

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS – UFPEL
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA – IFISP
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**



DISSERTAÇÃO

A CONEXÃO DAS VIRTUDES EM ARISTÓTELES

Karina Ferreira Silveira

Pelotas, maio de 2014.

Karina Ferreira Silveira

A CONEXÃO DAS VIRTUDES 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

2014

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S587c Silveira, Karina Ferreira

A conexão das virtudes em Aristóteles / Karina Ferreira Silveira ; João Nascimento Hobuss, orientador. — Pelotas, 2014.

89 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2014.

1. Prudência. 2. Virtude moral. 3. Virtude natural. 4. Filosofia. 5. Aristóteles. I. Hobuss, João Nascimento, orient. II. Título.

CDD : 185

PELOTAS, 2014.
BANCA EXAMINADORA:

APROVADA EM:

JOÃO NASCIMENTO HOBUSS (Orientador)

SÉRGIO STREFLING

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO

Agradecimentos

Ao Conselho de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), órgão financiador da minha pesquisa durante o mestrado.

A todos os professores do departamento de filosofia que, contribuíram para a minha formação.

Ao professor João Hobuss, que me orientou incansavelmente e que contribuiu para o meu crescimento intelectual.

A toda a minha família, em especial, aos meus pais e a minha irmã, pelo incentivo e pelo carinho.

Em especial, ao meu companheiro Adilson, pela paciência, pelo amor incondicional e pela motivação. A ele, eu dedico este trabalho.

RESUMO: Este trabalho busca sustentar a doutrina moderada da conexão das virtudes em Aristóteles em contraposição à doutrina forte da conexão das virtudes. A partir da análise das passagens de *EN VI 13* mostraremos que Aristóteles sustentou uma tese mais moderada, a saber, a da conexão das virtudes próprias que o agente possui por intermédio da prudência, sem sustentar que quem possui uma virtude possui todas. Contudo, será necessário investigar o papel da prudência e da virtude moral, bem como a relação existente entre as duas. Tal relação mostrará que as virtudes são adquiridas separadamente considerando as circunstâncias relevantes para a ação moral.

PALAVRAS-CHAVE: Prudência, Virtude Moral, Virtude Natural, Virtude Própria.

ABSTRACT: This work seeks to sustain the moderate doctrine of the connection of the virtues in Aristotle as opposed to strong doctrine of the connection of the virtues. From the analysis of *EN VI 13*, the passages will evince that Aristotle sustained a more moderate thesis, namely, the connection of the virtues that the agent has through the prudence, without defending the strong thesis that whoever has one virtue has all of them. However it will be necessary to investigate the role of prudence and moral virtue as well the relationship between both. This relationship will show that the virtues are acquired separately considering the relevant circumstances for moral action.

KEYWORDS: Prudence, Moral Virtue, Natural Virtue, Full Virtue.

ABREVIATURAS DAS OBRAS CONSULTADAS DE ARISTÓTELES

Cat. Categorias

An. Pr. Primeiros Analíticos

An. Pos. Segundos Analíticos

Top. Tópicos

DA. De Anima

MA. De Motu Animalium

Met. Metafísica

EN. Ethica Nicomachea

EE. Ethica Eudemia

MM. Magna Moralia

Pol. Política

Ret. Retórica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1- A DIVISÃO DAS VIRTUDES	13
1.1- A virtude moral	13
1.2- Virtude moral e disposição de caráter	18
1.3- Virtude moral e mediedade	23
1.4- Virtude moral e prudência	32
2- O ESTADO DA QUESTÃO SOBRE A CONEXÃO DAS VIRTUDES.....	39
2.1- O problema da conexão das virtudes.....	39
2.2- O estágio da investigação e a discussão sobre a conexão das virtudes ..	42
3- A CONEXÃO DAS VIRTUDES EM ARISTÓTELES	59
3.1- Prudência e euboulia	60
3.2- Prudência, percepção ética e experiência.....	67
3.3- Prudência e virtude moral: virtude natural e virtude própria	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS.....	83

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo reconstruir alguns argumentos aristotélicos encontrados a partir da leitura da sua obra, a *Ethica Nicomachea*¹. Tal obra contribuiu e contribui até hoje para a formulação de novas teorias éticas. Nesse sentido, Aristóteles é considerado o Filósofo, por ter sido o mentor de grandes ideias, às quais incluímos as questões morais voltadas para a formação do caráter do agente.

A partir da leitura da *EN*, é possível encontrar muitos problemas e tentativas de soluções que foram discutidos pelos comentadores. Por isso, a intenção neste trabalho é, sobretudo, reconstruir os argumentos encontrados em sua obra ética.

Trataremos, então, da divergência quanto à possibilidade de Aristóteles ter tratado da clássica *doutrina da conexão das virtudes* e, se for o caso, como a sustentou². Torna-se, necessário refletir sobre esta questão, pois existe ainda um conflito de posições entre os comentadores no tocante a esta doutrina.

Desta feita, tomaremos como base para a discussão, o livro VI da *EN*, mais especificamente, o tratado sobre a *phronêsis* (prudência), pois, neste livro, Aristóteles especifica algo que não havia feito em *EN* I 13³, a saber, a relação indissociável da prudência com a virtude moral. Acreditamos também, que no livro VI, Aristóteles amadurece as questões já estabelecidas na definição de virtude moral a qual encontramos no livro II da *EN*.

¹ Doravante *EN*. Com relação a tradução será utilizada a *EN* I 13 a III 8, “Tratado da Virtude Moral” de Marco Zingano, 2008 e o restante dos livros da *EN* a tradução de Jonathan Barnes, “The Complete works of Aristotle”, 1995 e a de Terence Irwin, “Aristotle: Nicomachean Ethics”, 1999.

² A doutrina clássica da conexão das virtudes é bem articulada, pois foi e é sustentada por vários filósofos ao longo da história. O problema é que falta um desenvolvimento maior das questões que a implicam por parte de alguns comentadores e filósofos. Quando se trata de Aristóteles, alguns o acusam de não ter tratado de tal doutrina, assim como temos em Cícero, por exemplo. O tratamento dado a conexão das virtudes e a interpretação acerca dos argumentos aristotélicos estão baseados em um contexto fortemente influenciado pelo estoicismo. E, por isso, a acusação contra Aristóteles de ter defendido, assim como os estoicos, uma conexão forte das virtudes, ou seja, a ideia de uma unidade das virtudes.

³ A divisão da alma e, conseqüentemente, a primeira divisão de virtude em intelectual e moral.

É verdade que a prudência é uma virtude intelectual, mas é a única que atua no âmbito da moralidade, não podendo ser entendida sem a virtude moral. Isto se explica, quando Aristóteles afirma a impossibilidade de ser prudente sem virtude moral⁴, e quando explicita a função própria (*ergon*) de cada uma delas no interior desta relação⁵.

