praticá-las, Aristóteles faz uma importante ressalva ao anunciar a essencialidade de se aceitar que a ação deve ocorrer de acordo com a reta razão. Porém, ele somente elucidará o que está envolvido em tal razão no Livro VI da mesma *EN*⁹⁶. E o que dizer a respeito de se ter como objetivo – ou, se preferir, como fim – das ações humanas o bem? Ora, isso fica claro quando relembramos que Aristóteles identifica o bem agir com a felicidade⁹⁷.

Poder-se-ia objetar que identificar a virtude como sendo uma mediedade entre dois extremos seria algo muito abstrato, algo que em geral acabaria por não dizer nada. Porém, devemos concordar que, por mais abstrata que seja tal mediedade, sempre são identificados dois extremos – um por falta e o outro por excesso –, os quais servem para estipular os limites da ação⁹⁸.

⁹⁵ *EN* III 7 1115b 17-24. Hobuss (2006, p. 162) complementa anunciando que o “homem corajoso, no seu sentido pleno, vai se caracterizar, então, por ser capaz de enfrentar tudo aquilo que provoca verdadeiramente temor, e o faz por uma singela razão, qual seja, o fim a que se propõe é um fim nobre e ele, em função de sua disposição de caráter, não poderia, de modo algum, fugir do que lhe pode afligir, mesmo que seja a morte, ou o que leve a ela, pois confronta o sofrimento e a dor. O fim da virtude é o que é nobre e quem se furta a isto, chafurda no lamaçal metafórico da vergonha”.

⁹⁶ Cf. *EN* II 2 1103b 31.

⁹⁷ Cf. *EN* I 4 1095a 19-20.

⁹⁸ Pelo menos é desse modo que Pakaluk compreende. Ele considera que não seria um conselho de todo inútil anunciar para alguém que deseja perder peso que é fundamental controlar a quantidade de alimento a ser ingerido e praticar exercícios físicos regularmente – observe que tal conselho não diz muita coisa, pois não especifica qual seria a quantidade ideal de alimento, bem como a intensidade ideal dos exercícios. Por mais abstrato que isso seja, Pakaluk (2005, p. 100-101) complementa afirmando que “as observações de Aristóteles são indicadas e têm considerável força se as entendermos como direcionadas contra a concepção platônica de virtude. De acordo com essa concepção, haveria apenas uma condição contrária a cada virtude porque virtude é conhecimento, e conhecimento é contrário a apenas uma coisa, ignorância. Além disso, essa ignorância seria inconstante e casual, assim como alguém inexperiente em geometria normalmente possui algum

Desse modo, Aristóteles entende que a característica da virtude é justamente ser capaz de encontrar a mediedade que diz respeito ao modo com que os indivíduos devem agir e sentir as emoções – dado que é possível, acerca das ações e emoções, ter excesso, falta e mediedade⁹⁹. Considerando isso, podemos identificar que a maneira viciosa de se agir consiste em agir conforme os extremos (tanto pelo excesso como pela falta); já a maneira moralmente correta de agir é de acordo com a mediedade¹⁰⁰, a qual é carente de uma determinação fixa entre os dois extremos.

I. 2. 5. 1 O MEIO RELATIVO A NÓS

Ao tentar elucidar a questão envolvendo a mediedade, postulou-se que havia uma diferença entre o *meio termo da coisa* (*meson kat' auto to pragma*) e o *meio termo relativo a nós* (*meson pros hêmas*). Para determinar o primeiro, não encontramos maiores dificuldades. Porém, a facilidade cessa assim que passamos para o âmbito dos indivíduos. Identifiquemos a passagem em que tal distinção é apresentada:

Em todo contínuo e divisível é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme a própria coisa ou relativo a nós; o igual é um meio entre excesso e falta. Entendo por *meio termo da coisa* o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todos; por *meio*

conhecimento superficial confuso da geometria. A observação de Aristóteles, ao contrário, visa estabelecer que para qualquer virtude moral existe duas condições que eram contrárias a ela e que estas [condições] são estabelecidas e determinadas”. O trabalho desenvolvido por Aristóteles de identificar dois vícios – isto é, duas maneiras incorretas de se agir – para cada ação correta, a qual ocorre em função do termo médio, é entendido por Pakaluk como inovador se comparado ao modo com que se concebia a virtude anteriormente.

⁹⁹ Cf. EN II 2 1104a 10ss.

¹⁰⁰ Cf. EN II 5 1106b 34-35.

termo relativo a nós, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo para todos os casos.¹⁰¹

É possível identificar uma dificuldade porque não é ponto pacífico o que se deve entender por este *meio termo relativo a nós* (mediedade) entre os estudiosos de Aristóteles. Uma rápida elaboração das possíveis respostas conteria três alternativas: esse relativo a nós (*pros hêmas*) do qual Aristóteles faz uso está relacionado ou (i) com as divergências de caráter, ou (ii) com a referência às divergências individuais, ou (iii) com as diferenças circunstanciais¹⁰².

A partir da leitura de algumas passagens da *EN*, é possível identificar que a mediedade relativa a nós está relacionada com as circunstâncias. Considere, por exemplo, o início do segundo capítulo do Livro II, em que Aristóteles destaca que a característica do discurso acerca das questões práticas é possível somente de modo geral, porque “o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo”¹⁰³. Porém, interessa-nos, sobremaneira, exatamente o que vem a seguir:

O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, *mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento*, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar.¹⁰⁴

A ideia que transparece com essa passagem é que o modo de agir torna-se variável de acordo com as circunstâncias que se apresentam no momento da ação¹⁰⁵. Apesar disso, a questão do que estaria envolvido em tais circunstâncias

¹⁰¹ *EN* II 5 1106a 26-32.

¹⁰² Em um artigo intitulado “The mean relative to us”, Stephen Leighton inicia a sua argumentação identificando a existência de duas estratégias distintas: uma tenta resolver essa problemática acerca do que o *nós* do “relativo a nós” estaria significando a partir das considerações envolvendo relatividades circunstanciais (*circumstance relativity*), ao passo que a outra – defendida por ele – acredita que este *nós* da expressão aristotélica torna-se inteligível analisando o que ele denomina de relatividade de caráter (*character relativity*), isto é, quem nós somos.

¹⁰³ *EN* II 2 1104a 3.

¹⁰⁴ *EN* II 2 1104a 5-8, grifo nosso.

¹⁰⁵ Ursom (1988, p. 35) considera que Aristóteles, ao anunciar que a mediedade é relativa a nós, almeja significar que ele não tem em mente uma noção matemática, isto é, algo semelhante à

ainda permanece em aberto, considerando que nada de mais preciso foi estabelecido até o momento¹⁰⁶.

A partir da análise dos escritos aristotélicos da *EN*, acreditamos que tais circunstâncias não dizem respeito somente ao que está envolvido na ação em si, mas envolve também as circunstâncias pertencentes propriamente ao indivíduo que se encontra envolvido na ação. Passemos a abordar um exemplo a fim de tentar clarificar melhor essa questão, pois até mesmo Aristóteles postula que é necessário recorrer aos testemunhos visíveis, como é o caso da saúde e do vigor, em favor daqueles casos que não são facilmente observáveis¹⁰⁷.

Já fora mencionado anteriormente, quando da elucidação da mediedade, o exemplo da ingestão de alimentos. Na *EN*, é anunciado que a alimentação diária de Mílon – famoso lutador peso-pesado grego antigo – não é a mesma se comparada com indivíduos que se encontram em um estado de iniciação. Qual o motivo de isso ocorrer dessa maneira? Ora, há aqui uma zona de indefinição devido ao fato de que as necessidades individuais variam de um indivíduo para outro. Mílon, já habituado ao forte treinamento diário e, portanto, com um maior gasto energético, necessita de uma quantidade muito maior de alimento se comparado ao iniciante.

mediedade aritmética. Ao invés disso, a mediedade que é relativa a nós diz respeito a todas as circunstâncias nas quais uma escolha de ação tem de ser feita.

¹⁰⁶ Leighton considera que o meio termo relativo a nós não seria, de certa forma, completo se levasse em consideração apenas as circunstâncias nas quais as escolhas são feitas, as emoções são sentidas e as ações são realizadas. De acordo com essa interpretação, a disposição de caráter de cada indivíduo desempenharia influência direta para com o modo de escolher e agir, o que o faz acreditar que a nossa identidade moral está intrinsecamente relacionada com quem nós somos. Em síntese, tal ideia traz à tona a relatividade de caráter e seria, de acordo com ele, mais útil à elucidação do que Aristóteles estaria querendo significar com o *nós* na expressão “relativo a nós”, porque essa relatividade de caráter incluiria uma referência mais geral do que a relatividade circunstancial. O problema proveniente dessa concepção diz respeito à relatividade do que seria considerada uma ação virtuosa com base nas diferenças individuais, já que isso possibilitaria mediedades distintas entre diferentes indivíduos. Uma concepção distinta pode ser conferida com Lesley Brown, a qual desenvolve um artigo – “What is ‘the mean relative to us’ in Aristotle’s Ethics?” – refutando as ideias de Leighton. Assim, conforme Brown, a expressão acerca do relativo a nós não deve estar direcionada aos indivíduos, mas sim aos seres humanos, isto é, deve estar relacionada à natureza, às necessidades e aos objetivos humanos. De acordo com tal passagem, o *nós* da expressão “relativo a nós” passaria a ter um significado mais consistente quando compreendido como relativo aos seres humanos.

¹⁰⁷ Cf. *EN* II 2 1104a 12.

Algo semelhante pode ser dito acerca dos exercícios: o tipo de exercício pode até ser o mesmo para ambos os lutadores, porém o que os diferencia é a intensidade dos mesmos. Isso também ocorre na academia: há diversas pessoas realizando os mesmos exercícios; no entanto, dependendo de seus propósitos – aquisição de massa muscular, emagrecimento, condicionamento físico, ou, ainda, todos esses – a intensidade prescrita pode variar.

Além disso, há de se considerar o metabolismo que é peculiar a cada indivíduo. Enquanto existem determinados indivíduos que emagrecem com extrema facilidade, existe outra porção de indivíduos que, mesmo seguindo dietas rigorosas aliadas a exercícios físicos, enfrentam dificuldades para perder peso. O mesmo vale para o ganho de massa muscular. Consultar um profissional da nutrição sempre é indicado em tais casos, pois ele levará em consideração todos esses aspectos – qual o objetivo geral, qual a característica metabólica, a idade, o histórico familiar de doenças hereditárias, etc. – para a elaboração de uma dieta que melhor corresponda aos propósitos do iniciante.

De maneira geral, pode-se considerar que o *relativo a nós* implica na consideração tanto das características do agente como das situações em que ele se encontra¹⁰⁸. Diferentes circunstâncias implicam em distintos modos de se comportar. Por exemplo, casamentos requerem atitudes distintas das que se deve ter se comparados com funerais. É comum não tolerarmos atitudes grosserias ou ofensivas de qualquer pessoa, seja essa íntima ou desconhecida; no entanto, há uma tendência para desconsiderar ofensas ou insultos de pessoas que enfrentam grandes dificuldades ou perdas familiares. Menosprezam-se tais ofensas e insultos porque se acredita que tal pessoa agiu como tal não em função de sua vontade própria, mas porque perdeu o controle em função de tais problemas.

Passemos aos exemplos um tanto mais complexos. A coragem (*andreia*) é uma mediedade entre a temeridade e a covardia. É possível identificar que a coragem para realizar um discurso é diferente da coragem necessária para ir à

¹⁰⁸ Meyer (2008, p. 67) considera que o estado do agente é apenas um dentre os muitos fatos particulares que são relevantes para saber se determinada ação ‘atingiu a mediedade’ ou não. Ela acrescenta que outros fatores incluiriam, não estando limitados, os fatos sobre outras pessoas e as circunstâncias nas quais alguém age.

guerra. Contudo, é possível que em ambos os casos se encontre a mediedade. Perceba que, apesar de ser possível identificar “dosagens” distintas de coragem, ambas são identificadas como virtudes em função das distintas situações que o indivíduo tem de enfrentar. Enquanto no caso da guerra a mediedade se encontra mais próxima do extremo por excesso – temeridade –, no caso do discurso pode ocorrer que a mediedade esteja, se não mais próxima do extremo pela falta – covardia –, pelo menos mais distante do excesso.

Tal consideração poderia incitar dúvidas acerca do agir de modo virtuoso; todavia, o que se almeja destacar aqui é o fato de diferentes circunstâncias exigirem modos distintos de comportamento. Assim sendo, “a realização da ação correta, nas circunstâncias dadas, caracteriza a virtude, não havendo diferenças no seu interior, mas modos corretos, virtuosos de agir diante das particularidades enfrentadas”¹⁰⁹.

Isso poderia nos levar a pensar que, para cada indivíduo, haveria uma concepção de virtude distinta da dos demais indivíduos. Entretanto, é um equívoco tentar aproximar Aristóteles de um certo subjetivismo porque, para tanto, a possibilidade de dois indivíduos agirem de determinado modo distinto simplesmente porque acreditam que seria a forma correta teria de ser aceita¹¹⁰. Esses dois indivíduos realizariam ações diferentes porque cada um encontraria o que acredita ser a mediedade de acordo com o modo que cada um vê determinada ação específica. Porém, aceitar tal consideração é um equívoco, porque a ação virtuosa, a mediedade, não é encontrada, bem como não diverge, em função da opinião/crença de cada um. É preciso lembrar que o critério moral de ação, segundo Aristóteles, é o agir conforme o prudente.

É porque Aristóteles teve o cuidado de acrescentar à definição de virtude moral o papel determinante do prudente que tal relativismo moral individual pode ser

¹⁰⁹ Cf. HOBUSS, 2007b, p. 27.

¹¹⁰ Para maiores detalhes, ver BROWN, 1997, p. 81-86. Nesse mesmo artigo, Brown elabora uma lista contendo diversos modos pelos quais a virtude moral tem sido ou pode ser pensada como variável de acordo com os agentes individuais. Nesse sentido, a mediedade poderia variar de acordo com (i) o estágio de progresso moral; (ii) a suscetibilidade às emoções; (iii) a situação na vida – se criança, jovem, adulto, homem, mulher, etc.; e (iv) opiniões individuais. Contudo, a autora elabora contrapontos que mostram o erro em se pensar que tais condições implicariam em uma variabilidade da virtude moral.

descartado. Isso se torna determinante porque elimina de forma peremptória a possibilidade de um subjetivismo no âmbito moral: não é porque simplesmente se acredita que agir de determinado modo é a ação moralmente correta, e sim porque agir de tal modo está de acordo com o modo com que o prudente também agiria.

Tal variabilidade da mediedade acerca dos atos morais decorre das distintas circunstâncias. Além disso, o que também contribui para que a mediedade seja carente de determinação são as diferenças naturais existentes entre os modos de agir dos indivíduos, isto é, as diferentes disposições de caráter de cada um. Os indivíduos possuem a característica de serem naturalmente dispostos a agir de determinada maneira ao invés de outra: enquanto alguns possuem, por exemplo, um sentimento natural mais propenso à coragem, outros já se encontram mais dispostos à covardia – do mesmo modo que enquanto uns são mais extrovertidos, outros são mais tímidos. É por isso que alguns indivíduos necessitam de um esforço maior para agir de modo corajoso, ao passo que para outros já aparenta ser um modo mais natural de agir.

Por meio dessa concepção, surge-nos outra característica fundamental para o pensamento de Aristóteles, a qual explicita precisamente que o homem deve ter o cuidado de se afastar dos erros aos quais está mais suscetível.

Alguns tendem para uns [erros]; outros, para outros. Isso se torna conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada. Em tudo devemos precaver-nos principalmente contra o que é agradável e contra o prazer, pois não somos juízes imparciais quanto ao prazer. (...) Afugentado assim o prazer, erraremos menos. Para falar sucintamente, se fizermos estas coisas, ficaremos sobremaneira capazes de atingir o meio termo.¹¹¹

Assim sendo, consideramos que é possível anunciar que Aristóteles almeja destacar através do *relativo a nós* que é preciso considerar tanto a situação que diz respeito à ação propriamente dita, bem como a disposição própria do agente. Isso implica que é preciso ficar atento às circunstâncias dos indivíduos, “tanto externas –

¹¹¹ EN II 9 1109b 2-14.

aquelas em que o agente está inserido – quanto internas, ou seja, suas disposições ‘naturais’¹¹². Por todas essas dificuldades que envolvem o âmbito prático humano, Aristóteles reconhece a dificuldade de ser bom, tendo em vista a dificuldade de determinar a mediedade em cada situação¹¹³.

É possível afirmar que talvez nunca encontremos a mediedade exata para cada situação que constitui o escopo das ações de modo análogo à possibilidade de se encontrar o termo médio aritmético. Porém, isso não significa que o homem não consiga estipular a mediedade mais conveniente para cada ação – o que é justamente a função do prudente. Perceba que o que está implicado nisso é que a mesma virtude, por exemplo, a coragem, pode necessitar de esforços distintos se comparado com mais de um indivíduo: enquanto o indivíduo *A* teve que se empenhar mais para agir de modo corajoso, o indivíduo *B* não empreendeu tanto esforço para engendrar uma ação caracteristicamente corajosa. Isso ocorre porque a coragem que corresponde a cada um dos indivíduos depende da circunstância em que cada um está inserido, o que, além das circunstâncias externas, envolve também as circunstâncias internas de cada um.

¹¹² HOBUSS, 2007b, p. 28.

¹¹³ Cf. *EN* II 9 1109a 24-25.

II – A PRUDÊNCIA

II. 1 *ETHICA NICOMACHEA*, LIVRO VI

Após termos discorrido acerca da virtude moral, chega o momento de abordarmos o que diz respeito à virtude intelectual, que possui a característica singular de operar no âmbito prático das ações engendradas pelos homens, a saber, a prudência. Teremos, assim, a oportunidade de analisar o que faz com que essa virtude se diferencie de todas as demais virtudes intelectuais.

Antes de prosseguirmos, observemos o caminho desenvolvido por Aristóteles até então na *EN*. Se partirmos para uma análise da estrutura dessa obra, poderemos perceber a presença de uma estrutura lógica em que cada etapa desempenha importante papel para a compreensão da etapa seguinte.

O que por primeiro nos é apresentado é a delimitação do que se deve entender por felicidade. Considerando que esta se encontra diretamente relacionada com a virtude perfeita, torna-se necessário adentrar no escopo da virtude moral. É no final do primeiro livro (*EN* I 13) que Aristóteles anuncia a divisão das virtudes em virtudes intelectuais e virtudes morais. As considerações acerca das virtudes morais são desenvolvidas ao longo do Livro II (inicia com a definição de virtude moral e apresenta a noção essencial de mediedade), Livro III (elucida acerca do ato voluntário e a escolha deliberada, partindo imediatamente para análise das virtudes morais específicas, tais como coragem e temperança), Livro IV (continua a análise das virtudes morais específicas: liberalidade (*eleutheriotês*), magnificência (*megaloprepeias*), magnanimidade (*megalopsukia*), virtude relativa à ambição e ao desapego, tolerância, polidez, veracidade, cortesia na divisão e o pudor) até o Livro V (dedica-se exclusivamente à análise da justiça).