A tradição moral do Ocidente pouco reteve da definição aristotélica de prudência. Enquanto as definições estoicas de *phronêsis*, como “ciência das coisas a fazer e não fazer” ou “ciência dos bens e dos males, assim como das coisas indiferentes”, tomavam espaço⁶. Por isso, veremos ao longo de nossa exposição que grande parte dos filósofos antigos e comentadores modernos interpretam a conexão das virtudes em Aristóteles sob influência estoica.

Para exprimir sucintamente, pois, ao decorrer da investigação, se tornará mais claro, a prudência em Aristóteles caracteriza-se por ser uma disposição prática, acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem⁷. A prudência caracteriza-se também pela capacidade de bem deliberar, ou seja, uma disposição prática que concerne à regra da escolha, tratando-se da correção do critério.

Com relação ao problema proposto, o interesse principal é defender Aristóteles da acusação de uma unidade das virtudes. Alguns comentadores desde a antiguidade atribuem a Aristóteles uma doutrina, segundo a qual afirma que, ao adquirir uma virtude, serão dadas todas as outras ao mesmo tempo. E, ainda, atribuem a ele a afirmação, quem possui uma virtude, necessariamente, possui todas as demais. Chamaremos tal doutrina de “conexão forte” das virtudes⁸.

Por outro lado, de modo a respeitar o que Aristóteles disse, defenderemos uma doutrina mais moderada a respeito da conexão das virtudes. Não obstante, mostraremos que Aristóteles, ao tratar da tese forte da conexão das virtudes, trata como uma consequência inevitável da tese socrática, consequência esta que se

⁴ EN 1144a 36- 1144b 1.

⁵ EN 1144a 6-9 e EN 1145a 3-6.

⁶ Cf. AUBENQUE, p. 2008, p. 59-60.

⁷ Cf. EN 1140b 20-21.

⁸ Como veremos, aqueles que defendem uma tese forte da conexão das virtudes se baseiam no que Aristóteles disse em 1144b 35-1145a 2. Tomam tal passagem de modo isolado sem considerar o restante do *corpus*.

opõe à tese dos sofistas sobre a natureza distinta das virtudes⁹. Não podemos esquecer que há em torno desta temática uma forte influência dos estóicos, acerca da unidade das virtudes. Aristóteles não adota nenhuma destas posições, ao contrário, ele quer mostrar que, por causa de seus excessos, é inevitável que uma aporia se engendre a respeito da relação entre as virtudes.

Desse modo, a nossa pesquisa estará voltada para a relação entre a prudência e as virtudes morais, evidenciando a função de cada uma delas no interior desta relação. Será, então, sustentada a conexão das virtudes próprias que o agente tem por intermédio da prudência, sem sustentar que quem possui uma virtude possui todas. Tal investigação nos levará a defender que a prudência requer a virtude moral e que toda virtude moral *própria* é acompanhada de prudência¹⁰. Todavia, há ainda um tensionamento o qual também será tratado entre as discussões, se a virtude moral requer necessariamente da prudência para ser virtude moral em sentido pleno. Dado isto, perceberemos que atribuir a Aristóteles uma unidade das virtudes, torna-se inconsistente ao que encontramos, sobretudo, em *EN*.

Dados esses esclarecimentos iniciais, consideremos a divisão do presente trabalho. Para defender Aristóteles de tal acusação, é necessário, já no primeiro capítulo, expor a relação entre prudência e virtude moral, bem como os conceitos que estão implicados. Após este exposto abordaremos a problemática em torno da conexão das virtudes, a saber, a posição forte da conexão.

Com base em *EN VI 13*, mostraremos a impossibilidade de atribuir tal posição a Aristóteles, defendendo uma tese mais moderada. Para tanto, será importante retomar a investigação do que seja a virtude e a sua divisão, permeando os conceitos de disposição (*hexis*), escolha (*prohairesis*), deliberação (*bouleusis*), boa deliberação (*euboulia*), reta razão (*orthos logos*) e percepção (*aisthêsis*)¹¹. Tudo isto será retomado, a partir da investigação do livro VI, quando o próprio Aristóteles

⁹Há poucos escritos por parte dos comentadores sobre a conexão das virtudes em Aristóteles, pois as interpretações estão baseadas no contexto estóico. Todavia, Marco Zingano escreve em seu livro “Estudos de Ética Antiga” de 2009, sobre a problemática em torno da conexão das virtudes e atenua alguns pontos importantes esclarecendo a real posição aristotélica frente a esta problemática. Na tentativa de ser o mais fiel possível a argumentação aristotélica, utilizaremos este texto como base para o que estamos tratando aqui.

¹⁰ *EN* 1144b 30-32.

¹¹ Mais propriamente no último capítulo da presente investigação.

considera importante o esclarecimento de tais conceitos para a investigação do que seja a prudência, bem como a sua relação com a virtude moral. Por isso, os conceitos tratados até então em *EN*, são fundamentais para a compreensão do problema aqui proposto¹².

No segundo capítulo, lidaremos, diretamente, com a argumentação de Aristóteles, acerca da conexão das virtudes com o apoio de comentadores, pondo a prova os ganhos e perdas teóricos oferecidos no capítulo anterior. Com base nisso, avaliaremos minuciosamente as teses propostas àqueles que defendem a “tese forte” e se é possível retirar do texto aristotélico tal interpretação. Será também tratado neste capítulo, a concepção dos estóicos acerca da unidade das virtudes, evidenciando a diferença explícita entre eles e Aristóteles. É importante esta abordagem, pois alguns comentadores se deixam influenciar pela concepção de virtude dos estóicos e atribuem as mesmas teses a Aristóteles.

Cabe salientar que isto será feito passo a passo e do modo mais fiel possível ao texto aristotélico. Investigaremos também, neste capítulo, o papel e o lugar da prudência, bem como a percepção e a experiência que são os instrumentos com os quais o *phronimos* se apropria no âmbito prático. Do mesmo modo, considerando a investigação das várias passagens do livro VI, tenderemos para um possível particularismo moral¹³. As passagens referentes à prudência e à percepção serão importantes, pois especificam a prioridade da percepção nas situações concretas em relação a qualquer tipo de regra ou norma que possam servir de guia para a ação. Sendo assim, a capacidade perceptiva, bem como a empeiria do *phronimos* garante que o agente perceba de maneira adequada e oportuna, nas circunstâncias concretas da ação, os meios corretos para atingir o fim desejável, ou seja, o faz capaz de identificar a relevância moral dos particulares.

Torna-se fundamental ressaltar esses aspectos, a saber, da percepção, da experiência e das circunstâncias, pois perceberemos que o critério puramente racional não dá conta da relação da prudência com a virtude moral no tocante a

¹² Para compreendermos a problemática proposta neste trabalho, será fundamental voltarmos a investigação da virtude, bem como a divisão da alma em *EN* I 13. Em sequência, em *EN* II onde apresenta a primeira divisão de virtude e a investigação acerca das virtudes morais e a sua definição. Ao tratarmos da deliberação será necessário retomarmos o livro III mais especificamente o cap. 4 e 5.

¹³ Cf. *EN* 1140a 25-30; *EN* 1141b 8-20; *EN* 1142a 10-30. Com relação ao particularismo moral ver também a dissertação de mestrado de Arthur Piranema da Cruz intitulado “Ethica Nicomachea: uma leitura particularista”, 2010.

teoria da ação aristotélica. Enfim, o objetivo, neste capítulo, é buscar reconstruir, de maneira minuciosa, os argumentos de Aristóteles em consonância com a dos comentadores a respeito da relação indissociável da prudência com a virtude moral em contraposição à unidade das virtudes ou reciprocidade das virtudes.

Por fim, com base nos dois capítulos anteriores, elencaremos os motivos pelos quais defendemos uma “tese moderada” a respeito da conexão das virtudes. Será aqui enfatizada a predominância do procedimento deliberativo do *phronimos*, bem como a sua capacidade perceptiva que revela a importância das circunstâncias particulares nas quais a ação se desenrola¹⁴. A partir, sobretudo deste processo de boa deliberação, verificaremos a relação da prudência com a virtude moral no interior das ações, sem com isso precisar afirmar que o agente, ao adquirir uma virtude, adquire ao mesmo tempo todas as outras.

Enfim, é importante ressaltar que, apesar de existirem posições contrárias a respeito do assunto que tangencia esta problemática, a intenção aqui não é encontrar um consenso entre estas posições no que se refere a conexão das virtudes. Mais do que isso, queremos abordar os aspectos e conceitos que tratam desta temática com o objetivo de chegar, o mais próximo possível, à argumentação aristotélica. É fundamental também que concentremos a investigação na obra ética mais madura de Aristóteles, a saber, a *Ethica Nicomachea*, a fim de tornar menos vago e obscuro possível a argumentação. Por isso, somente recorreremos a outras obras do *corpus aristotelicum* na medida em que isso for indispensável para a compreensão do problema.

¹⁴ Se tratando da capacidade perceptiva do *phronimos*, bem como, da predominância do procedimento deliberativo em relação ao procedimento silogístico, ver: CRUZ, Arthur. “Ethica Nicomachea: uma leitura particularista”. Pelotas, 2010.

1- A DIVISÃO DAS VIRTUDES

O tratamento que Aristóteles fornece as virtudes se encontra a partir de *EN I 13*, onde o filósofo inicia com a divisão das partes da alma (*psykhê*), e sua consequente divisão da virtude, em intelectual e moral. A partir de *EN III 8*, Aristóteles começa a análise das virtudes particulares até *EN V*, onde, termina por definir a virtude da justiça.

Em *EN VI*, Aristóteles se preocupa com a virtude intelectual, mais especificamente da prudência, o que, em consonância com a percepção (*aisthêsis*), nos ocupará no último capítulo desta investigação. De todo modo, é em *EN I 13* que Aristóteles começa tecer de maneira sistemática a sua argumentação a qual desencadeará em uma definição de virtude. Tal definição servirá de base para a discussão do tema da conexão das virtudes, como veremos a seguir.

1.1- A virtude moral

No tocante à teoria moral aristotélica, privilegamos não o ato praticado, mas o sujeito que o pratica. O objetivo e a base da teoria da ação aristotélica não estão no fato do ato ser bom, mas na natureza e no caráter do agente que está na origem desses atos¹⁵. Por isso, a virtude moral, bem como a sua definição, toma um lugar de destaque. É ali que encontramos o núcleo duro de sua teoria, que permeia toda a *EN*. É na definição de virtude moral que estão os conceitos mais importantes de sua ética, os quais serão importante discutir aqui, pois dizem respeito diretamente à temática que estamos tratando. É necessário esclarecer tais conceitos, pois é o que define a virtude moral, e o nosso intento é mostrar a importância da relação entre esta e a prudência, evidenciando o papel de cada uma.

Embora seja necessário que nos dediquemos à análise do livro VI da *EN*, no qual Aristóteles se dedica à investigação das virtudes intelectuais, e que, mais

¹⁵ Sobre isso, ver também: ZINGANO, Marco. "As virtudes morais". São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

especificamente, examina a prudência em toda a sua complexidade, é fundamental retomarmos o livro II da *EN*. Desse modo, podemos dizer que é na análise de ambos os livros que concentramos o interesse da nossa investigação referente ao tema proposto, pois falaremos da doutrina da prudência. Aristóteles ao iniciar o livro VI, menciona a necessidade de discutir a natureza dos ditames da reta razão. Não obstante, é forçoso que recuemos ao livro I 13 e ao livro II, para compreendermos o que é a doutrina da prudência, bem como o seu papel com as virtudes morais.

O tratamento que Aristóteles oferece para a virtude moral e para a prudência, evidenciando a sua necessária relação, se encontra delineado a partir de *EN* I 13. A estrutura do nosso primeiro capítulo segue, a partir disso, com a divisão das partes da alma e, conseqüentemente, a divisão da virtude intelectual e da virtude moral em *EN* II. Com efeito, será necessário fazer está ligação com o livro da prudência, pois teremos ainda a segunda divisão de virtude, em natural e própria, as quais especificam com maiores detalhes a relação entre prudência e virtude moral.

Como já foi dito, em *EN* I 13, Aristóteles começa a tecer a sua argumentação a qual acabará por definir a virtude moral. Todavia, ele estabelece o conceito de virtude afirmando que a mesma a ser investigada é a virtude da alma por ser eminentemente humana:

“Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma e, por felicidade, entendemos a atividade da alma.¹⁶”

Aristóteles, diferentemente de Platão, quer investigar a virtude enquanto relacionada à ação do homem¹⁷. Para tanto, torna-se necessário investigar as características e as divisões estabelecidas por Aristóteles a respeito da alma humana, já que a virtude procede da atividade da alma.

O filósofo define a *eudaimonia*¹⁸, como sendo uma atividade da alma segundo perfeita virtude e, no caso, de uma pluralidade de virtudes com a melhor e mais

¹⁶ *EN* 1102a 14-16.

¹⁷ Platão investiga a virtude ou bem em si, de modo universal. Aristóteles, ao contrário, preocupa-se com os particulares e as circunstâncias, são eles que determinam o resultado da ação humana.