É somente a partir do Livro VI que Aristóteles passa a ter como foco de análise as virtudes intelectuais. É importante lembrar que, enquanto as virtudes morais são provenientes do hábito, as virtudes intelectuais decorrem do ensino¹¹⁴. Estas adentram na discussão porque a espécie humana possui a característica de ser dotada de uma faculdade intelectual capaz de raciocinar, a qual torna os homens

¹¹⁴ Cf. *EN* II 1 1103a14.

aptos a investigarem diferentes maneiras de produzir as coisas, bem como sobre as diferentes maneiras de agir.

É por meio dessa consideração que Aristóteles nos apresenta uma lista de virtudes intelectuais:

As disposições em função das quais a alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando, são em número de cinco: a arte [*technê*], a ciência [*epistêmé*], a prudência [*phronêsis*], a inteligência [*nous*] e a sabedoria [*sophia*].¹¹⁵

De acordo com a explicitação de Aristóteles ao longo dos capítulos desse Livro sexto, é possível perceber uma espécie de subordinação acerca das virtudes intelectuais. Isso se torna perceptível ao compararmos a sabedoria (*sophia*) e a arte (*technê*): enquanto a primeira lida com postulados universais, a segunda está relacionada com coisas variáveis.

Relembrando alguns pontos já mencionados e explicitados no capítulo I do presente trabalho, podemos observar de que modo Aristóteles procede na divisão da alma em parte racional e parte irracional¹¹⁶. Como vimos, a parte irracional da alma era subdividida, por sua vez, em duas partes: parte vegetativa e parte desejante – as quais, contudo, não desempenhavam papel relevante para com a virtude moral. Porém, a parte que, de fato, constitui o foco de análise de Aristóteles é a parte que possui a razão.

Vamos considerar que esta parte [racional] possui duas partes dotadas de razão, uma por meio da qual contemplamos aqueles seres dos quais os primeiros princípios não admitem ser de outro modo, e uma por meio da qual contemplamos aqueles [seres] dos quais os primeiros princípios admitem ser de outro modo.¹¹⁷

¹¹⁵ EN VI 3 1139b 15-16.

¹¹⁶ Como poderá ser conferido, o mesmo método para distinguir as partes racional e irracional da alma será aplicado à divisão do âmbito das virtudes, obtendo-se, assim, virtudes que possuem a razão e virtudes que podem ou não obedecer aos ditames da razão.

¹¹⁷ EN VI 1 1139a 7-9.

A parte que possibilita aos indivíduos contemplar aqueles seres cujos primeiros princípios não admitem mudança é denominada de parte científica da alma (*epistémikon*). Já no que diz respeito à outra parte, que permite a contemplação de seres cujos primeiros princípios admitem alteração, é identificada como parte calculativa (*logistikón*). Desse modo, daquela lista das cinco virtudes intelectuais apresentada por Aristóteles é possível identificar que, enquanto a ciência (*epistêmê*) e a sabedoria (*sophia*) pertencem à parte científica, a arte (*technê*), a inteligência (*nous*) e a prudência (*phronêsis*) pertencem à parte calculativa. O porquê disso poderá ser compreendido mais adiante. No entanto, pode-se concordar que é graças a essas cinco disposições distintas que é possível alcançar a verdade acerca das coisas, quer seja através da afirmação ou da negação¹¹⁸. Aristóteles toma o cuidado de deixar de fora dessa lista das virtudes intelectuais a suposição (*hupolêpsei*) e a opinião (*endoxa*), pois ele identifica que ambas são uma espécie de opinião acerca das coisas, as quais podem estar numa infeliz condição de engano.

Toda essa distinção aristotélica que diz respeito ao âmbito das virtudes intelectuais acaba por culminar na distinção entre sabedoria teórica e sabedoria prática. Enquanto a primeira caracteriza-se como uma espécie de conhecimento científico, pelo qual se deve entender como algo cuja característica fundamental consiste em não sofrer variação – ou seja, algo que ora apresentar-se-ia de uma maneira, ora de outra –, a sabedoria prática requer uma especificação caso a caso, pois o que é verdadeiro em uma determinada situação pode não mais o ser diante de circunstâncias distintas.

Façamos algumas rápidas considerações sobre cada uma das virtudes intelectuais.

A ciência (*epistêmê*) é caracterizada como sendo um determinado conhecimento científico. Quem é perito em uma ciência específica é dotado de uma capacidade de oferecer explicações, cuja característica é proceder dos postulados gerais em direção aos primeiros princípios mais elementares – os quais, por sua vez,

¹¹⁸ Cf. *EN VI 3 1139b 14-16*. Aristóteles postula que “a obra de ambas as partes intelectuais é a verdade. Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau” (*EN VI 2 1139b 11-13*).

justamente por serem identificados como os mais elementares, são carentes de explicações. Em outras palavras, sobre os primeiros princípios não é possível desenvolver explicações porque eles são identificados como verdades evidentes. Torna-se necessário haver um ponto final evidente na explicação, pois, do contrário, sempre se poderia almejar uma explicação adicional acerca das coisas, o que acarretaria num processo sem fim. Aristóteles ainda acrescenta o seguinte:

Visto que a ciência (*epistêmê*) é um juízo sobre universais e coisas que ocorrem por necessidade, e visto que existem primeiros princípios daquilo que pode ser demonstrado e de todas as ciências (pois a ciência envolve argumento), sobre o primeiro princípio do que é cientificamente conhecido não pode haver nem ciência, nem arte, nem prudência.¹¹⁹

Acredita-se, assim, que aquelas coisas que os indivíduos admitem saber cientificamente não podem ocorrer de outro modo¹²⁰, o que torna possível que a ciência (*epistêmê*) seja passível de ensinamento. Assim sendo, aquele que possui a virtude intelectual da ciência torna-se capaz de alcançar a verdade por meio da elaboração de provas demonstráveis¹²¹.

A outra virtude intelectual que, além da ciência (*epistêmê*), constitui o âmbito do conhecimento teórico da alma, é a sabedoria (*sophia*). De acordo com os postulados aristotélicos, essa virtude intelectual é de extremo valor porque ela deve ser a mais perfeita de todas as formas de conhecimento¹²², uma vez que

O homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses

¹¹⁹ EN VI 6 1140b 31-34.

¹²⁰ Cf. EN VI 3 1139b 20-22.

¹²¹ Aristóteles apresenta a definição de ciência (*epistemé*) do seguinte modo: "A ciência, portanto, é uma disposição que proporciona demonstrações, e possui as outras características que estão incluídas na definição que demos nos *Analíticos* [*Segundos Analíticos*, 71a1]; pois é quando alguém acredita de forma apropriada, e os primeiros princípios são conhecidos por ele, que ele possui a ciência; pois se eles [os primeiros princípios] não são melhor [conhecidos] do que a conclusão, é [apenas] por coincidência que ele possuirá a ciência" (EN VI 6 1139b 31-35).

¹²² Cf. EN VI 7 1141a 17-18.

princípios. Logo, a sabedoria deve ser a inteligência (*nous*) combinada com o conhecimento científico (*epistemê*).¹²³

A respeito da inteligência (*nous*), Aristóteles esclarece que ela não é semelhante nem à opinião (*endoxa*), nem ao conhecimento científico (*epistemê*). Considerando que ela não diz respeito a coisas que são em si eternas e imutáveis, nem está relacionada a toda e qualquer coisa que pode vir a ser, resta que a inteligência (*nous*) versa “sobre aquelas [coisas] que podem tornar-se assunto de dúvida e deliberação”¹²⁴. A sua função nada mais é do que julgar acerca do que está em dúvida. Ainda teremos a oportunidade de compreender em que, especificamente, consiste a diferença entre inteligência e prudência.

Antes de determo-nos exclusivamente à análise da prudência, resta ainda explicitar o que diz respeito à arte (*technê*), a qual, juntamente com a prudência, constitui a parte calculativa da alma. Pôde-se observar que as duas primeiras virtudes intelectuais citadas – ciência (*epistêmê*) e sabedoria (*sophia*) – culminavam na sabedoria teórica, cujos primeiros princípios não admitem variação alguma. Quando passamos a abordar a arte (*technê*) e a prudência (*phronêsis*), o que se obtém é uma espécie de mudança de perspectiva, isto é, deixamos o escopo da sabedoria teórica para adentrarmos no âmbito da sabedoria prática. Desse modo, poderíamos, então, indagar por que isso é assim.

A explicação pode ser formulada do seguinte modo. A característica do conhecimento teórico em questão – conhecer cientificamente determinado objeto implica que tal objeto não possa ocorrer de outro modo – não se faz mais presente no conhecimento prático porque, no que diz respeito à sabedoria prática, a classe do variável está envolvida. Nas coisas que admitem ser de outro modo, inclui-se tanto

¹²³ EN VI 7 1141a 19-21. Aristóteles cita como exemplos de homens sábios os filósofos Anaxágoras e Tales, os quais se caracterizavam por possuírem a sabedoria teórica, ao passo que careciam de sabedoria prática. Isso pode ser afirmado porque é possível observar que tais filósofos ignoravam o que era vantajoso para eles mesmos. Por esse motivo, postula-se que “o que eles sabem é considerado extraordinário, surpreendente, difícil e divino, mas inúteis porque não são os bens humanos que eles procuram” (EN VI 7 1141b 4-6).

¹²⁴ EN VI 10 1143a 5-8.

as coisas produzíveis como as coisas praticáveis¹²⁵. O que se está almejando destacar é que a classe das coisas produzíveis e praticáveis é totalmente carente de necessidade. Ao invés disso, é o variável que reina soberanamente sobre tais coisas, isto é, a possibilidade de ora se apresentar de um modo, ora de um modo distinto.

Sobre isso, Aristóteles complementa postulando que,

Toda arte diz respeito com o vir a ser, isto é, com a produção de coisas e perceber como algo que pode vir a ser admite ser e não ser, e cujo primeiro princípio está no que produz e não no produto; a arte não diz respeito com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com coisas [que são ou que se geram] de acordo com a natureza (uma vez que elas possuem seu primeiro princípio nelas mesmas). Visto, então, que produzir e agir são diferentes, torna-se necessário que a arte esteja relacionada com a produção e não com a ação. (...) Assim sendo, como temos dito, a arte é uma disposição envolvendo a reta razão que diz respeito com a produção, e a carência de arte é o oposto, uma disposição envolvendo falsa razão acerca da produção. [Ambos estão] relacionados com o que admite ser de outro modo.¹²⁶

Assim sendo, tanto a arte (*technê*) como a prudência (*phronêsis*) estão relacionadas com as coisas que podem ocorrer diferentemente do modo que ocorreram¹²⁷.

Antes de adentrarmos especificamente no escopo da prudência, é justo mencionar que alguns estudiosos postularam a existência de uma aparente lacuna no Livro VI da *EN*. Eles identificam certa incongruência entre aquilo que é proposto por Aristóteles no início de tal Livro e aquilo que de fato é realizado. No primeiro capítulo do Livro VI, é anunciado que se examinará a natureza dos princípios da reta razão. Entretanto, parece que, no decorrer dos demais capítulos essa análise não é

¹²⁵ O sentido desse termo refere-se às coisas que os indivíduos podem engendrar através da ação.

¹²⁶ *EN* VI 4 1140a 10-23.

¹²⁷ De acordo com o modo com que Aubenque (2008, p. 109) enuncia, “é exatamente por isso que a prudência se distingue o mais claramente da sabedoria, a qual, por ser ciência, diz respeito ao necessário, e por ser a mais alta das ciências refere-se às realidades mais imutáveis, ignorando o mundo do devir”.

feita; ao invés de examinar a natureza dos princípios da reta razão, Aristóteles anuncia e analisa a existência de dois tipos de virtudes intelectuais¹²⁸.

Aqueles que identificam uma lacuna entre o que é anunciado e o que é efetivado ao longo do Livro VI demonstram certo descontentamento, pois esperavam que Aristóteles oferecesse uma espécie de lista contendo concretas orientações de como os indivíduos deveriam se comportar para alcançar a virtude. A decepção por parte desses estudiosos decorre em função da total carência de regras mais precisas ao longo da *EN* acerca da conduta humana, bem como de exemplos mais específicos de ações virtuosas. Dessa maneira, será que o melhor a fazer seria aceitar tal incongruência e simplesmente passar os olhos abruptamente por tal Livro, que é tão caro à relação entre a prudência e a virtude moral?

Acreditamos que não. Aristóteles possui a característica de ser extremamente metódico no que diz respeito ao desenvolvimento de suas ideias.

O primeiro capítulo do Livro VI inicia com uma breve recapitulação acerca do modo pelo qual se torna possível alcançar a virtude moral – encontrando a mediedade mais adequada para cada ação específica. Para que os indivíduos sejam capazes de realizar tal tarefa, faz-se necessário que eles tenham à disposição uma faculdade deliberativa. Nos capítulos subsequentes é-nos elucidado acerca das diferentes virtudes intelectuais que possibilitam a deliberação nos diferentes assuntos. Ainda teremos a oportunidade de averiguar essa questão mais detalhadamente. Por ora, faz-se oportuno anunciar que, acerca do âmbito moral das ações humanas, a virtude intelectual de maior relevância prática será a prudência, a qual será identificada como a reta razão somente no último capítulo do Livro VI¹²⁹.

¹²⁸ Ao menos é isto que Urmson (1988, p. 79) afirma ao tratar das virtudes intelectuais: “O Livro VI da *EN*, no qual as virtudes intelectuais são discutidas, parece começar com um falso início. Na primeira seção do primeiro capítulo, Aristóteles claramente afirma que ele está prestes a examinar a natureza dos princípios da reta razão que determinam a mediedade entre o excesso e a falta (1138b18-34). O restante do capítulo, contudo, ignora esta seção; ela declara que há dois tipos de virtude intelectual e propõe uma análise delas que se inicia no Capítulo 3 e continua no restante do Livro. Em nenhuma parte Aristóteles aborda o problema estabelecido na primeira seção do Capítulo 1 e mais tarde teremos de perguntar por quê. Enquanto isso, esta seção deve ser considerada como provavelmente ou um falso começo engendrado por Aristóteles ou como uma infeliz introdução editorial”.

¹²⁹ Cf. *EN* VI 13 1144b 28.

Passemos a avançar com mais calma para evitar que a dúvida impere sobre o que se afirma.

II. 2 A *PHRONËSIS* ARISTOTÉLICA

Tendo identificado e abordado, ainda que de forma sucinta, quatro das cinco virtudes intelectuais apresentadas por Aristóteles, chega o momento de nos dedicarmos à análise da prudência. Essa virtude intelectual desempenha papel fundamental para com o âmbito prático humano. Iniciemos postulando em que consiste a sua diferença em relação às demais virtudes intelectuais.

Se, conforme afirmado acima, quando passamos a abordar a arte (*technê*) e a prudência (*phronêsis*) há uma mudança de perspectiva que passa da sabedoria teórica à sabedoria prática, qual seria o ponto que diferencia precisamente essas duas virtudes intelectuais que estão relacionadas com aquelas coisas que admitem ser de modo distinto do que são, isto é, com coisas variáveis?

Para responder a essa indagação faz-se necessário lembrar um ponto discutido no capítulo anterior, no momento em que se explanava sobre as virtudes morais, a saber, a diferença existente entre o âmbito da produção e o âmbito da ação¹³⁰. Em linhas gerais, tais virtudes intelectuais distinguem-se em decorrência da finalidade que cada uma possui: enquanto o fim almejado pela arte é algo diferente de si mesma – um vaso de cerâmica, por exemplo –, o fim pertencente ao agir não é algo distinto, “pois que a boa ação é o seu próprio fim”¹³¹.

Além disso, acreditamos que haveria, pelo menos, mais duas características que corroboram a compreensão de tal distinção. A primeira envolveria as

¹³⁰ Para maiores detalhes, ver I. 2. 3 As condições do ato moral.

¹³¹ Cf. *EN* VI 5 1140b 6-9. Algo semelhante pode ser conferido já nas primeiras linhas da *EN*: “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são obras [produtos distintos das atividades que os produzem]” (*EN* I 1 1094a1-5).

considerações acerca dos sentimentos de prazer e de dor – ou, se preferir, do que se considera agradável e doloroso. O que se almeja destacar com isso consiste no fato de que, enquanto o produto relacionado ao âmbito do produzir não sofre influência alguma de tais sentimentos, isso já não é possível de ser afirmado quando se passa a abordar o que diz respeito às ações.

Considere o exemplo da produção de um vaso de cerâmica: os sentimentos particulares do que é agradável ou doloroso não afetam diretamente o resultado final, pois o produto da arte (*technê*) é algo diferente de si mesma, isto é, de sua prática. É possível gostar da prática de produzir um vaso de cerâmica porque é algo que se caracteriza por gerar prazer. No entanto, isso não significa que o fato de determinado indivíduo ter prazer em ingerir alimentos em demasia irá afetar a qualidade do vaso de cerâmica. Mas isso não ocorre de modo semelhante quando se passa a abordar o âmbito das ações, tendo em vista que prazer e dor influenciam a percepção de determinado fim, pois

Uma vez que alguém é corrompido pelo prazer ou dor, o primeiro princípio não é mais evidente: ele não mais percebe que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que escolhe, porque o vício corrompe o primeiro princípio da ação.¹³²

Pois bem, um indivíduo que se desenvolve com o hábito de sentir prazer ao ingerir alimentos em excesso enfrentará dificuldades para agir bem no que diz respeito à alimentação, o qual se caracteriza pelo alimentar-se com moderação. A partir do momento em que se adquire uma disposição para agir de modo a ingerir grandes quantidades de alimento, a tendência é se afastar cada vez mais do que seria considerado a mediedade. Ao não haver mais a satisfação, também não mais se obteria, por conseguinte, prazer com a quantidade de alimentos com que se estava habituado a ingerir. O problema, então, é que se tende ir cada vez mais em direção ao excesso para conseguir obter o prazer na alimentação.

A segunda característica que consideramos útil para a compreensão da distinção entre arte e prudência envolve o erro. É claro que o insucesso sempre é

¹³² EN VI 5 1140b 16-18.

algo que não é digno de louvor. Porém, Aristóteles postula que o erro voluntário é mais preferível no âmbito da arte do que no da prudência¹³³. Novamente façamos uso do já citado exemplo do vaso de cerâmica: afirma-se que é preferível um indivíduo errar voluntariamente em sua produção porque, ao assim fazer, está implícito que ele detém o conhecimento de como seria o correto. Em outras palavras, ele sabe o que é necessário para se produzir um vaso com excelência, porém ele escolhe voluntariamente não o realizar dessa forma porque, dentre os vários motivos possíveis, ele assim o poderia desejar.

No que diz respeito à prudência, bem como a todas as demais virtudes, ocorre justamente o oposto. É importante destacar que não há espaço para erros quando se refere à prudência e às virtudes. Acreditamos que Aristóteles, ao afirmar que é preferível o ato involuntário ao ato voluntário quando o que está em questão são as virtudes, pretende destacar as dificuldades intrínsecas ao âmbito das ações, isto é, as diferentes circunstâncias envolvidas quando ainda não se detém a prudência em plenitude.

Elucidamos no capítulo anterior que o modo de agir virtuosamente está em dependência das circunstâncias específicas que se apresentam no momento da ação. O erro, na tentativa de realizar um ato virtuoso, pode ocorrer em função da não consciência de alguma circunstância específica moralmente relevante – aquele que realiza a ação acredita que agiu virtuosamente porque acredita ter prestado atenção a todas as circunstâncias envolvidas. Contudo, é possível que um observador aponte para alguma falha por parte daquele que age – considere o exemplo de Merope, o qual pensa ter agido de modo virtuoso ao matar um inimigo, quando na verdade matou seu próprio filho¹³⁴.