¹⁸ *Eudaimonia* também costuma ser traduzida por bem - estar, plenitude, prosperidade. Dentre essas traduções a que se tornou reconhecida e aceita é a tradução por “felicidade” a qual adotaremos aqui também pela tradução de Zingano. Opta-se por este termo, embora carregue consigo o desconforto conceitual entre o que um grego entendia por *eudaimonia* e a concepção moderna de felicidade. Esta última, personifica um estado subjetivo de bem

perfeita¹⁹. É importante expor esta definição, pois todo o projeto ético aristotélico voltado para a vida virtuosa possui uma finalidade, a saber, a vida feliz. Do mesmo modo, existe uma relação entre a prudência e a felicidade. Pois as características virtuosas que compõe o caráter do homem prudente, correspondem para Aristóteles, o formato de uma vida feliz. A própria expressão ‘perfeita virtude’ indica o papel da prudência neste processo. Com essa abordagem, não desejamos afirmar que, prudência enquanto ato moral e felicidade sejam idênticas ou possuam um papel intrínseco, mas somente que existe uma relação. Nesse sentido, as ações morais em Aristóteles não correspondem a fazer algo bom em detrimento de outras coisas, mas a de desempenhar ações boas em detrimento delas mesmas. É a repetição desses atos virtuosos que constituirá o caráter excelente do indivíduo e, conseqüentemente, o caminho para uma vida feliz.

A necessidade de investigar a natureza da alma corrobora com o que mencionamos acima. A felicidade provém da atividade da alma em consonância com a virtude e esta, por sua vez, funciona como função própria do homem. Tal função esta garantida, pois está alicerçada ao agir segundo razão ou pelo menos não sem razão²⁰. Analisar a divisão da alma e investigar a virtude humana possibilita um melhor esclarecimento acerca da felicidade. E a prudência, por ser a virtude em excelência, faz parte desta relação.

Aristóteles, então, divide a alma em duas partes, uma irracional e outra racional. Da parte irracional uma é vegetativa que não participa em nada da razão, comum a todos os seres, a outra parte chamou de apetitiva, que participa do princípio racional, obedecendo-o, assim como um filho obedece ao pai²¹. Do mesmo modo, a parte racional da alma se divide em duas, a saber, a que possui a razão e a outra parte, a que obedece à razão. Desse modo, temos:

No caso: uma parte sua é não-racional; a outra, dotada de razão. Para a presente investigação, pouco importa se se distinguem como as partes do corpo e como tudo o que é repartível, ou se são duas pela razão, por natureza inseparáveis, como o côncavo e convexo no curvo. Da parte não - racional, uma se mostra comum e vegetativa - refiro-me à causa do alimentar e do crescer. Com efeito, pode-se supor tal capacidade da alma em todas as crias e nos embriões, é mais sensato supor que seja a mesma

estar, prazer e alegria psicológico muito diferente daquilo que Aristóteles entendia por ser o fim último do homem, a saber, a atividade da alma segundo perfeita virtude.

¹⁹ Cf. *EN* 1098a 16-18.

²⁰ A esse respeito ver também: comentário de Marco Zingano a *Ethica Nicomachea*, 2008, p. 80.

²¹ *EN* 1103a 4.

do que postular uma outra. Assim, a virtude desta capacidade é manifestamente comum e não humana, pois esta parte e esta capacidade parecem operar sobretudo no sono; (...). Uma outra natureza da alma também se mostra ser não-racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. (...). Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai²².

A partir deste esquema, Aristóteles pode então distinguir a diferença entre as virtudes, as quais provêm das diferentes partes da alma. Desse modo, temos a primeira divisão das virtudes, a saber, as virtudes intelectuais que se remetem à parte racional da alma que possui a razão, e que são obtidas mediante o ensino; e aquela que obedece à razão, sendo adquiridas por meio do hábito, ou seja, pela prática reiterada de ações virtuosas. Assim, Aristóteles escreve: “Também a virtude é dividida segundo esta diferença, pois dizemos que umas são intelectuais e outras, morais: sabedoria, perspicácia e prudência são intelectuais, ao passo que generosidade e temperança são morais²³.”. Em seguida, Aristóteles complementa esta afirmação com a primeira divisão de virtude:

Sendo dupla a virtude – uma intelectual, a outra moral -, a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino (por isso requer experiência e tempo), ao passo que a virtude moral resulta do hábito, de onde tirou também o nome, divergindo ligeiramente de *ethos*²⁴.

Mais adiante veremos a segunda divisão de virtude, a saber, entre virtude natural e virtude própria, e perceberemos que, por meio de um processo em consonância com a prudência, uma diferença se fará em sua origem e haverá uma virtude operando a partir da parte racional da alma (calculativa). A divisão em virtude intelectual e moral somente representa sua especificidade no contexto mais amplo das partes da alma e da própria divisão das virtudes.

Ora, esta primeira divisão é apenas um esboço do desmembramento do conceito de virtude. No livro II da *EN* temos a definição mesma da virtude moral: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma

²² *EN* 1102a 27 - 1103a 4.

²³ *EN* 1103 a 4-6.

²⁴ *EN* 1103a 14-17.

mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente.²⁵ .

Para exprimir sucintamente, a virtude moral, por exemplo, não poderia existir sem a escolha deliberada, pois na sua ausência, a virtude moral não seria digna de elogio. Aristóteles se dedica ao exame da escolha deliberada no livro III da *EN*, onde ele diferencia o ato voluntário do ato escolhido. Tal diferença existe, pois é necessário distinguir aqueles atos que são voluntários, mas que não são escolhidos deliberadamente como é o caso das crianças e dos animais. Nesse caso, Aristóteles coloca a virtude não apenas como voluntária, mas também como escolhida deliberadamente.

Dado o exposto, perguntamos se a definição de virtude moral nos possibilita respostas ao que se refere à relação e à diferença, se é que existe, entre o ser virtuoso e praticar ações virtuosas? Qual é a relação entre o ser virtuoso, praticar ações virtuosas e obter boas escolhas deliberadas? E, ainda, de que modo o ser virtuoso e o ser prudente influenciam nas respostas às duas questões anteriores? Tais questões só podem ser respondidas, ao esclarecer os conceitos que se encontram na definição de virtude moral e que servem como a teia argumentativa da ética aristotélica.

Como foi apresentado, Aristóteles deixa claro que aquisição da virtude moral é dada pelo hábito, ou seja, pela prática reiterada de ações virtuosas. Mas, além de ser condição necessária, o hábito é condição suficiente para que nos tornemos virtuosos? Contudo, reconhecemos que a virtude, além de ser adquirida pelo hábito, é uma disposição²⁶ (*hexis*), pois revela uma condição mais firme, a saber, a do caráter construído por meio do hábito (*ethos*). O hábito faz com que estabeleçamos uma determinada disposição de agir de certa maneira, no caso, virtuosamente, e que pressupõe uma *mediedade relativa a nós*, estabelecendo as circunstâncias onde a ação ocorre.

²⁵ *EN* 1106b 36 - 1107a 2.

²⁶ São três os estados que se geram na alma: *emoções*, *capacidades* e *disposições*. E as virtudes são disposições. Elas não poderiam ser emoções, pois somos afetados em função das emoções, mas não somos afetados em função das virtudes e vícios. Encontrar-se em um estado de emoções, por exemplo, encolerizar-se, independe de agir segundo escolha deliberada, logo, não pode dizer respeito às virtudes. Tampouco pode ser capacidade, pois não nos dizemos bons ou maus pelo fato de ser simplesmente capazes de sermos afetados.

Assim, toda ação desenvolvida pelo agente está vinculada as circunstâncias particulares. Estas circunstâncias são avaliadas pelo agente moral a partir do processo minucioso de deliberação que resultará na escolha correta. Esse processo de deliberação possui um critério que é agir segundo mediedade, isto é, agir evitando o excesso e a falta em dada ação. Avaliar as circunstâncias exige possuir certa sensibilidade ou percepção moral para perceber o momento oportuno e a resposta adequada para efetivar a ação moral. E a figura do prudente é mais uma vez ressaltada aqui, pois ele possui a percepção moral nas circunstâncias particulares resultando na ação moralmente boa²⁷.

Nesse contexto, a mediedade não possui um papel meramente abstrato, mas sim um papel preponderante na medida em que ela está diretamente relacionada às circunstâncias as quais o agente moral está imerso. Dessa maneira, é que utilizamos a terminologia ‘mediedade relativa a nós’. A mediedade contribui para as respostas do agente frente às circunstâncias particulares. Tal análise supõe, então, uma disposição de caráter no sentido de querer fazer aquilo que é o bom²⁸.

A virtude moral, enquanto disposição cujo engendramento, depende do hábito, pode ser entendida como uma capacidade de praticar ações virtuosas de maneira apropriada, ou seja, a virtude moral é uma disposição em agir bem, conforme a boa escolha. Ou melhor, ela é uma disposição de escolher por deliberação (*hexis prohairetiké*).

1.2- Virtude moral e disposição de caráter

Antes mesmo de Aristóteles ter formulado a definição de virtude moral, ele já tinha mostrado que esta última não ocorre sem escolha deliberada, que o seu gênero é a disposição e que agir virtuosamente equivale a descobrir um meio termo entre dois excessos, um por falta e outro por excesso. Todos estes conceitos foram muito bem formulados e convergem na definição de virtude moral.

Por ora, tratemos daquilo que diz respeito à disposição de caráter. Existem três estados que se geram na alma, isto é, emoções, capacidades e disposições,

²⁷ Sobre isto ver também: Zingano, Marco. “As virtudes morais”. 2013, p.30 – 41.

²⁸ A respeito da disposição de caráter, será melhor desenvolvida no item 1.2 desta dissertação.

destas três as virtudes são disposições. A virtude, em geral, diz respeito as ações e as emoções dos homens, mas, particularmente, por disposições entendemos aquilo que seja bom ou mal, em relação a estas emoções:

(...) por disposições, aqueles 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, bem, de modo semelhante com relação às outras emoções.²⁹

A disposição, portanto, caracteriza-se por ser o gênero da virtude, estando em consonância com certas escolhas deliberadas ou não sendo sem elas³⁰. A ideia principal parece simples, pois se trata de uma disposição que provém de atos de certo tipo, aos quais envolvem escolha deliberada e que torna o agente ainda mais apto a praticar atos de tal tipo. Assim, a disposição é dita como sendo uma mediedade relativa a nós³¹, isto é, a escolha que ocorre em seu interior é a preferência dada, com base em razões, a um item que figura como mediedade entre o excesso e falta.

As disposições se originam das atividades do agente e as atividades exprimem certas qualidades, pois as disposições seguem a diferença destas atividades. Portanto, a disposição origina-se no hábito e, quanto mais cedo nos habituarmos nos atos virtuosos, melhor será. Toda a virtude, bem como toda a disposição virtuosa tem por objetivo desempenhar bem a sua função (*ergon*):

Deve-se frisar, então, que toda a virtude aprimora o bom estado e desempenha bem a função daquilo mesmo de que é virtude. Por exemplo, a virtude dos olhos torna bons o olho e a sua função, pois é mediante a virtude do olho que vemos bem. Similarmente, a virtude do cavalo torna bom o cavalo e o faz correr bem, portar bem o cavaleiro e resistir bem aos inimigos. Logo, se assim é a respeito de tudo, a virtude do homem também será a disposição graças à qual ele se torna um homem bom e graças à qual desempenha bem a função de si próprio³².

No início de EN II 2, Aristóteles pede para que fique valendo uma tese, a saber, *o agir segundo a reta razão é corrente*³³. O que isso quer dizer? Que a disposição, conquistada pela prática reiterada de ações deve estar de acordo com a

²⁹ EN 1105b 26-29.

³⁰ EN 1106a 3-4.

³¹ Não é o meio termo relativo à coisa, pois este dista igualmente de cada um dos extremos, que é único e o mesmo para todos os casos, assim como é na matemática e na aritmética. O meio termo relativo a nós, diferentemente, é o que não excede nem falta, que considera as circunstâncias particulares da ação que será efetivada.

³² EN 1106 a 15-25.

³³ EN 1103b 31.

reta razão. Isto se torna claro na definição de virtude moral, onde Aristóteles afirma que a disposição deve ser delimitada pela razão, como delimitaria o homem prudente. Aqui ele especifica o tipo de disposição que diz respeito à virtude e a relaciona com a escolha. Mas nos perguntamos qual o padrão desta escolha? O padrão desta escolha, que é garantida pela disposição de agir virtuosamente, é aquele feito pelo homem prudente. Este, por sua vez, pesa razões contrárias e, percebendo a verdade, nas circunstâncias em que se produz a ação, decide-se por isto em preferência daquilo ou, ainda, escolhe os meios corretos para o fim desejável.

Segundo Zingano, em seu comentário a *EN* afirma que esta definição acima citada é retrospectiva, mas também, prospectiva. Retrospectiva por ter retomado o que já tinha demonstrado e prospectiva, ao introduzir, de um lado, a noção de escolha deliberada e, ao indicar que o padrão desta escolha é personificado pelo homem prudente³⁴. Isto indica a relação do livro II da *EN* com a investigação dos livros III e VI.

Desse modo, a prudência se caracteriza por ser uma disposição de agir³⁵ e a virtude moral por ser uma disposição de escolher por deliberação³⁶. Isto mostra de modo claro a relação existente entre as duas. Se optássemos por outra tradução, como disposição que escolhe por deliberação, disposição passível de deliberação ou, ainda, por prudência traduzir como sendo uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir, estaríamos deixando muito vago o tipo de relação existente.