¹³³ Cf. *EN VI 5 1140b 22-23*.

¹³⁴ *EN III 2 1111a 11ss*. Ainda nessa mesma passagem são oferecidos mais exemplos de ocorrências involuntárias: o homem que almeja mostrar a catapulta acaba disparando-a; alguém que deseja salvar outro indivíduo dá de beber uma poção que, ao invés de curar, acaba por matá-lo. É complementado que a “ignorância incide sobre todas estas circunstâncias nas quais se desenrola a ação; aquele que ignora uma delas parece ter agido involuntariamente, sobretudo entre as circunstâncias mais importantes: o fim parece ser sumamente importante entre as circunstâncias nas quais ocorre a ação” (1111a 15-18).

Assim sendo, é descartada a possibilidade de erros voluntários acerca das virtudes porque tal voluntariedade justamente corrompe a noção de virtude: possuir o conhecimento do que constitui um ato virtuoso, bem como de quais são os meios mais adequados para tal, e não realizá-los, encerra por si só a concepção de virtude. O que está implícito aqui é análogo ao conhecimento matemático: a partir do momento em que se é capaz de resolver equações matemáticas, torna-se simplesmente tolice errar voluntariamente.

Passemos, agora, à análise do que faz com que essas duas virtudes que versam sobre o escopo da produção e da ação, respectivamente, possam ser distintas das demais virtudes intelectuais.

A arte (*technê*) e a prudência (*phronêsis*) se diferenciam das demais virtudes intelectuais porque versam sobre coisas cujos primeiros princípios admitem ser de outro modo, isto é, dizem respeito ao âmbito daquelas coisas que, apesar de caracterizadas de um modo específico, não necessariamente são assim. Isso já não é possível de ocorrer no que diz respeito à sabedoria teórica, pois aquelas coisas que sabemos de modo científico não são capazes de ser de outro modo¹³⁵.

Aristóteles afirma que

Ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, visto que o conhecimento científico (*epistemê*) envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todos eles poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a prudência não pode ser ciência, nem arte: nem ciência porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa.¹³⁶

Em suma, pode-se postular que a marca característica da prudência é a boa deliberação (*euboulia*)¹³⁷. No entanto, esse bem deliberar não está relacionado com

¹³⁵ Cf. *EN VI* 4 1139b 19-20.

¹³⁶ *EN VI* 5 1140a 33-1140b 3.

¹³⁷ Cf. *EN VI* 7 1141b 5-9.

qualquer coisa, mas sim se caracteriza como “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem”¹³⁸.

O que se almeja destacar é que o prudente não detém simplesmente uma capacidade de bem deliberar apenas e unicamente sobre coisas que são boas ou más momentânea e particularmente – como, por exemplo, a quantidade de comida que é preciso ingerir agora para saciar a fome –, mas sim sobre um aspecto mais abrangente de todos os homens e sobre as espécies de coisas que contribuem para a vida boa em geral. É em função disso que Aristóteles identifica que “delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação”¹³⁹.

No primeiro capítulo do presente trabalho, analisávamos o que dizia respeito à virtude moral e tivemos a oportunidade de verificar o quão relevante é a noção de mediedade para o âmbito da moralidade. Pôde-se perceber, ainda, a dificuldade de se conseguir definir a mediedade mais adequada para cada ação específica que constitui o âmbito prático humano – descartando, desse modo, a existência de uma mediedade exata para cada ação. Nesse momento, torna-se possível anunciar que é justamente o indivíduo dotado de prudência que possui a capacidade de especificar qual mediedade é a mais apropriada para cada tipo distinto de ação. O prudente é capaz disso porque ele possui a excelência de bem deliberar acerca das coisas boas e más para o homem em geral.

¹³⁸ EN VI 5 1140b 4-5. Conforme o modo com que Hughes (2001, p. 84) explicita, “possuir a prudência, conforme Aristóteles, consiste em ser bom em raciocinar sobre o que alguém deve fazer. [Aristóteles] tem o cuidado de deixar claro que ele tem em mente um uso muito particular de “deve”. Ele não está falando sobre ocasiões em que podemos dizer de um jogador que ele deveria ter passado [a bola] antes do momento em que passou, ou de um cozinheiro que ele não deveria ter usado tal forno quente, ou de um médico que ele deveria ter notado que o paciente estava um pouco confuso. Em contraste com essas ocasiões, em que usamos “deveria” em um sentido quase técnico, Aristóteles tem em mente algo que se aproxima de um uso moral; conforme ele emprega tal termo, possuir a prudência é ser bom em pensar em como viver uma vida plena e digna como um todo”.

¹³⁹ EN VI 7 1141b12-14. Reeve (2006, p. 213) elucida que o indivíduo dotado de prudência possui “um complexo conjunto de capacidades muito bem arraigadas e estáveis, sendo plenamente ciente e efetivamente responsável a todas as notáveis coisas boas e más em qualquer situação, bem como a todas as considerações que incidem sobre elas (...) [S]ensível a todas elas [coisas boas e más], e consciente de que nenhuma deliberação pode resultar em seu valor sendo simplesmente cancelada ou superada por outra, ele tenta descobrir como ser verdadeiro sobre elas”.

Esse escopo das ações humanas é todo envolto em muita discussão e controvérsia. O problema todo decorre em função da característica intrínseca do âmbito prático humano de ser não-determinado, isto é, deve-se reconhecer que há diversos modos distintos de se agir diante da mesma situação. Isso significa que há uma indeterminabilidade inerente aos próprios indivíduos, pois, enquanto um sujeito age de modo *x*, outro sujeito poderia muito bem agir conforme *y*. De acordo com os postulados aristotélicos, é possível anunciar que, para cada tipo de ação específica, há uma única maneira de se agir virtuosamente; no entanto, há diversas características das próprias circunstâncias que desempenham influência determinante para com o modo de se agir¹⁴⁰.

Considere o exemplo que fora sucintamente abordado no capítulo anterior do presente trabalho envolvendo a coragem (*andreia*). Tal virtude moral sempre será identificada como sendo coragem, cuja definição formal consiste em ser uma mediedade entre dois extremos, a temeridade, por um lado, e a covardia, por outro. Pois bem, compare agora a coragem demonstrada em um campo de batalha no fervor do fogo cruzado com a coragem necessária para realizar um discurso para uma grande multidão. Se fosse possível “pesar” tais ocorrências da coragem, chegar-se-ia ao consenso de que são “medidas” distintas. Isso é assim porque as circunstâncias nas quais a coragem está sendo exigida são distintas. É possível

¹⁴⁰ Costuma-se identificar a função do prudente com a do arqueiro: é pelo fato de a virtude ser identificada como certa mediedade entre dois extremos que se anuncia que, para tal, tem-se em mira a mediedade (cf. *EN* II 5 1106b 28). Assim sendo, o prudente se assemelha ao arqueiro porque este também possui um alvo determinado; porém, ter um alvo específico não implica que o arqueiro necessariamente o acertará. Por mais que um arqueiro se dedique ao treinamento exaustivo de tal prática, não há garantia alguma de que ele obterá sucesso em uma competição. Isso ocorre devido à influência de diversas coisas que interferem no sucesso ou no fracasso do arqueiro: ele pode estar nervoso quando for a sua vez de lançar as flechas; pode estar ventando ou chovendo demasiadamente; pode ser que o sol esteja atrapalhando a sua visão; etc. De modo análogo, o prudente também possui um alvo definido – a mediedade entre dois extremos –; contudo, tal mediedade não é específica porque sempre se está à mercê da influência das circunstâncias para agir. “Ter em mira algo permite fazer cálculos sobre como melhor o obter, mas isso não elimina a zona cinzenta entre êxito e fracasso, que faz parte do próprio cálculo, como no caso dos arqueiros; desse modo, embora esteja acompanhado de cálculo e razão, o ato de mirar o alvo não pode ser assimilado a uma dedução ou simples inferência” (ZINGANO, 2008, p. 126). Reconhecida a dificuldade de se atingir a mediedade acerca das ações humanas, “não é censurado quem se distancia do certo somente um pouco, seja para mais, seja para menos, mas quem se distancia em maior medida, pois ele não passa despercebido” (*EN* II 9 1109b 19-20).

identificar que a coragem que diz respeito ao campo de batalha esteja mais próxima do extremo por excesso, ao passo que a coragem para realizar um discurso se encontre, se não mais próxima do extremo pela falta, ao menos mais distante do extremo por excesso. Contudo, mesmo considerando que tais ocorrências da coragem são “quantidades” distintas, ainda assim ambas são reconhecidas como virtudes, isto é, modos virtuosamente corretos de se agir de acordo com as circunstâncias específicas de cada ação.

À primeira vista, alguém poderia considerar muito eficientes as definições que Aristóteles elabora acerca das virtudes morais ao postular que elas são uma mediedade entre dois extremos, um por excesso e o outro pela falta. No entanto, o indivíduo que tentar aplicar tal preceito geral à prática terá grandes dúvidas a respeito de como proceder. O próprio Aristóteles reconhece que,

(...) apesar de ser verdade dizer isto, isto não é de modo algum esclarecedor. Pois em outras áreas de interesse no qual a ciência existe também é verdade dizer que devemos nos esforçar ou relaxar nem muito nem muito pouco, mas numa mediedade [montante] e de modo que a reta razão [diz]; mas se sabemos apenas isto não somos nem sábios – por exemplo, sobre o tipo de medicamentos para aplicar no corpo, se nos é dito que devemos aplicar aqueles que a ciência médica prescreve, e de modo que aquele que a possui a prescreveria.¹⁴¹

As dúvidas dizem respeito especificamente ao modo com que se deve determinar tal mediedade. Mesmo podendo ser considerado tautológico, é importante anunciar que as máximas universais sempre carregam junto de si a dificuldade de serem demasiadamente não específicas. O indivíduo que se encontra diante de uma situação que exige uma mediedade tem a árdua tarefa de analisar os fatores relevantes para a delimitação do modo com que se deve proceder. O que seria isso a não ser uma sensibilidade acerca das circunstâncias particulares envolvidas nas ações?

O prudente possui justamente uma sensibilidade mais aguçada se comparado com os demais indivíduos, o que lhe permite identificar o que deve ser levado em consideração no momento de engendrar determinada ação.

¹⁴¹ EN VI 1 1138b 25-32.

Já fora elucidado anteriormente que a mediedade é totalmente dependente das circunstâncias que se apresentam no momento da ação – o que impossibilita, assim, a elaboração de preceitos morais que detenham validade universal, excetuando-se as chamadas interdições absolutas desenvolvidas por Aristóteles. A prudência, em outras palavras, nada mais é do que uma capacidade de pesar as razões envolvidas na ação. Em condições normais, não seria necessário ponderar, por exemplo, se é ou não conveniente beber duas ou três taças de vinho num jantar com os amigos; contudo, circunstâncias específicas – o triste fato de perder um ente querido há poucos dias, por exemplo – influenciam sobremaneira o modo mais conveniente de se agir em tal situação.

Nas linhas iniciais do Livro VI da *EN*, encontramos a seguinte passagem:

Como temos dito anteriormente, devemos escolher a mediedade, não o excesso e nem a falta, e que a mediedade é de acordo com o que a reta razão diz, permita-nos analisar isto. No caso de todas as disposições que temos mencionado, e no que diz respeito aos outros também, há um objetivo, por assim dizer, no qual aquele que possui a razão mantém seu olho enquanto ele se esforça ou relaxa, e há um tipo de limite da [disposição] mediana, a qual dizemos estar entre o excesso e a falta, sendo como eles são *de acordo com a reta razão*.¹⁴²

Podemos perceber na última linha dessa passagem aristotélica, destacada por nós, que é a reta razão que estipula de que modo a mediedade será caracterizada. Em outras palavras, é de acordo com os ditames da reta razão que a mediedade se encontrará, ou mais próxima do excesso ou mais próxima da falta. Assim sendo, fica estabelecido que a prudência nada mais é do que a reta razão, isto é, a faculdade que possibilita analisar todas as circunstâncias particulares inerentes ao âmbito prático dos homens, fazendo com que o prudente possua uma sensibilidade mais aguçada em relação às particularidades das ações.

No capítulo seguinte da presente dissertação, teremos a oportunidade de averiguar de que modo a prudência torna-se essencial para com as virtudes morais. Também será o momento de analisar se a prudência consistiria em simplesmente uma habilidade de encontrar os meios para alcançar determinado fim.

¹⁴² *EN VI 1 1138b17-24*, grifo nosso.

II. 2. 1 PRUDÊNCIA E BOA DELIBERAÇÃO: UNIVERSAIS E PARTICULARES

De acordo com o que foi visto até o momento, seria possível afirmar que a prudência está envolvida com postulados universais ou, ao invés disso, com postulados particulares? Como resposta, temos que a prudência não diz respeito unicamente nem ao primeiro nem ao último, mas sim envolve ambos. De que maneira isso procede?

Considere o seguinte silogismo:

Toda carne branca é saudável
Carne de galinha é branca
Portanto, carne de galinha é saudável

Esse silogismo é constituído por duas premissas e uma conclusão. Enquanto a primeira linha proporciona uma informação que diz respeito ao âmbito universal, a segunda oferece um comunicado particular.

Aristóteles, ainda que não na forma característica de um silogismo, menciona tal exemplo em *EN VI 7* com o intuito de tornar mais claro o que está sendo postulado. Assim sendo, é possível identificar que o conhecimento de que a carne branca possui a característica de ser melhor digerida e de ser mais saudável é um conhecimento universal – afinal, *todas* as carnes brancas são melhor digeridas e saudáveis se comparadas com a carne vermelha. Outra característica que corrobora para essa consideração de que a prudência envolve o conhecimento dos universais é o fato de que a posse de tal virtude intelectual capacita os indivíduos a perceberem o que é bom para os homens em geral¹⁴³. Assim sendo, ele possui uma percepção dos universais. No entanto, somente isso não basta para engendrar uma ação, tendo em vista que a razão sozinha não produz movimento algum¹⁴⁴.

Aristóteles acrescenta que a prudência possui a singularidade de não estar restrita unicamente aos universais, pois é imprescindível que ela também detenha a

¹⁴³ Cf. *EN VI 5 1140b 9-10*.

¹⁴⁴ Cf. *EN VI 2 1139a 35-3*.

capacidade de reconhecer os particulares. Isso ocorre porque a prudência pertence ao âmbito prático, e a ação versa justamente sobre os particulares¹⁴⁵. Além de possuir o conhecimento acerca dos universais, é de extrema importância ter o conhecimento que versa sobre os particulares, como, por exemplo, aquele que está envolvido no conhecimento de quais são as espécies de carnes identificadas como sendo as mais saudáveis, isto é, quais são identificadas como sendo carne branca.

Aristóteles reconhece que o indivíduo dotado unicamente de conhecimentos universais não é capaz de engendrar ações porque tais conhecimentos possuem certos limites que acabam não contribuindo de maneira alguma para a realização de ações específicas. Considere um indivíduo que detém unicamente o conhecimento de que carne branca é saudável; de que maneira ele conseguiria passar do conhecimento de caráter teórico ao prático, sendo que há vários exemplares de carne branca? De acordo com o modo com que o exemplo é desenvolvido, Aristóteles considera que aquele que detém o conhecimento específico de que a carne de galinha é um tipo de carne branca torna-se apto para produzir a saúde¹⁴⁶. Dessa maneira, o indivíduo que detém a virtude intelectual da prudência não enfrenta maiores dificuldades no que diz respeito a universais e particulares justamente porque ele é capaz de pesar razões e detém o conhecimento de ambos.

Mas voltemos um passo para nos deter à análise dos possíveis erros que podem acometer um indivíduo que, apesar de seus esforços, ainda não desenvolveu plenamente a prudência. Tais erros podem ocorrer tanto no que diz respeito aos universais como aos particulares. É possível que tal indivíduo não esteja ciente do que seria “carne branca” e, portanto, qual carne é considerada mais digestível e saudável para o gênero humano em geral. Tal erro encontra-se relacionado com o âmbito dos universais. No que diz respeito aos particulares, pode ocorrer de o indivíduo se encontrar em um estado de ignorância acerca de quais espécies específicas de carnes são brancas. Sem esse conhecimento dos particulares, o indivíduo em questão encontrar-se-á em um estado de incerteza se questionado sobre qual sua preferência para a refeição ser considerada a mais saudável.

¹⁴⁵ Cf. *EN VI 7 1141b 14-16*.

¹⁴⁶ Cf. *EN VI 7 1141b19-21*.

Há ainda outro exemplo que pode ser conferido no decorrer do Livro VI da *EN*, através do qual Aristóteles claramente postula que é possível equivocar-se na deliberação tanto sobre os universais como sobre os particulares. O exemplo é bem sucinto:

O erro na deliberação pode versar tanto sobre o universal como sobre o particular; ou ao supor que todos os tipos pesados de água são ruins, ou que esta água particular é pesada.¹⁴⁷

Pode parecer estranho aqui o enunciado de que a água é pesada, mas essa é apenas uma outra maneira de se referir aos casos em que a água está suja. Desse modo, é possível que determinado indivíduo ignore tanto o fato de que toda e qualquer água suja é algo ruim, isto é, que pode ocasionar mal-estar a quem beber, quanto o fato de que essa água particular oferecida nesse copo específico contém impurezas.

II. 2. 2 PRUDÊNCIA, EXPERIÊNCIA E PERCEPÇÃO

E de que maneira seria possível adquirir o importante conhecimento acerca dos particulares? Considerando que o conhecimento caso a caso é extremamente laborioso, surge-nos uma nova característica da prudência que desempenha papel fundamental para com a vida dos homens: a experiência¹⁴⁸. Isso é corroborado com uma passagem em que Aristóteles anuncia que,

¹⁴⁷ *EN* VI 8 1142a 20-22.

¹⁴⁸ Aristóteles complementa o raciocínio postulando que a prudência está relacionada com a ação e, assim sendo, a condição ideal a respeito da prudência envolveria tanto o conhecimento universal quanto o conhecimento dos particulares. Ao se considerar a dificuldade de se alcançar tal condição perfeita, seria preferível possuir um conhecimento mais consistente acerca dos particulares do que dos universais, pois é tal conhecimento que torna possível a realização de determinada ação (cf. *EN* VI 7 1141b 22-23).

Embora os jovens possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de prudência. O motivo é que a prudência diz respeito não só aos universais, mas também aos particulares, os quais se tornam conhecidos pela experiência. Ora, um jovem carece de experiência, que só o tempo pode dar.¹⁴⁹

Em tal passagem fica evidente o quão importante é a experiência para o aprimoramento da prudência. Um pouco mais adiante, é possível observar a relevância que a experiência possui para o pensamento de Aristóteles:

Por isso devemos prestar atenção às palavras e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, ou aquelas que são prudentes, não menos que as demonstrações; com efeito, é porque elas possuem um olho formado a partir da experiência que elas conseguem ver corretamente.¹⁵⁰

Reflita por um instante sobre a infinidade de erros que poderiam não ter ocorrido ao longo de nosso desenvolvimento se tivéssemos ouvido os vários conselhos de nossos pais. Quando crianças, os filhos simplesmente obedecem ao que os pais ordenam; contudo, na medida em que eles vão crescendo, alcançando o que Aristóteles por vezes identifica como a idade da razão¹⁵¹, eles passam a questionar o porquê de fazer o que os pais solicitam. A grande maioria, alguns mais e outros menos, já ouviu de seus pais algo do tipo “acredite em mim, é melhor você não fazer isso, já passei por situações semelhantes e fiz exatamente o que você está prestes a fazer e obtive somente resultados desastrosos”. Infelizmente, a grande maioria dos adolescentes acredita que entende da vida e acaba não seguindo os conselhos dos pais. Somente alguns anos depois é que eles adquirem

¹⁴⁹ *EN VI 8 1142a 11-15*. Aubenque (2008, p. 99) nos elucida um ponto importante ao destacar que “a experiência não é a repetição indefinida do particular, mas já se introduz no elemento da permanência: é esse saber antes vivido do que aprendido, profundo porque não deduzido, e que reconhecemos naqueles dos quais dizemos que ‘têm experiência’. Que um tal saber seja incomunicável, como o mostra o exemplo de Péricles e de seus filhos [Péricles não era capaz de transmitir os ensinamentos que são oriundos unicamente da experiência aos filhos], prova que se trata de um saber enraizado na experiência de cada um, mas não que se trata de um saber. A incomunicabilidade da experiência é apenas o avesso da sua singularidade insubstituível, singularidade que pertence a cada um conquistar por si mesmo, com paciência e trabalho”.