A ideia, porém, é clara, trata-se de uma disposição que provém de atos de certo tipo, os que envolvem escolha deliberada e, por conseguinte, torna o sujeito ainda mais apto a praticar ações de tal tipo. Assim, temos o restante da definição de virtude moral e a evidência da relação entre os conceitos. Logo, a virtude, entendida deste modo, consiste em uma mediedade relativa a nós, isto é, a escolha que ocorre

³⁴ Cf. Comentários a *Ethica Nicomachea* I 13- III 8, Tratado da Virtude Moral, 2008, p.129.

³⁵ *EN* 1140b 5.

³⁶ Optamos por esta tradução, a saber, 'disposição de agir' e 'disposição de escolher por deliberação' em consonância com a tradução de Zingano, pois desse modo, torna-se mais claro a relação que queremos mostrar entre a prudência e as virtudes, sem com isso, ter de defender uma conexão forte das virtudes. Embora a prudência e a virtude moral estejam relacionadas, não significa que devemos defender que ao possuir a prudência possuímos necessariamente todas as virtudes morais. Optar e ser o mais fiel possível nas traduções torna a investigação mais séria do ponto de vista de chegar o mais próximo da argumentação aristotélica.

em seu interior é a preferência dada, com base em razões, a um item que figura como sendo o meio termo entre o excesso e a falta.

Ao tentar solucionar estas questões, estaremos tratando diretamente da problemática em torno da conexão das virtudes, pois se fosse o caso de defender aquele que possui uma virtude possui todas, necessariamente teríamos que aceitar que o agente virtuoso é aquele que possui todas as demais virtudes. E, se esse é o caso, como acontece a aquisição de todas as virtudes? Aristóteles nos mostra que a garantia da aquisição de uma virtude é por meio da prática desta virtude, considerando os particulares e as circunstâncias, e isso ocorre caso a caso. As virtudes sendo adquiridas uma a uma não revelam a necessidade de possuir todas as virtudes. Para garantir a aquisição de todas as virtudes e ao mesmo tempo, deveríamos aceitar que a ética aristotélica possui um critério normativo que possibilita o alcance ou a posse de todas as virtudes, o que não parece ser o caso. Se possuímos todas as virtudes para agir, está determinado que agiremos sempre de maneira virtuosa, independentemente das circunstâncias que se revelaram ao agente.

Aristóteles é frequentemente criticado, por revelar à prudência um padrão último segundo o qual devemos viver, na medida em que a razão, que opera no interior das virtudes morais é de tipo prudencial. Mas notamos, neste caso, que ela só poderá ser considerada padrão universalizador³⁷, na medida em que pressupõe a posse das virtudes morais. Nesse caso, a aquisição das virtudes não ocorreria mais pelo hábito, mas se presumiria que aquele que possui a prudência possui as demais virtudes. A aquisição da prudência corresponderia imediatamente na posse das virtudes morais.

³⁷ Padrão universalizar corresponde a um sistema ético regido por leis universais, assim como temos em Kant, por exemplo. O prudente e a sua definição serviriam como lei na medida em que exprime obrigações a serem seguidas de modo universal. Para sustentar que o prudente em Aristóteles é aquele que possui todas as virtudes e, conseqüentemente, aquele que não erra perante as ações, precisamos sustentar que o prudente seria para Aristóteles a medida, um imperativo ou lei que estabelece de antemão a correção das ações. Nesse sentido, é que dizemos que para o prudente ser aquele que possui todas as virtudes, ele deve ser considerado padrão universalizador para as ações morais. Do mesmo modo, se ele é aquele que possui todas as virtudes, estaria já implicado a posse de todas as virtudes morais. Mas isso, descaracteriza as divisões e aquisições das virtudes feitas por Aristóteles, bem como, a importância de considerarmos as circunstâncias particulares da ação e o conceito de mediedade. Nesse sentido, a nossa posição aqui não é a de que o prudente serve de padrão universalizador, mas a de um particularismo moral em Aristóteles a partir da defesa de uma conexão moderada das virtudes.

A prudência funcionaria como critério por ser considerada a virtude em excelência, aquela que age bem em qualquer caso, pelo fato de ser a reta razão, aliada à percepção e à experiência. Esta posição parece revelar ao *phronimos* a impossibilidade de agir diferentemente e, por conseguinte, a dificuldade de conciliar esta questão com a responsabilidade moral. Mas esta é uma discussão que, embora importante, não é o objeto deste trabalho.

Conforme verificamos em *EN*, fica acertado que a prática reiterada de ações virtuosas leva a constituição de uma determinada disposição de caráter. O hábito acaba por constituir o virtuoso, apresentando-se como uma segunda natureza, em função de sua fixidez e estabilidade, o que aparentemente impediria qualquer modificação concernente ao caráter. No início do livro II da *EN*³⁸, Aristóteles afirma que as virtudes não ocorrem por natureza, embora a natureza nos tenha dado a capacidade de recebê-las. No caso da virtude moral, ela é adquirida por meio do hábito. Isto significa afirmar que a virtude não ocorre por natureza, no sentido de existir em nós, desde o nascimento e de maneira inalterável: “Também fica claro a partir disso que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso.”³⁹

Ao investigar e definir a virtude, Aristóteles fornece o seu gênero, a saber, a disposição. Ao falar da disposição de caráter, torna-se importante comentar sobre a diferença entre *hexis* e *dithesis*. A primeira corresponde por disposição e a segunda por estado. Aristóteles em *EN* dá preferência a disposição, mas em *Categorias VIII*, Aristóteles menciona os dois termos ao dividir a categoria da qualidade⁴⁰. Na *EE*⁴¹ ele definiu a virtude como sendo o melhor estado ou disposição ou, ainda, potência. Nota-se, em *EE*, que há um desdobramento do conceito que será utilizado ou substituído definitivamente por disposição posteriormente em *EN*.

A diferença entre estado e disposição é apenas de grau, pois a disposição é um estado tornado fixo. Mesmo assim, não podemos confundir os dois, pois o estado não é algo fixo, ele é uma disposição ainda flexível. Nesse sentido, podemos

³⁸ *EN* 1103^a 23-26: “nada que existe por natureza pode ser modificado pelo hábito.” Remete ao exemplo da pedra e do fogo. O que não ocorre por natureza é passível de mudança.

³⁹ *EN* 1103 a 18-20.

⁴⁰ A discussão em *Categorias VIII* está em torno da explicação da diferença entre estado e condição ao que diz respeito a maior estabilidade do primeiro. Percebemos a partir da explicação de Aristóteles que a disposição será um desdobramento do conceito de estado, sendo uma segunda natureza, assim como falava Eveno em 1152^a 32 - 33.

⁴¹ *EE* II 1 1218b – 19a 1.

dizer que existe um avanço nas terminologias, e não uma contradição. Percebemos que Aristóteles ao estabelecer o gênero da virtude em *EN* opta por disposição (*hexis*)⁴², pois parece que este termo resolve melhor as questões e problemas levantados em *EN*⁴³.

De todo modo, garantimos uma determinada disposição de caráter por meio da prática reiterada de ações, ou seja, por meio do hábito. Ora, como vimos, a disposição não ocorre sem escolha deliberada, pois ela provém de atos de certo tipo. A virtude se relaciona com a prudência por ser uma disposição e esta por se relacionar com o escolher por deliberação que é próprio do *phronimos*. A prudência possui o papel de bem deliberar sobre os meios. A disposição em consonância com a deliberação possibilita o agente ser cada vez mais apto a praticar ações do mesmo tipo, estabelecendo um caráter mais fixo e estável. Pois as disposições são atividades do agente e essas atividades exprimem certas qualidades. Nesse sentido, a virtude por ser uma disposição de escolher por deliberação precisa estar em conformidade com a prudência em favor da realização da melhor ação e da constituição do melhor caráter.

Notamos, contudo, que a teoria moral aristotélica está encadeada em uma série de conceitos bem desenvolvidos. E este tema sobre a virtude moral e a disposição de caráter é de grande relevância por se tratar do papel e da relação da prudência e da virtude moral na filosofia prática aristotélica.

1.3- Virtude moral e mediedade

Na teoria moral aristotélica, a doutrina da mediedade⁴⁴ possui um lugar de destaque. Primeiramente, por possuir uma condição estratégica, para que compreendamos melhor o conceito de virtude. Em segundo lugar, a doutrina da mediedade possui um papel importante, pois observamos a complexidade das

⁴² Zingano em seu comentário defende uma evolução ao que diz respeito aos termos e menciona sobre a forma como a Academia definia a virtude, a saber, o melhor estado.

⁴³ Mesmo assim, *dithesis* reaparece em *EN* em 1107b 16 – 30; 1108a 25; 1108b 11. Mas acreditamos que não seja uma mudança de análise, mas uma influência passada do que tínhamos na Academia.

⁴⁴ O termo em grego é *mesotês*, também traduzido por meio termo, justo meio, mediania e moderação. Optamos por traduzir por mediedade, pois é a tradução mais corrente do termo nas obras de referência.

circunstâncias particulares no momento da efetivação do ato moral. O caráter particularista da ética aristotélica dificulta fazer reduções acerca dos conceitos e definições.

Não obstante, a doutrina da mediedade torna-se um problema bastante discutido entre os comentadores. Algumas questões são suscitadas, ao estudá-la, como a sua plausibilidade ou implausibilidade, se a mediedade é uma noção quantitativa ou qualitativa, e o que significa o qualificativo *'relativo a nós'*. Sua relevância a respeito destas questões não é ponto pacífico entre os comentadores, uns entendem como uma ferramenta importante no contexto da ética aristotélica⁴⁵, outros, porém, entendem, como total inocuidade⁴⁶.

Encontramos a alegação principal da doutrina da mediedade, quando Aristóteles declara que a virtude moral (*ethikê aretê*)⁴⁷ se estabelece como uma mediedade entre o excesso e a falta. Não é fácil determinar em que sentido, a doutrina da mediedade corrobora para o problema da conexão das virtudes, mas ela permite a valorização das circunstâncias particulares da ação como determinantes para a ação moralmente boa. Ao permitir oferecer um papel fundamental às circunstâncias particulares da ação, a doutrina da mediedade permite um alargamento da discussão. Isso vai além de afirmar que o agente que possui uma virtude possui todas as outras, pois o que está à frente desta afirmação é análise das circunstâncias, bem como a predominância do procedimento deliberativo. A doutrina da mediedade, por sua vez, possibilita uma melhor compreensão destes fatores.

Vimos que a identificação da virtude com a disposição e com a mediedade resulta na definição clássica de virtude moral. Dessa forma, elas são indispensáveis para compreendermos o que estamos tratando aqui. Parece-nos claro o que tal definição quer nos dizer, mais claro ainda a explanação acerca da virtude que fizemos até agora. De modo geral, Aristóteles definiu virtude como sendo uma disposição, ou seja, o gênero da virtude. A mediedade, por sua vez, seria a diferença específica da virtude, segundo a concepção aristotélica de definição.

A partir da análise da definição de virtude moral, podemos nos perguntar qual o real estatuto do conceito aristotélico de mediedade? Como devemos avaliar a sua

⁴⁵ É o caso de J. O. Urmsom, H. Curzer, P. Losin e R. Crisp.

⁴⁶ É o caso de J. Barnes, R. A. Gauthier, B. Williams, R. Hursthouse.

⁴⁷ Também traduzido por "excelência de caráter".

importância, se é que possui, na elaboração da filosofia prática de Aristóteles? Há dois conceitos fundamentais nesta definição que podem se estabelecer como primado na filosofia moral de Aristóteles, e sucumbir com a doutrina aristotélica da mediedade, são eles, virtude moral e prudência. Mas veremos, se isso é possível, e necessário para o esclarecimento a respeito da argumentação aristotélica.

O importante é que fique valendo que o conceito de mediedade se encontra já na definição de virtude moral e ali encontramos o núcleo da argumentação aristotélica que permeia sobre toda a *EN*. Os principais conceitos que responderão à problemática que estamos tratando aqui, encontra-se na definição de virtude moral.

Há todo um debate acerca do conceito de mediedade entre os comentadores com interpretações diferentes. Gauthier, em seu livro⁴⁸, estabelece o primado do conceito de sabedoria⁴⁹ (*phronesis*) e, por sua vez, do prudente em relação à doutrina da mediedade. Estabelecendo este primado, ele defende que a prudência seria o ponto de equilíbrio da filosofia moral de Aristóteles. Desse modo, a doutrina da mediedade não teria um papel fundamental na teoria da ação aristotélica que encontramos em *EN*. A doutrina da mediedade teria um papel secundário no que tange o seu núcleo duro e central, isto é, a prudência.

Podemos, com isso, perceber um problema na interpretação de Gauthier. Ele defende uma concepção qualitativa da doutrina da mediedade na medida em que ela prescreve a regra moral. A virtude seria apenas o justo meio da ação, ou seja, o preceito moral que ele quer encontrar em *EN* é defender que há a necessidade de se fazer algo 'por dever'. A mediedade, portanto, prescreveria a regra moral, ao estar em conformidade com a reta regra.