¹⁵⁰ *EN VI 11 1143b 12-14*.

¹⁵¹ Cf. *EN VI 11 1143a 28*.

a capacidade de olhar para trás e compreender que seus pais realmente tinham razão.

Os pais geralmente possuem mais autoridade para falar sobre as escolhas da vida porque eles já tiveram que enfrentar várias situações difíceis em que era necessário pesar as razões para a realização ou não de determinada ação. Entretanto, é possível reconhecer que tal desobediência aos conselhos dos pais não possui apenas pontos negativos, considerando que é somente agindo e acatando com as consequências que os indivíduos passam a compreender as coisas, ou seja, é somente graças às experiências passadas que os indivíduos se encontram em uma melhor posição para decidir realizar ou não determinada ação. É precisamente essa dificuldade que pais superprotetores repassam aos seus filhos quando estes atingem uma idade madura, na qual precisam eles mesmos tomar decisões: a dificuldade decorre justamente na carência de experiências passadas. De modo que simplesmente não possuem uma visão consequencialista das ações.

A experiência tem, assim, um papel determinante, uma vez que não se pode dizer de um jovem que ele é dotado de prudência; para que tal virtude seja passível de se engendrar, ele necessita ter já passado por diversas situações em que precisou deliberar no que diz respeito às diferentes possibilidades de ação.

Conforme havia sido explicitado acerca do equívoco no processo de deliberação – podendo ocorrer tanto em função do conhecimento dos universais como dos particulares, este último, por sua vez, sendo passível unicamente em função da experiência –, chega o momento de analisarmos outro componente essencial para o pleno desenvolvimento da prudência. Além da experiência, o que também constituiria o, permita-nos assim o denominar, “instrumental básico” da prudência, é a faculdade perceptiva, ou seja, a percepção (*aisthêsis*)¹⁵².

¹⁵² O termo *aisthêsis* é, de acordo com Aristóteles, um termo amplo. Em síntese, ele deve ser entendido como sendo uma “capacidade que os animais vivos detêm para a obtenção de informações sobre o mundo externo – para entrar em contato com e, assim, responder, a sua comida, seus inimigos, seus companheiros, seus filhos, etc.” (KAHN, 1966, p. 46). Em algumas passagens do *De Anima* – 413b 32, 414b 18-20, 427b 6, 428a 20 –, é-nos indicado que todos os animais possuem percepção (*aisthesis*), o que já não ocorre no que diz respeito a prudência (*phronêsis*) e inteligência (*nous*).

Alguém poderia indagar, a essa altura, de que forma isso ocorre. Ora, para não deixar de abordar o mesmo exemplo das carnes saudáveis, anunciou-se que é possível errar tanto em relação ao conhecimento de que todas as carnes brancas são saudáveis, bem como ao conhecimento de que esse pedaço específico é um tipo de carne branca. O que torna esse conhecimento dos particulares possível é justamente a percepção. É somente através da faculdade perceptiva que determinado indivíduo torna-se capaz de identificar que determinada coisa corresponde a determinado conjunto de particulares que acabam por formar um universal. A percepção é, portanto, identificada como sendo aquilo que encerra o processo de deliberação, sem a qual se deliberaria ao infinito¹⁵³.

É justamente isso que ocorre, por exemplo, quando se segue uma receita para preparar um jantar. Suponha que se planeja oferecer um delicioso frango assado para um grupo de amigos – escolha proveniente da consideração de que a carne branca é mais saudável e melhor digerida se comparada com a carne vermelha. Esse conhecimento específico pode ser atribuído à ciência natural; já o conhecimento que diz respeito ao momento em que o frango está devidamente assado ou não poderia ser identificado como pertencente à arte da culinária, juntamente com, talvez, a ciência médica e/ou nutricional¹⁵⁴.

No entanto, o que se possui, por ora, são apenas postulados gerais, os quais podem acarretar dúvidas para aquele que está a preparar o frango. Como é possível determinar se o pedaço de carne que se encontra diante do indivíduo que se organiza para preparar o jantar é realmente uma ave, ao invés de carne bovina ou mesmo um peixe? O que dizer acerca do momento em que o frango está ou não assado, condição que é estipulada de acordo com a arte da culinária através da observação da coloração da carne? Ora, tudo isso advém da percepção (*aisthêsis*),

¹⁵³ Cf. *EN III 5 1113a 1ss*. Nessa passagem, Aristóteles deixa explícito que os particulares – ou, para não fugir de suas próprias palavras, os singulares – não são objeto de deliberação. Para ilustrar isso, ele menciona o exemplo do pão e do cozimento: é do domínio da percepção identificar se o que se encontra diante do indivíduo é realmente um pão ou não, assim como cabe à percepção definir se o alimento já está cozido ou não.

¹⁵⁴ Cf. REEVE, 2006, p. 207.

pois é graças a ela que se torna possível reconhecer que a carne em questão é, de fato, um frango, assim como se ele está ou não assado¹⁵⁵.

Corre-se o risco de se considerar o exemplo mencionado com relação ao preparo do jantar demasiadamente tolo. Reflita, então, sobre o que ocorre se adentrarmos no âmbito das ações interpessoais humanas. Já à primeira vista abre-se uma grande gama de possibilidades de cursos de ações.

Quando tratávamos das questões envolvendo a maneira com que se torna possível aos indivíduos adquirirem as virtudes morais, mencionou-se um exemplo prático que diz respeito ao mentir. Àquela altura, havia sido afirmado que não é possível anunciar um preceito moral do tipo “não mintas” que detenha validade universal, uma vez que é possível ocorrer determinadas situações práticas em que mentir seria o modo mais adequado de se agir. O que se deve entender a partir disso é que há determinadas circunstâncias que influenciam o modo de agir. O que é considerado moralmente correto em uma circunstância específica pode não mais ser diante de outra circunstância.

Analisemos outro exemplo a fim de enriquecer a discussão. O primeiro capítulo do Livro IV da *EN* explicita acerca da liberalidade (*eleutheriotês*), a qual é definida da seguinte maneira:

[a liberalidade] parece ser a mediedade em relação à riqueza. O homem liberal, com efeito, é louvado não pelos seus feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no temperante, nem por decidir com justiça

¹⁵⁵ De modo geral, pode-se afirmar, então, que a percepção consiste na recepção de imagens provenientes do mundo externo. E isso não é uma característica exclusivamente humana. Shiner (1979a, p. 385) postula que “quando um homem e um gato olham para algo vermelho, a mesma imagem penetra na alma de cada um. O gato apenas consegue reagir arqueando suas costas e se arrepiando, ou qualquer outra coisa; o homem possui reações disponíveis, tais como que tal cor é a mesma do xale da tia Jane, ou que ele deve parar o carro. Mas a única diferença entre os dois casos é que o homem pode explorar a informação que está em sua alma e o gato não”. Esse exemplo colabora para a elucidação da relação entre *aisthêsis*, *nous* e *phronêsis*. Reeve (2006, p. 207) complementa afirmando-nos que é preciso engendrar um processo de deliberação quando se percebe a existência de uma lacuna, por um lado, entre o que a ciência (*epistémé*) e a arte (*techné*) nos informam sobre os universais, e, por outro lado, o que a percepção nos diz sobre os particulares.

num tribunal, mas no tocante ao dar e receber riquezas – e especialmente ao dar.¹⁵⁶

Pois bem, a liberalidade é uma virtude moral tendo em vista que alguns indivíduos enfrentam maior escassez de bens do que outros, os quais, por sua vez, são louvados porque prestam assistência àqueles que mais necessitam. A liberalidade, então, é uma mediedade que se encontra entre dois extremos, um por excesso e o outro pela falta: prodigalidade e avareza, respectivamente.

Considere, agora, um indivíduo que ainda não adquiriu plenamente tal virtude moral. O enunciado geral “aja de acordo com a mediedade entre a prodigalidade e a avareza” de nada serve em termos práticos, dado que não elucida o modo específico com que tal indivíduo deve agir. O perigo que este enfrenta é não estar atento ao quanto ele deve distribuir de suas riquezas; se ele não distribuir o quanto deve, pode passar a ser considerado sovino; se distribuir demasiadamente, os outros indivíduos o identificarão como esbanjador e, além disso, ele corre o risco ainda maior de perder todos os seus bens¹⁵⁷.

É por esse motivo que se torna necessário ao homem liberal a prudência. É graças a essa virtude intelectual, cuja característica é justamente operar no âmbito prático dos homens, que tal indivíduo é capaz de pesar as razões, ou seja, analisar todos os aspectos relevantes da circunstância para encontrar a maneira mais adequada para agir. Desse modo, o indivíduo em questão nunca conseguirá adquirir a virtude moral da liberalidade se ele atender imediatamente a todos os pedidos financeiros que lhe são dirigidos. Afinal, como o próprio Aristóteles anuncia, o homem liberal distribui suas riquezas “às pessoas que convêm, as quantias que convêm e na ocasião que convêm”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *EN IV 1 1119b 21-25.*

¹⁵⁷ Aristóteles menciona que os presentes dos indivíduos esbanjadores “não são como eles deveriam ser, [porque] às vezes eles tornam ricos aqueles que deveriam ser pobres, e não dão nada àqueles que são merecedores de estima, e sim muito àqueles que são bajuladores ou aos que lhes proporcionam algum outro prazer” (*EN IV 1 1121b 5-7*).

¹⁵⁸ *EN IV 1 1120a 25-25.* Algumas poucas linhas adiante, é complementado que tal indivíduo liberal “se absterá de dar a todos e a qualquer um, a fim de ter o que dar às pessoas que convêm, nas ocasiões que convêm e em que é nobre fazê-lo” (*EN IV 1 1120b 2-3*).

Assim sendo, o que torna tudo isso possível é justamente uma espécie de percepção, o que nada mais é do que uma sensibilidade mais aguçada a respeito do que é considerado mais conveniente em cada circunstância específica. Portanto, sem a percepção do que seria identificado como o mais conveniente de se engendrar, o indivíduo ainda não plenamente liberal perder-se-ia completamente no processo de deliberação, tendo em vista a complexidade de se conseguir determinar quem mais necessitaria ou mereceria ajuda, bem como a quantidade mais adequada a ser distribuída. Apesar disso, não é somente a percepção (*aisthesis*) que desempenha papel determinante quando se está a falar da prudência¹⁵⁹.

Todos os animais são dotados da capacidade perceptiva dos objetos – o que traz à tona a consideração de que a *aisthesis* não é uma característica exclusivamente humana. O que faz, então, com que os indivíduos se distingam dos demais animais? É nesse ponto que entra a relevância do *nous* (inteligência). Diferentemente dos demais animais, o homem é dotado da capacidade de raciocinar a partir da percepção de determinado objeto. É tendo isso em mente que se pode perceber uma complexa ligação entre *aisthesis*, *nous* e *phronêsis*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Nas palavras de Shiner (1979a, p. 381), “a prudência, assim como qualquer ciência que exige uma interação com o mundo natural, pressupõe uma capacidade de ver objetos particulares e/ou estados de coisas no mundo natural pelo que eles são. Desse modo, ela certamente pressupõe a faculdade natural da *aisthesis*”. Na continuação dessa mesma passagem, Shiner desenvolve uma importante ressalva ao anunciar que, mais importante do que a *aisthesis*, a prudência também pressupõe a inteligência (*nous*), isto é, a capacidade de ver o universal no particular.

¹⁶⁰ Shiner (1979b, p. 82) entende que haveria dois momentos distintos acerca da percepção ética: (i) quando o indivíduo ainda não possui a prudência e (ii) quando o indivíduo detém plenamente tal virtude intelectual. Em (i), o indivíduo “deve aprender com as situações particulares nas quais ele mesmo encontra as configurações gerais e os padrões dos valores éticos. Assim, ele deve ter *aisthesis* [percepção] daquelas situações, pois elas são situações particulares, mas deve também transcender esta *aisthesis* [percepção] ao compreender suas implicações gerais”. Já em (ii) o indivíduo é plenamente virtuoso, mas ele também “está inevitavelmente diante de particularidades e por isso requer *aisthesis* [percepção]. Mas por causa de sua disposição desenvolvida, ele imediatamente vê através do *nous* [inteligência] as exigências éticas essenciais de sua situação”.

II. 2. 3 PRUDÊNCIA E *EUBOULIA*

Afirmamos anteriormente que a característica essencial da prudência é a boa deliberação (*euboulia*). É interessante determo-nos um pouco mais nesse ponto para que se possa esmiuçá-lo o máximo possível. O que Aristóteles teria em mente ao explicitar acerca da *euboulia*? Haveria diferentes ‘tipos’ de deliberação para que ele considerasse necessário acrescentar o qualificativo ‘bom’ no deliberar? O que está implicado nesse conceito de deliberação?

Começemos por esta última indagação. Quando se está falando que determinado indivíduo deliberou bem – ou não –, a ideia que deve vir à mente é que ele foi capaz de pesar razões – ou não – acerca do que estava em questão. Sendo assim, a respeito de agir ou não conforme determinada ação x, supõe-se que tal indivíduo é capaz de refletir/raciocinar acerca dos motivos para engendrar essa ação, ou, ao contrário, para deixar de realizá-la. Acredita-se que, ao ser capaz de tal deliberação, o indivíduo mensurou os prós e os contras da ação. Colocando-os sob uma balança hipotética, o lado que pesar mais seria a ação correta a ser engendrada.

Assim sendo, é possível deliberar bem – dado que, em última instância, esse conceito remete a um sentido de ser capaz de fazer uma boa escolha – quando se vai, por exemplo, a um restaurante almoçar. Imagine que determinado indivíduo esteja enfrentando problemas com seu peso e decida seguir uma dieta na tentativa de emagrecer. O problema é que, em sua grande maioria, os restaurantes sempre têm a oferecer muitas tentações para aqueles que estão tentando controlar o que comer. Dessa forma, esse indivíduo, tentando escolher uma refeição não muito calórica, consegue, com muito esforço, servir-se uma quantidade moderada de alimentos balanceados ao invés dos extremamente calóricos. De maneira geral, é possível identificar que tal indivíduo deliberou bem sobre o que comer e o que evitar.

Considere, agora, o mesmo indivíduo deliberando acerca da necessidade de chuva. O seu raciocínio poderia ocorrer, em linhas gerais, do seguinte modo: tendo

em vista a escassez de chuva nos últimos meses, torna-se necessário uma boa quantidade de precipitação para que a agricultura não sofra com prejuízos devastadores.

À primeira vista, não há problema algum com o seu modo de pesar as razões (refletir/raciocinar) e poder-se-ia considerar que ele também deliberou bem nesse caso. No entanto, de acordo com os postulados aristotélicos, identifica-se que o indivíduo deliberou bem somente no exemplo do restaurante, pois naquela situação era preciso ponderar acerca de um conjunto de variáveis que acabavam por formar um todo complexo – quais alimentos são os mais indicados para emagrecer, quais alimentos escolher, a quantidade de cada um, etc. Já no que diz respeito à aparente boa deliberação acerca da necessidade de precipitações, não há nada de errado com o raciocínio em si, porém é algo que se encontra fora do alcance dos indivíduos. Em outras palavras, não há nada que os indivíduos possam realizar para que ocorra a chuva¹⁶¹.

Aristóteles, mais adiante, acrescenta que “delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem [em geral], das coisas alcançáveis pela ação”¹⁶². Desse modo, Aristóteles elucida que, “num sentido geral, o homem que é capaz de deliberar possui a prudência”¹⁶³. Entretanto, essa faculdade de deliberar não deve ser compreendida em um sentido demasiadamente superficial. Apesar da aparência simplória da frase, há uma ressalva que faz com que seu sentido seja mais profundo. Isso pode ser verificado logo no início de *EN VI 5*, capítulo no qual Aristóteles inicia uma abordagem mais detalhada acerca da prudência. Já nas primeiras linhas é feita a

¹⁶¹ Aristóteles identifica que “ninguém delibera, então, sobre os objetos eternos; por exemplo, sobre o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis. Também não sobre os que estão em movimento, mas que se engendram sempre do mesmo modo, seja necessário, seja naturalmente ou por uma outra causa, como as órbitas e o nascer dos astros. Tampouco sobre os que são ora de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas. Tampouco sobre os que ocorrem por acaso, como o descobrimento de um tesouro. Também não se delibera, porém, sobre todos os assuntos humanos; por exemplo, nenhum lacedemônio delibera sobre como os citas melhor se governariam. Com efeito, nenhuma dessas coisas ocorreria por nós mesmos. Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, *i. e.*, que podem ser feitas” (*EN III 5 1112a 21-31*).

¹⁶² *EN VI 7 1141b 12-14*.

¹⁶³ *EN VI 5 1140a 32*.

observação de que é marca característica de um indivíduo dotado de prudência a capacidade de deliberar bem sobre aquelas coisas que contribuem para a vida boa em geral¹⁶⁴. Assim sendo, o bem deliberar não deve estar limitado unicamente àquelas coisas que são boas ou más momentaneamente.

Retomando o exemplo do indivíduo que ponderava acerca do que comer no restaurante, é somente de um modo um tanto quanto insatisfatório que é possível identificá-lo como alguém que delibera bem. A explicação para isso é que Aristóteles identifica o bem deliberar em sentido forte quando o relaciona com a vida boa em geral, ao invés de simplesmente limitá-lo a casos particulares. Justamente no momento em que é aplicado ao âmbito da virtude moral é que advém o aspecto relevante desse termo.

Antes de seguir em frente, gostaríamos ainda de realizar outra observação pertinente envolvendo a prudência e a inteligência (*nous*). Do ponto de vista da linguagem ordinária, seria possível identificar aquele indivíduo escolhendo seu almoço no restaurante como inteligente. Isso ocorre porque, de maneira geral, atribuímos inteligência àqueles que são capazes de pesar razões. No entanto, tendo em vista que Aristóteles considera a prudência como sendo diferente da inteligência, é preciso adotar certo rigorismo conceitual para que seja possível compreender corretamente os postulados aristotélicos acerca da virtude moral.

O que diferencia, então, prudência (*phronêsis*) e inteligência (*nous*) se ambas dizem respeito àquelas coisas que geram dúvida e deliberação? Em suma, pode-se postular que a característica de ambas é a capacidade de deliberar sobre os melhores meios para alcançar determinado fim; no entanto, ainda assim elas não devem ser consideradas como a mesma coisa. E o fato reside precisamente na consideração aristotélica de que a prudência “emite ordens, visto que o seu fim é o que se deve ou não fazer; a inteligência (*nous*), pelo contrário, limita-se a julgar”¹⁶⁵.

Portanto, enquanto o resultado da deliberação do indivíduo dotado de inteligência é simples julgamento – pelo qual se identifica o que seria o melhor a fazer, não implicando uma necessidade de se agir de acordo – o resultado da

¹⁶⁴ Cf. EN VI 5 1140a 26-28.

¹⁶⁵ EN VI 10 1143a 9-10.

deliberação do prudente é identificado como uma espécie de ordem. Será uma ordem porque, como veremos no próximo capítulo, a prudência se encontra em um estado de dependência da virtude moral.

II. 2. 4 PRUDÊNCIA: MEIOS OU FINS

Ao longo deste segundo capítulo, o qual tem como foco de análise a prudência, temos desenvolvido uma argumentação que, em síntese, concebe tal virtude intelectual e a sua relação com a escolha dos meios, ao invés da escolha dos possíveis fins das ações. No entanto, faz-se necessário anunciar que a *EN* possui uma passagem que incita dúvidas acerca dessa questão e que foi utilizada por diversos estudiosos para identificar uma tese contrária.

A passagem mais comumente aceita é:

(i) Se, portanto, o fato de bem deliberar é o que é próprio das pessoas prudentes, a boa deliberação poderia ser definida como retidão relativa àquilo que é útil à realização de um fim, utilidade da qual a prudência é a apercepção verdadeira.¹⁶⁶

No entanto, o problema que decorre dessa passagem é que haveria, conforme é bem destacado por Aubenque, outra maneira de se traduzir tal passagem, sendo que ambas as possibilidades são consideradas igualmente verossímeis¹⁶⁷:

(ii) Se, então, o fato de bem deliberar é o próprio das pessoas prudentes, a boa deliberação poderia ser definida como a retidão concernente àquilo que é útil ao fim do qual a prudência é a apercepção verdadeira.

¹⁶⁶ *EN VI 9 1142b 31-33. Ei dê tôn phronimôn to eu bebouleusthai, hê euboulia ein an orthotês hê kata to sumpheron pros to telos, ou hê phronêsis alêthês hupolêpsis estin.*

¹⁶⁷ Cf. AUBENQUE, 2006, p. 123.

Ao passo que, por exemplo, Aubenque é mais favorável à concepção (i) – a prudência está relacionada unicamente com os meios –, Gauthier desenvolve argumentos em prol de (ii) – a prudência fica relacionada com a escolha dos fins. Poder-se-ia, ainda, identificar outras duas passagens na *EN* que corroborariam a identificação de que a prudência está relacionada com os fins, a saber:

(...) pensa-se ser característico do prudente o ser capaz de bem deliberar sobre o que é bom e proveitoso para ele mesmo, não sobre alguma área específica, por exemplo, sobre que espécies de coisas promovem a saúde ou promovem a força, mas sobre que espécies de coisas promovem a vida boa em geral.¹⁶⁸

(...) é possível bem deliberar ou [de modo] absoluto ou para promover um fim específico. A boa deliberação absoluta promove o fim absoluto; o tipo específico [de boa deliberação], [promove] algum fim específico.¹⁶⁹

Tais passagens são selecionadas por Gauthier para defender a tese de que a prudência é o conhecimento do fim que diz respeito ao âmbito dos indivíduos¹⁷⁰. Como se torna evidente a partir da identificação destas passagens, há interpretações distintas acerca do mesmo ponto e torna-se necessário elucidar se a prudência está relacionada com os meios ou com os próprios fins do âmbito prático humano.

O que por primeiro necessita ser lembrado é que a felicidade (*eudaimonia*) é considerada, de acordo com Aristóteles, o fim último (*telos*) dos indivíduos, ou seja, é aquilo pelo qual fazemos tudo o mais que fazemos¹⁷¹. No que diz respeito a este fim último do gênero humano, não há deliberação, porque todo e qualquer indivíduo, tanto aquele que pertence à classe mais alta como aquele que constitui a classe mais baixa da sociedade, comumente o identifica com a felicidade¹⁷².

¹⁶⁸ *EN* VI 5 1140a 27-28.

¹⁶⁹ *EN* VI 9 1142b 28-30. É interessante lembrar que a característica da prudência consiste na boa deliberação.

¹⁷⁰ GAUTHIER, 2006, p. 139.

¹⁷¹ Cf. *EN* I 12 1102a 2-3 A felicidade é um objetivo que os indivíduos almejam por ele mesmo e não em função de algo a mais.

¹⁷² Fiasse (2001, p. 325-326) esclarece que “a felicidade é necessariamente o fim de um homem; isto decorre do fato de ele ser um animal racional. Por isso, ela não é nem um objeto de deliberação, nem

A diferença entre tais indivíduos mais e menos, digamos, “abastados”, encontra-se no que constitui a felicidade, pois o vulgo e o sábio concebem a *eudaimonia* como sendo coisas dissimilares¹⁷³. Enquanto alguns acreditam que a felicidade esteja na posse dos bens materiais, há outros indivíduos que a identificam justamente como o desapego a tais bens – reflita e compare os estilos de vida e as concepções individuais de felicidade de um cidadão norte-americano que vive no coração de Nova Iorque e um monge tibetano que vive em quase total reclusão em um monastério no alto das montanhas do Himalaia. Em síntese, conforme explicita Aristóteles, o fim último dos homens consiste em alcançar a felicidade plena, dado que os homens dizem que o mais alto de todos os bens que se pode alcançar pela ação é “a felicidade, e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz”¹⁷⁴. Portanto, alcançar a felicidade ao longo da vida é algo que pertence a todo e qualquer indivíduo. Diferentes indivíduos acabam por considerar que a felicidade pode decorrer de atividades distintas¹⁷⁵.

Desse modo, não se delibera acerca de buscar ou não tal fim último porque isso é marca característica da natureza dos indivíduos. O fim último é considerado o

de escolha, mas um imperativo objeto de busca. (...) O desejo pela felicidade está na origem de todas as atividades humanas, atividade moral e produtiva igualmente, e, poderíamos acrescentar, atividade contemplativa ou especulativa. A felicidade, o fim último do homem, é realizada ao longo da duração ou com o curso completo da vida de um homem”. Essa relação que se percebe entre tempo e felicidade demonstra o quão atento estava Aristóteles aos acontecimentos corriqueiros, o que fica evidente quando ele estabelece que “um breve espaço de tempo não faz um homem feliz” (*EN* I 7 1098a 19) porque “muitas mudanças ocorrem na vida, bem como eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice (...), e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama de feliz” (*EN* I 9 1100a 5-9).

¹⁷³ Aristóteles anuncia que “os [vulgos] pensam que [a felicidade] seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, muito embora discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica como diferentes coisas, como a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre. Cômicos da sua própria ignorância, não obstante, admiram aqueles que proclamam algum grande ideal inacessível à sua compreensão” (*EN* I 4 1095a 21-27).

¹⁷⁴ *EN* I 4 1095a 19-20. Ao longo do 5º capítulo do livro I da *EN*, Aristóteles oferece algumas linhas complementares acerca das diferentes concepções que dizem respeito à felicidade. Enquanto alguns indivíduos parecem identificar a felicidade com o prazer – amando, assim, a vida dos gozos –, há outra parcela, identificada como de grande refinamento e índole, que acredita que a felicidade está na honra (1095b 23-24).

¹⁷⁵ No final da *EN*, Aristóteles volta a reiterar que a felicidade consiste em uma atividade, ao invés de uma mera posse (cf. *EN* X 6 1176b 1 e 1177a 10). Ocorre que, em certa medida, requerer bens exteriores, algumas disposições naturais e perfeições espirituais não necessariamente resultará na felicidade por causa da simples posse desses (cf. FIASSE, 2001, p. 326).

princípio da deliberação, e esta, o princípio da ação¹⁷⁶. Cada ação específica, por sua vez, pode ser engendrada em função de um fim; é o que ocorre, por exemplo, quando se delibera sobre os alimentos a serem ingeridos com vistas à saúde: enquanto a saúde é considerada um fim – ou, se preferir, um objetivo – da ação, delibera-se acerca dos alimentos (os meios) que melhor efetivam tal fim. O que é identificado como um fim em uma deliberação pode ser considerado como um meio em outro processo de deliberação: por exemplo, muitos indivíduos acreditam que ostentar uma vida saudável é um meio para que se possa alcançar a felicidade.

Perceba que o que era considerado um fim em um processo de deliberação passou a ser um meio em outro processo. Para tanto, é preciso que haja um fim último porque, caso contrário, o processo de deliberação desenvolver-se-ia *ad infinitum*, resultando em uma espécie de corrente sem fim em que sempre se desejaria algo a mais em função de alguma outra coisa¹⁷⁷. A felicidade é, assim, considerada como o fim último da vida humana, porque ela não é almejada tendo em vista outra coisa a mais. Se fosse o caso de a felicidade ser considerada como simplesmente um bem entre outros bens,

É evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável. A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação.¹⁷⁸

É possível identificar a existência de outras coisas que os indivíduos poderiam almejar por elas mesmas, tais como o prazer, a honra, a prosperidade, a saúde, os amigos, a família, e todas as demais virtudes. Tais coisas podem ser

¹⁷⁶ Cf. EN VI 2 1139a 31-33.

¹⁷⁷ Conforme esclarece Zingano (2009d, p. 105), “sempre se pode perguntar em vista do que você persegue a honra; mas não há mais sentido em perguntar em vista do que se persegue a *eudaimonia*”. A partir disso, é possível reconhecer que o que era identificado como um fim em uma situação pode servir como meio em uma circunstância distinta, o qual é identificado, portanto, como um fim relativo. O único fim que não adentra no escopo da deliberação é o fim último, já reconhecido como sendo a felicidade. De modo geral, as “pessoas concordam que a felicidade é o mais elevado bem prático, e assim aceitam uma caracterização formal, mas um tanto quanto vazia, de que ela torna a vida desejável e carente de nada” (REEVE, 2006, p. 204).

¹⁷⁸ EN I 1097b 17-22.

desejáveis e escolhidas por si mesmas. Contudo, é somente de modo insatisfatório que se pode afirmar isso tendo em vista a capacidade limitada que os indivíduos possuem para analisar as coisas. Se fôssemos capazes de analisá-las em uma perspectiva macro, perceberíamos que os indivíduos desejam essas e muitas outras coisas justamente em função da felicidade, pois acreditam que a posse dessas coisas resultará na própria felicidade¹⁷⁹.

Aristóteles identifica a ocorrência de dois sentidos distintos de bens: enquanto algumas coisas possuem a característica de serem bens em si mesmos, outras somente são consideradas bens porque estão intrinsecamente relacionadas com aqueles bens que o são em si mesmos¹⁸⁰. Ora, o que é identificado como um bem se torna algo desejável, isto é, alcançar aquilo que é considerado um bem passa a ser objetivo, ou se preferir, o fim, dos indivíduos. Por conseguinte, haverá um fim almejado em si mesmo e fins que somente serão objetos de escolha porque estão relacionados com aquele fim que é em si mesmo algo bom.

Tal distinção culminará em três espécies de fins: (i) fins desejados unicamente em função de outro fim – como é o caso da riqueza; (ii) fins perfeitos ou fins em si, os quais são fins em vista dos quais os outros são perseguidos – como é o caso da honra, prazer, intelecto e toda virtude; e (iii) o fim que não somente é aquele em vista do qual os outros são feitos, mas também aquele que não pode mais ser em vista de nenhum outro¹⁸¹.

A partir dessa tripartição dos fins, ter-se-ia um aproximado quadro geral como se segue. A riqueza é considerada um fim do tipo (i) porque ela somente tem sentido na medida em que propicia algo além de si mesma, ou seja, é por meio da riqueza que é possível dispor de bens exteriores para desfrutar de coisas prazerosas e praticar, por exemplo, a liberalidade (*eleutheriotês*), a magnanimidade (*megalopsukia*), etc. O prazer, a liberalidade, a magnanimidade, assim como as

¹⁷⁹ “[A felicidade] é procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que a honra, o prazer, a razão e todas as virtudes nós de fato os escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes” (*EN I 7 1097b 1-5*).

¹⁸⁰ Cf. *EN I 1096b 12-13*.

¹⁸¹ Cf. ZINGANO, 2009d, p. 103-104.

demais virtudes, são fins do tipo (ii), porque caracterizam-se por serem desejáveis em si mesmas. No entanto, há ainda um terceiro tipo de fim que possui a relevância de encerrar a cadeia causal, a saber, a felicidade: esta é identificada como o fim último, a respeito do qual não há deliberação porque os indivíduos almejam os fins do tipo (ii) – prazer, honra e as demais virtudes – justamente em função da crença de que tais fins implicarão uma vida feliz. Esses fins almejados para alcançar o fim último – também identificado como o fim absoluto – devem ser identificados como fins relativos. É a partir dessa distinção entre fim absoluto e fins relativos que se torna possível identificar a felicidade como um bem de segunda ordem¹⁸².

Como consequência disso, é possível anunciar que é um equívoco conceber a prudência como estando relacionada unicamente à identificação dos fins. Excetuando-se aquelas três passagens mencionadas acima, não há nenhuma outra passagem de sentido análogo em todas as outras obras de Aristóteles¹⁸³. Ademais, Aristóteles não seria ingênuo para se contradizer no interior da própria *EN*; ele já havia declarado anteriormente de modo claro que não se delibera sobre os fins, mas sim sobre as coisas que conduzem aos fins¹⁸⁴. A prudência diz respeito à investigação deliberativa dos melhores meios para se alcançar determinado fim; o que é identificado como fim em um silogismo pode deter o papel de meio em outro silogismo¹⁸⁵.

¹⁸² Hobuss (2007a, p. 37) esclarece que a felicidade “não é um bem à parte dos outros bens, ela é estes bens. (...) [A felicidade] não conta junto com os outros bens pela simples razão de que ela é constituída destas classes de bens [bens da alma, bens do corpo e bens exteriores]”. Meyer (2008, p. 52) complementa afirmando que a felicidade “não se torna simplesmente *um* objetivo de nossas ações, mas sim o objetivo [mais elevado de todos]”.

¹⁸³ Cf. AUBENQUE, 2006, p. 125.

¹⁸⁴ Cf. *EN* III 5 1112b 11-12.

¹⁸⁵ Zingano (2009c, p. 302) elucida tal questão do seguinte modo: “se não deliberamos sobre os fins enquanto tais, resta que o que figura como fim em uma deliberação, e portanto não é objeto de análise no curso desta deliberação, pode figurar, em outra deliberação, como meio, sendo, por conseguinte, a este título, objeto de análise, assim como o é todo outro meio. Deste modo, se considerarmos as deliberações não para baixo, isto é, em direção aos objetos últimos de ação, mas para cima, em direção aos fins tornados meios para deliberações superiores, aos moldes de uma cadeia de silogismos que se pode considerar tanto para baixo como para cima, tudo, ou quase tudo, pode ser objeto de deliberação”. É anunciado “quase tudo” porque, em algum momento, torna-se necessário um ponto de chegada – o qual não pode mais ser objeto de deliberação se é um ponto de parada. Tal ponto de chegada nada mais é do que a felicidade, aquilo em vista de que se realiza tudo o que se faz.

Abordemos, ainda, um outro ponto relevante. A essa altura, poder-se-ia indagar em qual momento se tornaria necessário engendrar todo um processo de deliberação, bem como que relação haveria entre tal processo e o tempo dedicado para tal ao considerar a existência de algumas passagens a partir das quais se poderia entender que, para toda e qualquer ação, seria necessário um tempo dedicado à deliberação. Podemos destacar, assim, as seguintes passagens:

Então, a escolha deliberada, por um lado, é manifestamente voluntária; por outro, não é o mesmo que o voluntário, porquanto o voluntário é mais abrangente, pois crianças e os outros animais compartilham do voluntário, mas não da escolha deliberada, e dizemos que os atos súbitos são voluntários, mas não que são por escolha deliberada.¹⁸⁶

Dos atos voluntários, praticamos alguns por escolha e outros não; por escolha, os que praticamos após deliberar, e por não escolha os que praticamos *sem deliberação prévia*.¹⁸⁷

(...) ao passo que a boa deliberação é uma espécie de investigação, e quem delibera investiga e calcula. Tampouco [a deliberação] é habilidade em fazer conjecturas, pois, além de implicar ausência de raciocínio, esta é uma qualidade que opera com rapidez, ao passo que os homens *deliberam longamente*, e diz-se que a conclusão do que se deliberou deve ser posta logo em prática, mas *a deliberação deve ser lenta*.¹⁸⁸

A partir dessas passagens, poder-se-ia pensar que as ações virtuosas requerem uma longa e explícita deliberação prévia¹⁸⁹. No entanto, analisando a maneira com que os indivíduos agem corriqueiramente, percebe-se que nem toda ação exige que se delibere, pois o deliberar “diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão”¹⁹⁰.

Assim sendo, é possível anunciar que, se nos casos em que tudo o que se deve fazer já se encontra em uma condição plenamente óbvia, não há necessidade alguma de engendrar todo um processo de deliberação tendo em vista o caráter

¹⁸⁶ EN III 4 1111b 6-10, grifo nosso.

¹⁸⁷ EN V 8 1135b 10-13, grifo nosso.

¹⁸⁸ EN VI 9 1142b 3-6, grifo nosso.

¹⁸⁹ Cf. REEVE, 2006, p. 209.

¹⁹⁰ EN III 5 1112b 7-10.

evidente acerca da ação a ser engendrada¹⁹¹. Caso seja de conhecimento comum, por exemplo, que a prática de exercícios físicos contribui para uma melhora da saúde dos indivíduos, estes não têm de engendrar mais deliberações para averiguar se eles mesmos são ou não indivíduos. Eles simplesmente deveriam passar a praticar exercícios físicos porque é evidente que, como resultado, obter-se-ia uma melhor qualidade de vida e, se não os realizam, é porque foram vencidos pela falta de vontade.

Esse último ponto traz novamente à tona o caso do indivíduo *acrático* – aquele que, apesar de ter o conhecimento do que seria o bom diante de determinada circunstância, acaba agindo de modo contrário. Isso pode ser compreendido ao reconhecermos que é possível haver uma incompatibilidade entre razão e desejo porque, no caso da *acrasia*, os impulsos se sobressaem em relação à razão. Assim sendo, há uma diferença marcante entre o silogismo teórico e o silogismo prático¹⁹². Em ambos os casos, obtém-se uma contradição. Contudo, enquanto no caso do silogismo teórico o resultado é algo completamente inaceitável, minando totalmente a veracidade de tal silogismo, no caso do silogismo prático obtém-se um resultado simplesmente lamentável.

¹⁹¹ Cf. REEVE, 2006, p. 209.

¹⁹² “Assim como afirmar algo sem, porém, crer no que se afirma é fonte de perplexidade para o conhecimento teórico, assim também saber (do ponto de vista prático) o que é preciso fazer, mas não o realizar é fonte de embaraço para o domínio prático” (ZINGANO, 1998, p. 113).

Cap. III: PRUDÊNCIA E VIRTUDE MORAL

III. 1 PRUDÊNCIA E VIRTUDE MORAL: *EN VI 13*

É chegado o momento de crucial importância para a compreensão da doutrina moral aristotélica. Discorreremos, até o momento, sobre (i) o modo com que se torna possível um indivíduo adquirir a virtude moral e dedicamo-nos (ii) à investigação do que diz respeito às virtudes intelectuais, com especial ênfase para a prudência – cujo papel é de singular importância por desempenhar influência direta para com o âmbito das ações. O passo seguinte constitui-se na elucidação da relação que há entre prudência e virtude moral.

Aproximando-se das derradeiras linhas do último capítulo do Livro VI, é afirmado “que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem a prudência, nem ser prudente sem a virtude moral”¹⁹³. Essa passagem tem o papel de destacar o quão especial e importante é a relação entre tal virtude intelectual e as demais virtudes morais em geral.

Para melhor compreender essa relação, consideramos importante voltarmos por um instante para uma característica intrínseca dos indivíduos em geral, a saber, um tipo de dualidade envolvendo, por um lado, a razão e, por outro lado, os sentidos. À primeira vista, poder-se-ia indagar sobre qual seria o propósito de trazer tal questão à tona, visto aparentar um passo mais desorientador do que propriamente elucidativo. Porém, a intenção é justamente destacar a grande possibilidade de conflito entre razão e sentidos – especialmente no que diz respeito ao prazer. O que se almeja, em linhas gerais, é ressaltar a influência das sensações de prazer e de dor para com o âmbito prático dos indivíduos.

Aristóteles menciona ao longo do Livro II, como já havia sido destacado anteriormente, que é da mais profunda importância prestar atenção ao modo com que os jovens são educados. Ele considera essencial educar os indivíduos de certo modo já desde os primórdios da infância para que se tenha alegria e desgosto com o

¹⁹³ *EN VI 13 1144b 30-32.*

que se deve: “esta é a educação correta”¹⁹⁴. O que sobrevém a tal consideração é a relevância dos sentimentos de prazer e dor, pois é em decorrência do sentimento de prazer que os indivíduos realizam atos infames – e, portanto, censuráveis – e, por outro lado, deixam de engendrar ações consideradas belas em função da dor¹⁹⁵. Contudo, uma vez habituados a realizarem ações belas, os indivíduos não mais enfrentariam dificuldades e problemas para realizá-las.

Reflita por um instante sobre o que aconteceria, de modo geral, se a educação dos indivíduos fosse deixada à sorte de cada um, ou seja, deixar-se-ia que se desenvolvessem por conta própria – toma-se o cuidado de acrescentar “de modo geral” para destacar a característica do âmbito prático humano, elucidada no capítulo precedente, acerca da falta de necessidade no que diz respeito às ações, o que significa que sempre podem ocorrer exceções à regra geral. De um ponto de vista abrangente, seria possível anunciar que a grande maioria passaria a realizar ações decorrentes do sentimento de prazer e, do contrário, evitaria engendrar ações que resultassem em um sentimento de dor. Na medida em que tais indivíduos vão amadurecendo, desenvolver-se-ia uma espécie de disposição para agir de determinado modo. Todavia, isso não significa que se obtém uma necessidade estrita, mas sim uma maior tendência para agir como tal – o que somente é possível se houver um desenvolvimento racional-cognitivo em que o indivíduo se torne capaz de ponderar se a sua conduta está lhe trazendo mais malefícios do que benefícios.

Passemos a outro cenário que também torna perceptível o conflito entre razão e sentimentos de prazer e dor. Geralmente, as mães enfrentam a difícil situação de negar algumas coisas para seus filhos, principalmente coisas relacionadas com o paladar e com o sentimento de prazer decorrente de determinados alimentos ou bebidas doces. Mães desejam que seus filhos se alimentem saudavelmente e evitem ao máximo ingerir refrigerantes e biscoitos desde cedo, o que decorre de orientações pediátricas e de elas, as mães, já terem passado por diversas situações em que puderam perceber que uma má alimentação precoce resulta em sérios problemas de saúde no futuro – o que provém, em outras

¹⁹⁴ EN II 2 1104b 11-13.

¹⁹⁵ Cf. EN II 2 1104b 10.

palavras, da experiência de vida das mães. No entanto, por mais que se tente explicar os motivos para a importância de se ingerir alimentos e líquidos saudáveis, é comum que os filhos não obedçam as mães. Ao invés de frutas, na grande parte dos casos, as crianças comumente preferem biscoitos. Por que isso ocorre? Ora, é de senso comum que as crianças, até certa idade, ainda não desenvolveram plenamente sua capacidade cognitiva e são, desse modo, peremptoriamente sensíveis. É em função disso que elas sempre irão preferir prazeres imediatos (comer chocolate ou tomar refrigerante) ao invés de prazeres que somente são desfrutados a longo prazo (como é o caso da saúde).

Chegamos, assim, ao ponto em que almejávamos quando iniciamos a abordagem de tais exemplos de cunho mais corriqueiro. Considerando que as crianças caracteristicamente desejam coisas e realizam ações em decorrência dos sentimentos de prazer, o resultado que surge a partir disso são ações realizadas de modo impulsivo, isto é, ações decorrentes do desejo por um prazer momentâneo. Indivíduos não plenamente virtuosos assemelham-se às crianças, porque agem predominantemente em função de seus impulsos ao invés da faculdade cognitiva da razão.

Porém, qual a ligação de tudo isso para com a relação entre virtude moral e prudência? De acordo com a concepção aristotélica, enquanto a virtude moral possui a responsabilidade de estipular quais ações são consideradas boas em si, é graças à virtude intelectual da prudência que se é capaz de escolher os meios mais adequados para realizar determinada ação moralmente correta¹⁹⁶.

Passemos à análise de outro exemplo na tentativa de compreender de que modo isso ocorre. Conforme o que fora discutido quando estávamos focados nas considerações acerca da virtude moral, esta era formalmente definida como sendo uma mediedade entre dois males: um deles ocorrendo em função do excesso, e o outro, pela falta¹⁹⁷. A dificuldade ocorre quando determinado indivíduo tenta aplicar esse postulado geral à prática, pois, apesar de não apresentar nenhum problema estrutural, essa frase é demasiadamente geral, ou seja, delimita pouco o modo com

¹⁹⁶ Cf. *EN VI* 12 1144a 8-10.

¹⁹⁷ Cf. *EN II* 6 1107a 1-2.

que se deve agir: em que precisamente consiste o excesso, a falta, bem como a mediedade? Aristóteles teve consciência de que tais enunciados gerais acarretariam dificuldades práticas, tendo em vista que ele mesmo anuncia que

É preciso, porém, que isso seja expresso não somente de modo geral, mas deve também aplicar-se aos casos particulares, pois nos discursos relativos às ações os gerais são mais vagos, ao passo que os que concernem às partes atingem mais a verdade.¹⁹⁸

Consideremos um exemplo mais específico: a liberalidade é identificada como uma virtude moral porque é identificada como uma mediedade entre dois males que dizem respeito ao dar e receber bens, sendo o excesso considerado esbanjamento, e a falta, avarícia¹⁹⁹. Assim, temos estipulado como um objetivo a ser alcançado o agir de acordo com a mediedade. Retomando elucidações passadas, a virtude moral torna-se possível através da prática reiterada de determinada ação, o que resulta em uma certa disposição para agir como tal. Dessa maneira, a virtude moral garante a correção dos nossos objetivos – para fazer uso da linguagem aristotélica, a virtude moral faz com que o *fim* da ação seja moralmente correto.

E o que dizer acerca da prudência? Em síntese, tal virtude intelectual desempenha papel de singular importância para com a virtude moral, uma vez que é ela, justamente, que torna possível determinar os meios mais adequados para realizar a ação correta identificada pela virtude moral. É com base nessas considerações que Aristóteles estipula uma forte relação entre ambas: é impossível adquirir a virtude moral sem a prudência, bem como ser prudente sem obter a virtude moral²⁰⁰.

Contudo, a leitura das linhas que seguem tal passagem é fonte de uma problemática que acarretou interpretações distintas no que diz respeito à prudência e as demais virtudes morais. Entretanto, voltaremos a essa discussão mais adiante. Antes, consideramos importante elucidar acerca da distinção proposta por Aristóteles entre o indivíduo prudente e o indivíduo meramente habilidoso.

¹⁹⁸ EN II 7 1107a 29-31.

¹⁹⁹ Cf. EN II 7 1107b 9-10.

²⁰⁰ Cf. EN VI 13 1144b 30-32.

III. 2 O PRUDENTE E O HABILIDOSO

Quando estávamos a elucidar as considerações acerca da prudência no capítulo precedente, estipulou-se que a característica de tal virtude intelectual consiste na excelência para encontrar os meios mais adequados para realizar um ato moral. Fora, ainda, observado que não é possível elaborar uma espécie de manual de conduta moral com relação ao modo com que os atos devem ser realizados a fim de se conseguir agir virtuosamente por causa da indeterminabilidade do âmbito prático humano. Em outras palavras, não há nada de necessário acerca das ações realizadas pelos indivíduos justamente porque há uma enorme variedade de possíveis ações distintas diante de determinada circunstância – enquanto um indivíduo A age de maneira x diante da circunstância C, um indivíduo B pode agir de acordo com y frente à mesma circunstância C.

Pelo fato de a prudência ser identificada como uma capacidade de encontrar os meios mais adequados para alcançar determinado fim, poder-se-ia indagar se o prudente seria idêntico ao indivíduo habilidoso. Mas não é isso que Aristóteles desenvolve ao longo do capítulo 12 do Livro VI, no qual é identificado que há, sim, uma importante característica que os distingue. De modo geral, considerando que o prudente detém a capacidade de bem deliberar sobre os meios, é possível anunciar – no entanto, reitera-se, somente de modo um tanto quanto insatisfatório – que a prudência caracteriza-se como uma espécie de habilidade específica. Logo, porém, o que faz com que seja possível distinguir o prudente do habilidoso?

Considere a situação hipotética de auxiliar uma idosa a atravessar uma rua movimentada. Enquanto o plenamente virtuoso auxiliaria a idosa por ter a “visão” de que tal atitude é a correta a ser tomada, o habilidoso poderia auxiliá-la não em função da ação mesma, mas sim com o pensamento de que, ao chegar do outro lado da rua, a idosa provavelmente lhe presentearia com uma quantia em dinheiro ou, ainda, que tal ato resultaria em um maior prestígio de sua pessoa por parte daqueles que testemunharam a ação. Tudo isso implica a observação de que a ação

realizada pelo plenamente virtuoso e pelo indivíduo identificado como simplesmente habilidoso é a mesma; no entanto, o que torna possível distingui-los é o motivo pelo qual cada um decidiu auxiliar a idosa.

O indivíduo habilidoso simplesmente possui a capacidade de determinar o que é preciso fazer para realizar o objetivo – nesse caso, auxiliar a idosa. Já o indivíduo prudente também é dotado da capacidade de determinar os meios em função do fim estipulado, mas a diferença entre ambos é que o prudente faz o que é preciso fazer *em função* do fim. Em outras palavras, é possível afirmar que o prudente encontrou os melhores meios para realizar a ação justamente porque tal ação era a ação identificada como a ação moralmente virtuosa a ser realizada. Se nos detivermos unicamente à análise da ação em si, é possível anunciar que os dois indivíduos – tanto o habilidoso como o prudente – realizaram a ação correta. Todavia, isso não é tudo quando se está abordando o âmbito da moral.

A fim de melhor compreender o que está envolvido nessa questão, considere o caso da justiça (*dikaionês*), o qual é elaborado pelo próprio Aristóteles: nem todos os indivíduos que realizam atos justos são, em função disso apenas, necessariamente justos. O que dificulta esse caso da justiça é que não se tem garantia alguma se o indivíduo agiu em função da ação em si ou se havia algum interesse subjacente. Nas palavras aristotélicas, é possível agir de modo justo sem ser efetivamente justo, pois é possível praticar “atos prescritos pela lei involuntariamente, por ignorância ou por alguma outra razão, mas não no interesse dos próprios atos”²⁰¹. No entanto, ainda que tais indivíduos realizem o que devem, assim como todas as coisas que o homem bom deve fazer, eles não podem ser identificados como detentores da virtude da justiça.

O modo com que o argumento para diferenciar de vez o prudente do habilidoso se encerra é, em si mesmo, esclarecedor. Aristóteles destaca que não basta simplesmente realizar as ações virtuosas para imputar virtude moral aos indivíduos. Torna-se determinante realizar tais ações em função da escolha – isto é, a ação é realizada porque o indivíduo a escolheu para ser realizada – e em função

²⁰¹ EN VI 12 1144a 13-18.

das ações mesmas – o que significa que não deve haver algum outro interesse subjacente à escolha a não ser a própria ação²⁰².

Assim sendo, a diferença consiste no fato de que a capacidade do habilidoso limita-se unicamente à determinação dos meios mais eficazes para alcançar um fim específico qualquer. É possível que tal fim alcançado seja bom ou mal. O habilidoso não possui uma “visão moral” sobre o fim estipulado, ele apenas é capaz de encontrar os meios que melhor engendram determinado fim, independentemente se este for considerado moralmente bom ou não. Se eventualmente ocorrer que tal fim alcançado pelo habilidoso for bom, então sua ação – e conseqüentemente a sua habilidade – será louvada; caso contrário, se o fim for mal, tal ação será censurada e “a habilidade será simples astúcia”²⁰³.

Mais adiante, Aristóteles volta a mencionar a distinção entre a prudência e a habilidade ao anunciar que elas “estão próximas uma da outra no que diz respeito ao modo de raciocinar, mas distinguem-se quanto ao seu propósito”²⁰⁴. Diferentemente do habilidoso, o prudente sempre tem em mira o fim que é bom, o que é proveniente da relação intrínseca que há entre a prudência e a virtude moral, pois é esta última que assegura a correção moral dos fins. A partir disso, pode-se apregoar que “não é possível possuir prudência quem não seja bom”²⁰⁵, porque é justamente a virtude moral que determina um fim como moralmente bom ou não. A prudência sem virtude moral não pode ser identificada como tal, precisamente porque ela se caracteriza pelo bem deliberar sobre os meios moralmente corretos. Prudência carente de virtude moral não é nada mais do que simples habilidade.

²⁰² Cf. *EN VI 12 1144a 20-21*.

²⁰³ *EN VI 12 1144a 25*.

²⁰⁴ Precisamente em *EN VII 1152a 11-14*. Aubenque (2008, p. 101) complementa afirmando que a “habilidade é a capacidade para facilmente realizar fins, isto é, dado um fim, combinar os meios mais eficazes de atingi-lo. Mas a habilidade enquanto tal é indiferente à qualidade do fim: ‘se o objetivo é nobre, é uma capacidade digna de louvor, mas se é perverso, ela é apenas astúcia’. A habilidade assemelha-se a esse ‘olho da alma’, do qual falava Platão e que, segundo Aristóteles, só vê o bem quando a virtude moral o faz voltar-se para o lado bom. A prudência é, pois, a habilidade do virtuoso”.

²⁰⁵ *EN VI 12 1144a 35*.

III. 3 A VIRTUDE NATURAL E A VIRTUDE PRÓPRIA

Passemos à análise de um outro ponto que desempenha papel importante para a teoria moral aristotélica, o qual é mencionado somente no último capítulo do Livro VI, a saber, a distinção entre virtude natural (*phusikê aretê*) e virtude própria (*kuria aretê*). Aristóteles não dedica mais do que algumas poucas linhas para essa questão²⁰⁶; contudo, é importante elucidar do modo mais minucioso possível, uma vez que essa distinção terá implicações diretas na compreensão do ponto central do presente trabalho, o qual busca investigar qual é a relação existente entre prudência e virtude moral.

Já explicitamos anteriormente que a virtude moral é passível de se desenvolver no gênero humano graças à prática reiterada das ações, o que gera uma disposição para agir como tal. No entanto, Aristóteles não considera completamente falsa a ideia de que as virtudes possam ocorrer de modo natural. É preciso ter certo cuidado ao lidar com essa afirmação. Em um primeiro momento, analisemos a passagem em que tal ideia está implícita:

Com efeito, todos os homens pensam que cada tipo de qualidade moral é adquirida em certo sentido por natureza, uma vez que, de fato, somos justos, temperantes, corajosos, etc. imediatamente desde o nascimento.²⁰⁷

Ao mencionar essa passagem aristotélica isoladamente, tem-se a nítida impressão de que está claro que os indivíduos podem adquirir as virtudes morais de modo natural; algumas linhas adiante é destacado que até mesmo as crianças e os

²⁰⁶ Esta distinção aparece pela primeira vez do seguinte modo: “Por conseguinte, assim como no caso da parte que forma opiniões existe dois tipos de coisa, a habilidade e a prudência, assim também na parte responsável pelo caráter existe dois [tipos de coisa], a virtude natural e a virtude própria” (*EN VI 13 1144b 14-16*).

²⁰⁷ *EN VI 13 1144b 4-5*. Também é possível identificar na *Ethica Eudemia* uma passagem na qual Aristóteles afirma que cada virtude possui uma forma natural e uma forma apropriada – ou, se preferir, uma forma própria (cf. *EE III 7 1234a 24-30*).

animais irracionais compartilham essa capacidade. Porém, tal questão não é simples como aparenta ser.

No intuito de eliminar possíveis interpretações equivocadas a respeito da virtude natural, Aristóteles complementa suas considerações apontando para uma importante ressalva. Se voltarmos para a passagem mencionada anteriormente, perceberemos que Aristóteles não afirma que as qualidades morais são adquiridas de modo natural, mas se refere ao senso comum – para utilizar o termo da passagem, “todos os homens”. O senso comum engana-se ao acreditar que os indivíduos detêm determinada qualidade moral ao simplesmente realizar ações que caracterizam tais qualidades morais. Ciente do erro que isso provoca, Aristóteles acrescenta a ressalva de que “só nós parecemos perceber que elas [tais qualidades morais naturais] podem nos conduzir para o mau caminho”²⁰⁸. Em linhas gerais, tais qualidades naturais são identificadas como potencialmente prejudiciais justamente porque ocorrem sem o acompanhamento da razão.

O exemplo elaborado para ilustrar tal consideração é o de um corpo robusto privado de visão. Aristóteles simplesmente menciona tal exemplo, não se preocupando em desenvolvê-lo por possivelmente acreditar que ele está de todo claro. Apesar disso, consideramos interessante analisá-lo em mais detalhes.

De acordo com o modo que compreendemos essa passagem, o exemplo do indivíduo robusto privado de visão serve para fazer uma analogia com as virtudes naturais. Suponha que tal indivíduo se encontre em uma casa: devido à falta de visão, ele acabará esbarrando em algumas mobílias espalhadas pela casa. Entretanto, é perfeitamente concebível evitar tais choques se alguém o guiar pela casa; além disso, também é possível, ainda que difícil de acreditar, que ele consiga desviar dos objetos simplesmente pelo acaso. Interessa-nos o segundo caso, o qual se assemelha ao caso das virtudes naturais. Apesar de toda a robustez de corpo, por lhe faltar a visão – algo determinante para a sua segurança –, nada impede que ele caia desastrosamente e acabe se machucando porque, por exemplo, ao pensar que estava indo para o quarto, estava, na verdade, caminhando em direção à escada de acesso ao porão.

²⁰⁸ Cf. *EN VI 13 1144b 11-12*.

Algo semelhante ocorre com as virtudes naturais, as quais, dependendo da circunstância, podem ser nocivas aos indivíduos²⁰⁹. Considere o caso da coragem (*andreia*): o indivíduo detentor de uma coragem natural certamente não terá problemas para enfrentar situações de perigo. No entanto, justamente por ser uma virtude natural, ele não terá os requisitos necessários para ser capaz de diferenciar uma situação extremamente perigosa – por exemplo, lançar-se ao mar em meio a uma tormenta apenas para impressionar os demais – de outra, em que o perigo é, de certa forma, aceitável – como adentrar na mata para caçar à noite.

Qual motivo poderia ser identificado em razão de Aristóteles considerar importante estipular uma distinção entre virtude natural e virtude própria? Já mencionamos que, quando se está inserido em questões morais, o relevante não é apenas a ação em si, mas sim os motivos e meios corretos para engendrar determinada ação. Ora, é justamente em função disso que Aristóteles distingue a virtude natural da virtude própria. Esta última caracteriza-se como sendo a virtude natural acrescida de prudência, ao passo que a virtude natural se caracteriza como a predisposição que faz os indivíduos agirem bem, tendo em vista que “há virtudes que se originam mesmo por natureza em diferentes pessoas, uma espécie de impulso no indivíduo à parte da razão para a conduta corajosa e justa”²¹⁰. Aristóteles anuncia que

²⁰⁹ Irwin (1988, p. 68) considera que um indivíduo dotado apenas de virtude natural acabará engendrando, em determinadas circunstâncias, por exemplo, uma ação corajosa; porém, o fato é que tal indivíduo não possuirá o entendimento de quais estados são evidentemente prejudiciais. Em sua tradução comentada, Zingano (2008, p. 93-94) questiona se o hábito não predeterminaria o caráter em função de uma boa ou má natureza que se teria ao nascer. Como resposta, ele acredita que Aristóteles aceita que “podemos ter de nascença certas tendências que auxiliam ou perturbam a aquisição das virtudes, como a intrepidez, que alguns desde cedo manifestam, ou a timidez, que outros logo evidenciam e da qual raramente se libertam; porém, o decisivo é que o caráter provém das ações que, por hábito, são repetidas. A ação pode ser facilitada (ou dificultada) pelas tendências naturais, mas não é idêntica a elas, e pode sobrepujar-se a elas, redirecionando as tendências naturais em função dos hábitos adquiridos”.

²¹⁰ *Magna Moralia*, 1197b 36-38.

Depois de haver adquirido a razão, haverá uma diferença no modo de agir [do indivíduo] e [na] sua disposição: embora continuando semelhante ao que era, passará a ser virtude própria.²¹¹

A virtude natural pode ser identificada como sendo aquela disposição natural que determinados indivíduos possuem para agir bem. Essa virtude não é passível de ser adquirida por alguém, pois ela se caracteriza como uma espécie de “dom natural”. Desse modo, é possível identificar que a diferença entre virtude natural e virtude própria ocorre do seguinte modo: enquanto o indivíduo dotado de virtude própria é capaz de oferecer explicações da sua ação, o indivíduo dotado de simples virtude natural não consegue explicar os motivos que o levaram a agir como agiu. De acordo com este segundo caso, a ação nada mais é do que fruto de um impulso que felizmente pode estar de acordo com uma ação moral. Outro fator que as torna distintas é a nocividade em potencial por parte das virtudes naturais; ao contrário, as virtudes próprias nunca prejudicarão o indivíduo.

III. 4 A CONEXÃO DAS VIRTUDES

Ao nos aproximarmos das derradeiras linhas do último capítulo do Livro VI identificamos uma passagem que tem gerado muitas discussões sobre a relação existente entre a prudência e as virtudes morais. Citemo-la para verificarmos do que se trata:

(...) ao mesmo tempo em que uma virtude – a prudência – está presente, todas as demais estarão presentes.²¹²

Quais são as consequências provenientes de tal afirmação aristotélica? O problema está concentrado no modo com que se interpreta este *todas* na frase

²¹¹ EN VI 13 1144b 12-13.

²¹² EN VI 13 1144b32-1145a3.

“todas as demais virtudes estarão presentes”. É possível estipular dois modos distintos de ler tal passagem: ou se considera que a posse da prudência implica a posse de todas as virtudes morais – tese da reciprocidade das virtudes morais –, ou, ao contrário, que a posse da prudência não implica a posse de todas as virtudes morais, mas apenas algumas.

Em um artigo intitulado “Disunity in the aristotelian virtues”, T. H. Irwin aponta algumas dificuldades inerentes aos escritos aristotélicos a partir da análise da passagem recém citada. Ele considera que tal passagem reflete a crença de Aristóteles na reciprocidade das virtudes morais – se possui uma das virtudes morais se, e somente se, se possui todas elas²¹³. Entretanto, essa reciprocidade das virtudes morais entra em conflito com uma divisão das virtudes morais em pequena e grande escala, a qual aparece nos quatro primeiros capítulos do Livro IV da *EN*.

Os dois primeiros capítulos desse Livro envolvem considerações que dizem respeito à liberalidade (*eleutheriotês*) e à magnificência (*megaloprepeias*), respectivamente. Ambas estão relacionadas com a riqueza; mas ao passo que a primeira envolve uma espécie de virtude em pequena escala, a segunda é apontada como uma virtude em grande escala. O mesmo ocorre no terceiro e quarto capítulo do mesmo Livro: há uma virtude moral em pequena escala e uma outra em grande escala relacionadas com a honra. A primeira é carente de nome – identificada como “orgulho próprio” –, já a segunda é denominada magnanimidade (*megalopsukia*)²¹⁴.

Irwin entende que tais virtudes em pequena e grande escala são virtudes distintas, pois envolvem tipos de conhecimentos divergentes, o que acaba comprometendo a reciprocidade das virtudes morais. Não é apenas uma diferença

²¹³ Cf. IRWIN, 1988, p. 61.

²¹⁴ “Também parece haver na esfera da honra (...) uma virtude que guarda para com a magnanimidade a mesma relação que a liberalidade para com a magnificência. Com efeito, nenhuma das duas tem nada que ver com as coisas em grande escala, mas ambas nos dispõem corretamente em relação a objetos de pouca ou mediania importância. Assim como no receber e dar riquezas existe uma mediedade, um excesso e uma deficiência, também a honra pode ser desejada mais ou menos do que convém, ou da maneira e das fontes que convêm. (...) Como não existe palavra para designar a mediedade, os extremos parecem disputar o seu lugar como se estivesse vago por abandono. Mas onde há excesso e falta, há também uma mediedade. Ora, os homens desejam a honra não só mais como também menos do que devem; logo, é possível desejá-la também como se deve. Em todo caso, é essa a disposição moral que se louva e que é uma mediedade sem nome no tocante à honra” (*EN IV 4 1125b 1-23*).

relacional porque o generoso, na tentativa de realizar ações magnificentes, pode não ter noção alguma do que caracterizaria o bem público. Parece que a magnificência (*megaloprepeias*) é uma questão de gosto, já que os exemplos apresentados na *EN* implicam saber o quão grande deve ser uma estátua dedicada a determinado deus, o tipo de banquete a ser oferecido em uma festa ou o presente de casamento de um amigo²¹⁵.

De acordo com o modo com que R. Kraut elucida ao tentar responder os problemas levantados por Irwin²¹⁶, os que defendem que os indivíduos possuem todas as virtudes morais se possuem a prudência necessitam consultar a *EN* e conferir a vasta lista de virtudes morais que é apresentada ao longo dos Livros II-V. Desse modo, o que se teria é uma série de bi-condicionais que somente cessaria a partir do momento em que todas as virtudes morais fossem elencadas: um indivíduo será considerado temperante se ele for corajoso; será corajoso se ele for generoso; será generoso se ele for magnificente, etc. Na tentativa de tornar mais claro o que está por trás dessa ideia, uma analogia torna-se útil: essa concepção se assemelha a uma corrente metálica formada a partir de um determinado número específico de elos, a qual, na simples falta de um desses elos, deixaria de estar completa.

O aspecto negativo que essa interpretação possui é o de ser demasiadamente rigorosa, visto que a falta de uma única das virtudes morais mencionadas ao longo da *EN* já implica a impossibilidade de atribuir virtude moral aos indivíduos. Além disso, essa leitura da passagem problemática situada no final de VI 13 se agrava ainda mais quando analisamos as virtudes morais que dependem da posse de bens materiais – como é o caso da magnificência.

É comumente aceito o fato de a posse de bens materiais, apesar de ser considerada uma coisa boa em si, ser algo que não depende direta e exclusivamente da vontade dos indivíduos porque, mesmo desejando com todas as

²¹⁵ Aristóteles identifica que “a magnificência é um atributo dos gastos chamados honrosos, como os que se relacionam com os deuses – ofertas prometidas, construções, sacrifícios –, e do mesmo modo no que tange a todas as formas de culto religioso e todas aquelas coisas que são objetos apropriados de ambição cívica, como a dos que se consideram no dever de organizar um coro, guarnecer uma trirreme ou oferecer espetáculos públicos com grande brilhantismo” (*EN* IV 1122b 19-24).

²¹⁶ KRAUT, 1988, p. 80.

forças uma abundância de bens, é possível não desfrutar das possibilidades e condições apropriadas para adquirir tais bens. A posse de bens é entendida como sendo uma condição necessária, mas não suficiente para que seja possível adquirir certas virtudes morais específicas, uma vez que pode ocorrer de determinado indivíduo gozar de muitos bens sem, contudo, prestar auxílio aos que necessitam. É comum os indivíduos terem o desejo de realizar ações que seriam consideradas virtuosas – tais como a liberalidade e a magnificência –, mas serem impedidos por não disporem de recursos suficientes para tal. A pergunta que resta é se tais indivíduos, apesar da carência de bens e, conseqüentemente, da impossibilidade de realizar ações identificadas como virtuosas, podem ou não serem considerados plenamente virtuosos.

Aqueles que consideram que a posse da prudência implica a posse de todas as demais virtudes necessitam responder negativamente porque, ao conferirem se determinado indivíduo detém todas as virtudes morais listadas na *EN*, perceberão ao menos a falta daquelas que dependem da disponibilidade de bens exteriores. Ademais, consideramos que essa leitura exagerada é insustentável e não condiz com os escritos aristotélicos desenvolvidos ao longo da *EN*, pois o próprio Aristóteles afirma textualmente que a separabilidade das virtudes só é possível em relação às virtudes naturais. A posse da prudência implica a posse de todas as virtudes morais próprias que o indivíduo possui. É em função disso que se torna importante a distinção entre virtude natural e virtude própria.

Poder-se-ia pensar que a posse da prudência implica a posse de todas as virtudes morais em potencial. Essa afirmação tem como pressuposto a consideração aristotélica de que a marca característica da prudência é justamente a boa deliberação. Assim sendo, a partir do momento em que determinado sujeito detivesse a prudência, ele seria capaz de deliberar acerca das considerações envolvendo qualquer virtude moral. Entretanto, isso está equivocado porque, de acordo com Aristóteles, não basta simplesmente saber o que são as virtudes morais específicas, assim como quais são as suas características, porque é somente a

partir da prática reiterada de ações virtuosas que se torna possível adquirir tais virtudes correspondentes²¹⁷.

Como fora mencionado nos capítulos precedentes, as virtudes morais não ocorrem nos indivíduos de modo natural, ou seja, “as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito”²¹⁸. Obtém-se, com isso, que as virtudes naturais passam a desempenhar papel fundamental para a possibilidade da virtude própria ocorrer²¹⁹. Isso se explica ao assinalarmos a importância que a prudência desempenha, pois é através dela que a virtude, antes natural, passa a ser considerada própria.

Quando diferenciávamos o indivíduo habilidoso do indivíduo prudente, destacamos a dificuldade inerente ao âmbito prático humano de não se ter uma confirmação cabal acerca dos verdadeiros motivos de se realizar determinada ação²²⁰. É tendo isso em foco que acreditamos que uma luz pode ser lançada na

²¹⁷ Aristóteles menciona textualmente que é somente ao se praticar ações justas que é possível aos indivíduos tornarem-se justos; o mesmo ocorre com todas as demais virtudes morais, visto que “praticando atos temperantes, [tornamo-nos] temperantes; praticando atos corajosos, [tornamo-nos] corajosos” (EN II 1 1103b 1).

²¹⁸ EN II 1 1103a 23-26.

²¹⁹ Zingano (2009a, p. 401) destaca que “a virtude é dita primeiramente natural quando adquirimos a disposição correspondente em função da repetição dos atos em um mesmo sentido, atos aos quais somos naturalmente inclinados, como, por exemplo, quando se tende naturalmente à temperança (*sophrosinê*) ou à coragem (*andreia*) e, mediante a repetição de atos em um sentido, adquirimos as disposições correspondentes. Porém, a noção de virtude natural não designa somente as inclinações com as quais nascemos, mas também, em segundo lugar, de modo mais geral, o modo de ser natural de nossas virtudes, o que inclui as virtudes adquiridas graças à censura e correção”.

²²⁰ Para retomar a passagem: “Assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso – referimo-nos às que praticam os atos prescritos pela lei, quer involuntariamente, quer devido à ignorância ou por alguma outra razão, mas não no interesse dos próprios atos, embora seja certo que tais pessoas fazem o que devem e todas as coisas que o homem bom deve fazer –, parece que, do mesmo modo, para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada um desses atos: numa palavra, é preciso praticá-los em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos” (EN VI 12 1144a 12-21). Torna-se oportuno mencionarmos um ponto destacado por Urmson (1980, p. 158): conforme o modo com que ela interpreta essa consideração, não há como diferenciar o homem virtuoso do encrático simplesmente ao se analisar as ações engendradas por cada um, bem como ao se analisar as crenças ou os raciocínios de cada um. Ambos agem da mesma forma e a partir da orientação do mesmo pensamento prático. Urmson considera que a única coisa que diferencia esses dois

questão da relação entre a prudência e as virtudes morais através da distinção entre agir segundo a reta razão e agir acompanhado de reta razão²²¹.

Afirmar que as virtudes morais ocorrem segundo a reta razão é identificar que alguém é virtuoso quando simplesmente age conforme algum tipo de coação, instigação ou conselho externo. Nesse caso, considerar-se-ia virtuoso aquele indivíduo que simplesmente executa uma ação identificada como moralmente correta, como ocorre quando há uma espécie de orientação. Busquemos um exemplo a fim de possibilitar uma melhor compreensão. Um caso típico é quando pais orientam seus filhos para que não se aposses indevidamente de bens alheios: os filhos reconhecem que os pais detêm certa autoridade e realizam tal ação perante uma circunstância favorável, porém a realizam em decorrência da orientação paterna e não em função da ação em si. Os filhos ainda não detêm a compreensão dos motivos para agir assim. Em suma, realizam tal ação segundo a reta razão que supõem que os pais possuem.

Por outro lado, anunciar que as virtudes morais ocorrem acompanhadas de reta razão significa que determinado indivíduo é virtuoso no momento em que se encontra em um estado em que os princípios pelos quais alguém age estão já assimilados. Façamos uso do exemplo precedente: o filho seria, nesse caso, considerado virtuoso a partir do momento em que fosse capaz de compreender os verdadeiros princípios de se agir de tal maneira – não se apossar indevidamente de bens alheios – e não de outro modo²²². É a partir disso que comumente se identifica a possibilidade de deliberação.

indivíduos é o seguinte: enquanto o virtuoso deseja agir do modo com que ele age, o *enkrático* apenas consegue agir do modo que age com dificuldade.

²²¹ Tal ideia se encontra originalmente em um artigo de Paula Gottlieb, “Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues”. In: *Phronesis*, XXXIX, 1994, pp. 275-290. A ideia principal com a qual a autora trabalha consiste precisamente na distinção entre agir segundo a reta razão (*kata ton orthon logon*) e agir acompanhado de reta razão (*meta tou orthou logou*).

²²² Gottlieb (1994, p. 287) considera que o ponto central para a tese aristotélica acerca da união das virtudes é identificar que a virtude moral só é tal quando se percebe que ocorre acompanhada de reta razão (*meta tou orthou logou*): “Visto que as virtudes morais são disposições da parte não-racional da alma, e dado que alguém não as possui até que tenha completamente incorporado a disposição intelectual correta, para que o homem bom tenha qualquer virtude moral ele necessita da disposição intelectual que permitirá que ele tenha as emoções apropriadas, direcionadas para os objetos corretos e no tempo certo e, assim, agir apropriadamente. (...) Alguém que simplesmente tem

Assim sendo, há uma diferença entre essas duas concepções que dizem respeito ao modo de agir. Enquanto no primeiro caso o filho simplesmente executa a ação solicitada pelo pai sem compreender o real motivo de o fazer, no segundo caso o filho já é capaz de assimilar os verdadeiros princípios de tal ação²²³.

Porém, o ponto que estamos tentando destacar é a relação necessária entre prudência e virtude moral, tendo em vista que aquela não existe sem esta última. Já o contrário – a virtude moral sem a prudência – torna-se possível ao se levar em consideração a importância da virtude natural, já que sem esta torna-se impossível desenvolver as virtudes próprias. Aristóteles destaca a dependência da prudência para com a virtude moral já nas últimas linhas do último capítulo do Livro VI: enquanto a virtude moral é responsável pela correção moral dos fins, a prudência detém a responsabilidade de determinar os melhores meios para alcançar aquele fim²²⁴.

Desse modo, torna-se possível afirmar que “não é possível possuir a prudência quem não seja bom”²²⁵, já que, como é afirmado no último Livro da *EN*,

aprendido uma lista de regras para seguir pode agir *kata ton orthon logon* [(segundo a reta razão)], mas não fará de forma confiável a coisa certa”.

²²³ Gostaríamos de assinalar uma observação que consideramos útil. Considere o caso da magnificência (*megaloprepeias*): para que seja possível afirmar que determinado sujeito detém, de fato, essa virtude moral relacionada com grandes quantias, é preciso que ele a repita reiteradas vezes para desenvolver uma disposição de agir como tal. Sem ter à disposição uma considerável soma de bens exteriores, torna-se impossível adquirir essa virtude moral. No entanto, acreditamos que afirmar isso não significa que esse indivíduo seja incapaz de realizar ações que se assemelham à magnificência. Suponha que o indivíduo em questão ganhe na loteria e passe a dispor de uma considerável quantia de dinheiro. É possível que ele preste algum auxílio aos necessitados esporadicamente; mas isso não implica na afirmação de que ele tenha adquirido tal virtude moral específica. Pensamos que tais ações são possíveis graças a dois elementos importantes para a prudência: a experiência e a percepção. Apesar de ele não ter adquirido a virtude moral da magnificência, consideramos que a experiência proporcionou-lhe certos subsídios cognoscíveis para realizar ações semelhantes a tal virtude moral.

²²⁴ Cf. *EN VI 13 1145a 4-5*. É em face dessa função específica da prudência que se anunciou que a virtude intelectual que atua no âmbito prático é, em linhas gerais, uma habilidade; no entanto, ela não pode ser identificada como uma habilidade qualquer porque ela possibilita encontrar os meios mais adequados para a realização dos fins que são necessariamente bons.

²²⁵ *EN VI 12 1144a 36-37*.

A prudência está atrelada à virtude moral, e esta à prudência, uma vez que os princípios (*archai*) da prudência estão de acordo com as virtudes morais e a retidão moral está de acordo com a prudência.²²⁶

É possível encontrar duas outras passagens ao longo da *EN* em que Aristóteles faz menção à conexão das virtudes. Elas encontram-se no Livro VII e ambas estão relacionadas com a possibilidade ou não de se ter a prudência e, ao mesmo tempo, ser um indivíduo incontinente (*acrático*). Como torna-se perceptível a partir da segunda passagem mencionada, a resposta aristotélica é negativa:

Ao que acrescentamos o que foi demonstrado acima, a saber, que o prudente é um homem prático (é alguém que se ocupa dos fatos particulares) e que ele possui as outras virtudes.²²⁷

Não é possível que o mesmo homem seja simultaneamente prudente e *acrático*, pois foi demonstrado que o prudente tem simultaneamente um caráter bom.²²⁸

Ao contrário do que se pode perceber textualmente na passagem destacada de início, a saber, “que com a presença de uma só qualidade, a prudência, todas as virtudes estarão presentes”²²⁹, nessas duas passagens do Livro VII não encontramos menção cujo significado seria de que “todas as demais” virtudes morais estariam presentes. Ao contrário, Aristóteles está aqui simplesmente anunciando que a posse da prudência implica a posse de algumas virtudes morais.

Torna-se difícil precisar quais ou quantas virtudes morais o indivíduo deve ter para que seja possível identificá-lo como plenamente virtuoso. Ocorre que não é possível dissecar os indivíduos para averiguar quantas virtudes morais, de fato, se encontram em seu âmago. O que se almeja destacar é que, para realizar determinada ação virtuosa, não são necessárias todas as virtudes morais. Cada circunstância específica requer a virtude moral correspondente – diante de uma situação de perigo, por exemplo, a virtude moral que tem destaque é a coragem

²²⁶ *EN* X 8 1178a 16-19.

²²⁷ *EN* VII 3 1146a 7-9.

²²⁸ *EN* VII 11 1152a 6-8.

²²⁹ *EN* VI 1145a 1.

(*andreia*) e não a temperança (*sophrosinê*). Além disso, é possível que, dependendo da circunstância, seja necessário dispor de mais de uma virtude.

No artigo em que são elucidadas as considerações acerca da conexão das virtudes morais, Zingano afirma que a posse da prudência não implica a posse de todas as virtudes morais, mas apenas algumas – o máximo que ele consegue apregoar é que a prudência requer um bom número de virtudes morais²³⁰.

O que salta aos olhos é que a posse da prudência e de todas as virtudes morais é identificada como uma condição ideal, porém extremamente difícil de ser alcançada. É possível identificar determinado indivíduo como plenamente virtuoso ao se constatar que ele possui a prudência e apenas algumas virtudes morais – delimitar quantas e quais virtudes dependerá das circunstâncias em que o agente se encontra.

Na tentativa de anunciar quais virtudes são essenciais para considerar um indivíduo virtuoso, é possível que se pontue somente aquelas que, de acordo com o nosso entendimento, dependem única e exclusivamente dos indivíduos. São elas: justiça²³¹, temperança²³², e coragem²³³. Há grandes chances de essas virtudes morais específicas constituírem o que Zingano identifica meramente como um bom número.

As outras virtudes morais que aparecem ao longo da *EN* – principalmente a magnificência (*megaloprepeias*), liberalidade (*eleutheriotês*) e a magnanimidade (*megalopsukia*) – estão, direta ou indiretamente, relacionadas com a posse de bens exteriores. É possível afirmar que a posse de bens materiais, apesar de ser

²³⁰ Cf. ZINGANO, 2009a, p. 416.

²³¹ Aristóteles define a justiça (*dikaionês*) como sendo “aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo” (*EN* V 1 1129a 6-9). Algumas linhas adiante, é anunciado que o “justo é respeitador da lei e de caráter íntegro” (*EN* V 1 1129a 35).

²³² A temperança (*sophrosinê*) é definida como relacionada aos prazeres e às dores: “a mediedade é temperança, o excesso, intemperança. Não há muitos que estejam em falta relativamente aos prazeres. Por esta razão tais pessoas tampouco ganharam nome; sejam ditos insensíveis” (*EN* II 7 1107b 4-6).

²³³ A coragem (*andreia*) é formalmente definida do seguinte modo: “A respeito de medos e arrojos, a mediedade é coragem; dos que excedem, quem o faz por falta de medo não tem nome (há muitos casos sem nome), quem excede no arrojarse é temerário, quem excede no ter medo e está em falta no arrojarse é covarde” (*EN* II 7 1107b 1-3).

considerada uma coisa boa em si, é algo que não depende diretamente da vontade dos indivíduos, já que é possível desejar uma disponibilidade de bens materiais, mesmo que as circunstâncias não contribuam para sua realização. Desse modo, torna-se impossível adquirir plenamente a virtude moral da magnificência (*megaloprepeias*)²³⁴. Contudo, mesmo assim é possível identificar esse sujeito como plenamente virtuoso caso ele possua as demais virtudes morais anunciadas anteriormente. É perceptível que a posse da prudência e de todas as virtudes morais caracteriza uma condição ideal, todavia, essa condição é extremamente difícil de ser alcançada. Entretanto, isso não exclui o mérito e o valor dos demais indivíduos – talvez a grande maioria – que conseguiram adquirir as virtudes necessárias exigidas pelas circunstâncias.

²³⁴ Isso está de acordo com o modo com que Santo Tomás de Aquino interpreta os postulados aristotélicos. Nos comentários ao Livro VI da *EN*, ele anuncia que “todas as virtudes morais estão conectadas uma com a outra através da prudência. Porém, pode acontecer que se diga que a um homem, que tem as outras virtudes morais, falte uma virtude por causa da falta de matéria; por exemplo, a alguém que é bom, porém pobre, falta a magnificência, porque ele não possui os meios necessários para realizar grandes gastos. Todavia, por motivo de realmente possuir a prudência que ele possui, ele está de tal forma disposto que pode tornar-se magnificente quando ele tiver a matéria para esta virtude” (*Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Livro VI, Lição XI, questão 1288).

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A maneira com que Aristóteles aborda a relação entre prudência e virtude moral no final do Livro VI pode ser identificada como bastante sucinta. Entretanto, ainda assim é muito precisa. O tipo de relação entre ambas é textualmente apresentado do seguinte modo:

Está claro, então, do que temos dito, que não é possível ser bom em sentido estrito sem a prudência, nem ser prudente sem virtude moral. E dessa forma podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras e que o mesmo homem não é bem dotado pela natureza de todas as virtudes, de tal forma que ele possuirá uma enquanto ainda não adquiriu a outra. Isso é possível com relação às virtudes naturais, mas não com relação àquelas a respeito das quais um homem é chamado bom sem qualificação; pois, com a presença de uma única qualidade, a prudência, todas as virtudes serão dadas.²³⁵

A posse da prudência em sentido pleno implica a presença de todas as virtudes morais elencadas ao longo dos Livros II-V da *EN*, a saber: coragem (*andreia*), temperança (*sophrosinê*), magnificência (*megaloprepeias*), magnanimidade (*megalopsukia*), justiça, bem como a virtude relativa à ambição e ao desapego, além da virtude da tolerância, da polidez, da veracidade, da cortesia na divisão e do pudor. Porém, isso deve ser identificado como uma situação ideal. É perceptível a dificuldade de se conseguir atingir tal padrão ideal levando em consideração todas as limitações inerentes à espécie humana.

Pode-se verificar, como de fato fizemos no capítulo precedente, que é possível atribuir virtude moral aos indivíduos mesmo quando for constatada a falta de alguma ou outra virtude moral. O caso principal que destacamos é o da magnanimidade (*megalopsukia*), liberalidade (*eleutheriotês*) e da magnificência (*megaloprepeias*), as quais dependem da disponibilidade de bens para realizar ações em prol do bem público ou de terceiros. Entretanto, acreditamos que se houver a feliz circunstância de um indivíduo ganhar na loteria e passar, então, a ter os meios necessários para realizar ações magnânimas, ele será plenamente capaz de realizar tais ações.

²³⁵ *EN* VI 13 1144b 35 – 1145a 3.

O que o possibilita agir de tal modo é o que anteriormente denominamos instrumental básico da prudência: a experiência e a percepção. No capítulo 8 do Livro VI da *EN*, anuncia-se que, apesar da possibilidade de se tornarem geômetras ou matemáticos, os jovens não são capazes de adquirir a prudência. “O motivo é que a prudência diz respeito não só aos universais, mas também aos particulares, os quais se tornam conhecidos pela experiência”²³⁶. É através de experiências vivenciadas ao longo dos anos que o indivíduo é capaz de perceber de que modo uma ação magnânima se caracteriza. Assim, ainda que não seja dotado de uma disposição para agir como tal, ele é capaz de realizar ações magnânimas por ter observado no decorrer de seu desenvolvimento de que modo tais ações eram realizadas.

Graças à experiência e à percepção é que o indivíduo detém a capacidade de bem deliberar, esta que é a marca característica da prudência. O indivíduo dotado de prudência serve como exemplo para os demais, porque ele é capaz de bem deliberar sobre as coisas e, sendo plenamente prudente, nunca erra em suas deliberações. A virtude própria é a virtude natural acrescida de prudência. Ao considerarmos que a virtude moral é responsável pela correção moral dos fins, a prudência se caracteriza por estipular os melhores meios para que seja possível alcançar determinado fim. Prudência sem virtude moral é meramente uma habilidade de encontrar os melhores meios, o que impossibilita denominá-la como tal e torna, assim, necessário distingui-la da habilidade. A partir disso, obtém-se que não se pode possuir a prudência quem não seja bom.

A quantidade de virtudes morais que determinado indivíduo detém é algo que depende das circunstâncias em que ele, o agente, se encontra. Em nenhum momento da *EN* Aristóteles se detém na elaboração de uma lista que caracterizaria um indivíduo virtuoso. Por esse motivo, nossa tentativa de anunciar o que seria um bom número de virtudes morais detinha a pretensão de simplesmente ilustrar uma situação ordinária na qual, talvez, tendo em vista a dificuldade de se alcançar a condição ideal, a maioria dos indivíduos se encontra. Não pretendíamos com isso

²³⁶ *EN* VI 8 1142a 14-15.

afirmar que somente as virtudes morais mencionadas são as que os sujeitos devem adquirir.

O fato de Aristóteles não ter elaborado uma lista especificando as virtudes morais necessárias para identificar alguém como, de fato, virtuoso, é explicado pela influência das circunstâncias para com as virtudes morais. A falta de uma ou outra virtude moral não implica censura; ao contrário, é porque o indivíduo detém algumas virtudes morais que ele deve ser louvado. O número de tais virtudes vai depender das condições circunstanciais favoráveis para que elas se desenvolvam.

A percepção e, principalmente, a experiência capacitam os indivíduos a visualizarem o que é considerado moralmente correto. Embora as circunstâncias que constituem o âmbito prático humano se alterem constantemente, os sujeitos são dotados de recursos racionais suficientes para abstrair o que determinadas ações específicas têm em comum.

Considere a variedade de circunstâncias relacionada com a virtude moral da coragem (*andreia*). De acordo com os postulados aristotélicos apresentados no Livro II, cada circunstância específica possui uma mediedade que é identificada como sendo a ação moralmente correta. Somente os extremos são identificados, um por excesso e o outro pela falta: temeridade e covardia, respectivamente. Porém, o que seria realizar uma ação temerária? O covarde é definido como aquele que teme e foge de tudo; já o temerário, aquele que em geral nada teme e enfrenta tudo²³⁷. A coragem necessária para ir à guerra pode ser identificada como de diferente intensidade se comparada com a coragem necessária para subir em uma árvore. O que faz com que ambas estejam relacionadas é o seu envolvimento com o medo e a confiança. É justamente em função da experiência e da percepção que é possível abstrair as características semelhantes de ações distintas que estejam relacionadas com a mesma virtude.

O motivo que levou Aristóteles a distinguir a virtude natural da virtude própria envolve justamente a noção de prudência. As virtudes naturais são capazes de ocorrer separadamente porque nem todos os indivíduos tendem às mesmas virtudes. Enquanto alguns aparentam ter uma disposição natural para realizar atos

²³⁷ EN II 2 1104a 19-20.

corajosos, outros podem ter mais facilidade para realizar atos justos. As virtudes naturais podem ocorrer através de uma tendência inata para a realização de boas ações ou através da habituação decorrente da prática reiterada de determinadas ações.

Esse processo é melhor percebido no desenvolvimento moral das crianças: em um primeiro momento, elas simplesmente repetem as ações que seus tutores realizam; a partir do momento em que desenvolvem a faculdade racional e entram em contato com outros indivíduos, elas passam a compreender o motivo de realizarem as ações comumente identificadas como moralmente corretas e não outras. Essa capacidade de compreensão dos motivos para se escolher algumas ações em decorrência de outras é possível graças à aquisição da prudência. Mas isso não é algo que ocorre da noite para o dia. O que agrava essa consideração é que não há como estipular uma idade certa para isso se consolidar.

Portanto, a diferença entre um indivíduo dotado simplesmente de virtude natural e outro dotado de virtude moral pode ser explicada do seguinte modo: enquanto este último não enfrenta dificuldade alguma, o outro não é capaz de oferecer explicações para estar agindo do modo que age. É porque o prudente delibera bem sobre os meios para realizar os fins moralmente bons, os quais são determinados pela virtude moral, que ele pode explicar sem maiores problemas o motivo de ter escolhido agir de determinado modo e não de outro. Apesar disso, deve-se reconhecer que o virtuoso natural, ainda que não compreenda as razões de realizar tais ações, merece louvor. É importante não esquecer que não basta que as virtudes estejam de acordo com a prudência, mas também é preciso que estejam acompanhadas dessa virtude intelectual.

Retomando o exemplo do indivíduo virtuoso, mas que não possui bens exteriores para realizar ações magnificentes, este se encontra capacitado para realizar tais ações se eventualmente disponibilizar de bens em função da prudência. Entretanto, isso não implica na consideração de que ele imediatamente adquire a disposição para agir como tal. Em linhas gerais, o que almejamos destacar é que, pelo fato de deter as outras virtudes morais, ele pode ser identificado como um indivíduo prudente. Na medida em que tomar consciência do que são ações boas,

ele passará a ter uma ideia do que seria a ação correta acerca da magnificência (*megaloprepeias*). Sendo assim, ele se torna capaz de realizar tais ações, mas isso poderá ocorrer somente de modo esporádico, uma vez que ele ainda não adquiriu a disposição moral para agir de tal modo. A partir do momento em que passar a engendrar ações caracteristicamente magnificentes é que ele passará a desenvolver a disposição necessária para se identificar como alguém que é detentor de tal virtude.

V – Referências Bibliográficas

a. Obras de Aristóteles

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

_____. *Eudemian Ethics*. Trad.: Michael Woods. Clarendon Press: Oxford, 2005.

_____. *Magna Moralia*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: St. G. Stock. Princeton University Press, vol. II, New Jersey, 1995.

_____. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Comentaire Gauthier & Jolif, Tomme I et II. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 2002, 4 Vol.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Bodéüs, R. Paris Flammarion, 2004.

_____. *Politics* (trad. D. Ross). IN: *The Complet Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. Barnes, J.)*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

b. Obras

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. 2ª Ed. – São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London : Duckworth, 2003.

HUGHES, G. J. *Aristotle on Ethics*. London: Routledge, 2001.

KRAUT, R. (ed.) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 2006.

MEYER, S. S. *Ancient Ethics: A Critical Introduction*. London: Routledge, 2008.

PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics, an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

REEVE, C. D. C. *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VI*. s/d.

SHIELDS, C. *Aristotle*. London: Routledge, 2007.

SORABJI, R. *Necessity, cause, and blame*. London: Duckworth, 1980.

TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trad.: Litzinger, C. J. Dumb Ox Books, Indiana, 1993.

URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus, 2008.

c. Artigos

ANGIONI, L. Notas Sobre A Definição De Virtude Moral Em Aristóteles (*EN* 1106b 36-1107a2). In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. III, 2009, p. 1-17.

AUBENQUE, P. A prudência aristotélica diz respeito ao fim ou aos meios? (A propósito da *Ética a Nicômaco VI*, 10, 1142b 31-33. In: *Ethica*, v. 13, nº 2, 2006, p. 121-131.

BROWN, L. "What is "the mean relative to us" In Aristotle's Ethics?" In: *Phronesis*, XLII, 1997, p. 77-93.

FIASSE, G. Aristotle's phronesis: A True Grasp Of Ends As Well As Means? In: *The Review of Metaphysics*, 55, 2001, p. 323-337.

GAUTHIER, R.-A. "A prudência em Aristóteles de Pierre Aubenque". *Ethica*, vol. 13, n. 2, 2006, p. 135-140.

GOTTLIEB, P. Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues". In: *Phronesis*, XXXIX, 1994, p. 275-290.

HOBUSS, J. Duas Concepções Sobre a felicidade na *Ética* de Aristóteles. In: *Hypnos*, São Paulo, nº 19, 2007, p. 30-44.

_____. “Notas sobre a coragem e a temperança em Aristóteles”. In: *Dissertatio* (UFPel), v. 24, 2006, p. 157-173.

_____. “O meio relativo a nós em Aristóteles”. In: *Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n.1, 2007, p. 19-34.

_____. “Sobre a disposição em Aristóteles: *hexis* e *diathesis*”. In: *Dissertatio* (UFPel), v. 31, 2010, p. 221-233.

IRWIN, T. H. Aristotle on Reason, Desire, and Virtue. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 17, 1975, p. 567-578.

_____. Disunity in the Aristotelian virtues. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplementary Volume*, 1988, p. 61-78.

KAHN, C. H. 'Sensation and Consciousness in Aristotle's psychology', In: *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 48, 1966, p. 43-81.

KRAUT, R. Comments on 'Disunity in the Aristotelian virtues', by T. H. Irwin. *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplementary Volume*, 1988, p. 79-86.

LEIGHTON, S. “The mean relative to us”. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 65-78.

NATALI, C. “Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN?”. In: *Analytica*, vol. 8, n. 2, p. 47-74, 2004.

_____. “Responsability and Determinism in Aristotelian ethics”. In: *Le Style de La Pensée*. (Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig; réunis par M. Canto-Sperper et P. Pellegrin). Paris, Les Belles Lettres: 2002, p. 267-295.

SHINER, R. A. “Aisthêsis, nous and phronêsis in the practical syllogism”. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 36, No. 4, 1979, p. 377-387.

_____. “Ethical Perception in Aristotle”. In: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 13, No. 2, 1979, p. 79-85.

SORABJI, R. “Causalidad y necesidad en las acciones humanas (*INT. 9, PHYS. VIII, EN III 1-5*)”. In: *Necesidad, Causa y Culpa*. London: Duckworth, 1980, p. 321-341.

_____. “La Relación entre Determinismo e Involuntariedad: la supuesta ignorancia de Aristóteles”. In: *Necesidad, Causa y Culpa*. London: Duckworth, 1980, p. 343-361.

REEVE, C. D. C. Aristotle On The Virtues Of Thought. In: *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (R. Kraut, ed.). Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 198-217.

SPINELLI, P. T. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

URMSON, J. O. “Aristotle's doctrine of the mean”. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 157-170.

ZINGANO, M. “A conexão das virtudes em Aristóteles”. In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 393-425.

_____. “Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Alexandre de Afrodísia”. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. I, issue I, 2007, p. 1-16.

_____. “Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder: libertarianismo e responsabilidade moral”. In HOBUSS, J. (org.) *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 85-102.

_____. “Deliberação e indeterminação em Aristóteles”. In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 241-276.

_____. “Escolha dos meios e *to authaireton*”. In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 301-325.

_____. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”. In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 73-110.

_____. “Notas sobre a deliberação em Aristóteles”. In: *Filosofia Política*. Nova série, vol. 3. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 96-114.