Com isso, Gauthier afirma que tudo que se retém da moral de Aristóteles é que a virtude é uma mediedade no sentido de prescrever uma regra moral. A mediedade seria aquilo, que se deve fazer, quando se deve, nas circunstâncias devidas:

Que é, com efeito, para uma ação de ser mesurada? É de estar conforme ao que é a medida da ação. Esta medida, sem dúvida, é, para Aristóteles, o virtuoso (...), mas só é o virtuoso (...) porque o virtuoso é também o sábio, o prudente, e é a sabedoria, a prudência, que enuncia a regra moral (...). O

⁴⁸ GAUTHIER, R.- A. *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1973.

⁴⁹ Gauthier opta por traduzir *phronêsis* por sabedoria. Diferentemente, optamos por traduzir por prudência, pois é a tradução mais corrente nas obras de referência e que sofre menos riscos de ambiguidades.

justo meio da virtude é para Aristóteles apenas a conformidade da ação à regra moral⁵⁰.

Desse modo, percebemos haver uma infidelidade na argumentação de Aristóteles. Gauthier passa de um plano quantitativo, o qual acreditava que a doutrina da mediedade teria um papel meramente secundário ao que seria central, a saber, a prudência, para uma concepção qualitativa, no sentido de insistir que em Aristóteles haveria a prescritividade de uma regra moral a casos particulares⁵¹. A filosofia aristotélica não comporta este tipo de interpretação.

Gauthier também não se dá conta de que, com isso, ele minimiza a própria doutrina da prudência, pois destitui o seu verdadeiro papel no interior da *EN*. Para ele, o que importa é estar em conformidade com a reta razão, concebida como um imperativo ou lei, e esta regra é uma medida, no caso, a mediedade. Desta maneira, Gauthier enxerga a doutrina da mediedade e, por conseguinte, o papel da própria prudência como uma simples metáfora. Mas nos perguntamos como seria possível minimizar a importância de tal doutrina, sem com isso minimizar a própria doutrina da prudência, já que ambas possuem uma indissociável relação.

A mediedade não pode ser tomada como imperativo e como lei, o sistema ético aristotélico não se sustentaria. Ela também não pode ser vista apenas como uma metáfora ou sob o aspecto quantitativo da ética. Ela possui um papel importante e deve ser considerada de modo fiel a argumentação de Aristóteles a qual encontramos em *EN*.

Mas, a posição mais forte contra a doutrina da mediedade encontramos em Jonathan Barnes. Ele acusa Aristóteles de não fazer uma distinção entre juízos éticos e juízos meta-éticos. De modo a esclarecer, os juízos éticos remetem à opinião e ao conselho moral, pois em ética temos, por exemplo, aqueles homens que são bons ou maus, certos ou errados, obrigados ou não a fazer algo. Os juízos meta-éticos são aqueles que dizem respeito ao significado dos conceitos e termos. Barnes acredita que Aristóteles contribuiu para a meta-ética, embora não tenha feito tal distinção. Ele baseia-se, sobretudo, na definição que Aristóteles faz, ao tratar do significado de 'bem'⁵². Tudo isso, porque é recorrente a Aristóteles de que falta à ética, tendo em vista as outras ciências, um grau de precisão satisfatório.

⁵⁰ GAUTHIER, R., p. 73.

⁵¹ Com relação a isso, ver também: HOBUSS, J. Virtude e Mediedade em Aristóteles, 2009.

⁵² *EN* 1096b 26-29.

A ética aristotélica sofre muitas críticas pelo seu grau de inexatidão (*akribeia*). Do mesmo modo, os juízos éticos são deficientes no que tangem a precisão, pois estão relacionados às coisas que acontecem *no mais das vezes* (*hos epi to polu*). Mesmo assim, é complicado retirar da mediedade, ou de qualquer outro conceito importante em Aristóteles, o seu real significado e importância. Ademais, o conceito de mediedade não precisa possuir uma exatidão, que nem temos na matemática, para que seja considerada do ponto de vista moral.

Aqui a questão fundamental não é o tratamento da *akribeia*, mas, sim, das circunstâncias da ação em que o agente moral está inserido. Para tanto, torna-se claro que não necessitamos pressupor a exatidão da ética, até porque seria impossível fazer tal afirmação. Aristóteles é claro, quando afirma que a mediedade não pode ser pensada do mesmo modo que pensamos no meio termo da aritmética, mas na mediedade *relativa a nós*. O problema é saber o real significado do meio termo e como atingi-lo, se é que seja possível afirmar com exatidão. Aristóteles ao tratar desta questão salienta que:

Entendo por meio termo da coisa o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todos os casos; por meio termo relativo a nós, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo para todos os casos. Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, toma-se o seis como meio termo da coisa, pois ultrapassa e é ultrapassado de modo igual; este meio termo ocorre segundo a proporção aritmética. O meio termo relativo a nós não deve ser concebido assim: com efeito, se a alguém comer dez minas de peso é muito e duas é pouco, não é verdade que o treinador prescreverá seis minas, pois isto talvez seja pouco ou muito para quem as receberá: para Mílon será pouco, para o principiante nos exercícios será muito. O mesmo para a corrida e a luta. Deste modo, todo conhecedor evita o excesso e a falta e procura o meio termo e o busca, não o meio termo da coisa, mas o relativo a nós.⁵³

Desta feita, ‘buscar a *mediedade*’ diz respeito ao que não é nem muito, nem muito pouco para nós. Neste sentido, a mediedade não possui nenhum tipo de força prática ou consultiva, ao que percebemos em *EN*. Nesta perspectiva é que Barnes afirma que ela não possui utilidade alguma. O que desejamos mostrar é que existe um caminho de interpretação que evidencia a importância e o caráter da mediedade, bem como a sua relação e interação com a *phronesis*.

Ora, ao tratarmos da doutrina da mediedade a partir de *EN II*, percebemos que com ela temos um fator indispensável, para se pensar e compreender a ética aristotélica, isto é, a consideração das *circunstâncias*. Ao pensar na mediedade,

⁵³ *EN* 1106a 30 – 1106b 7.

estamos lidando diretamente com as circunstâncias da ação, onde se desenrola o exercício da virtude. Para agir virtuosamente, pressupõe-se agir em conformidade com a mediedade que implica, por sua vez, a necessidade de elucidar as circunstâncias da ação.

Desse modo, a ação virtuosa não implica apenas em observar o 'meio', pois seria meramente um conselho moral. Mas implica antes, em determinar a mediedade, levando em consideração as circunstâncias da ação, ou seja, descobrir quando é o momento oportuno e adequado para agir, onde, em que intensidade, quais emoções e a quem se deve preferir em relação ao meio. É a partir desse processo que nos possibilita, pensar nas características das circunstâncias da ação, que possuam pertinência ou relevância moral. O prudente, neste caso, é responsável por estabelecer isto, ou seja, ele busca a mediedade considerando as circunstâncias particulares da ação que possuem pertinência moral.

Contudo, o conceito de mediedade desenvolvido por Aristóteles é fundamental ao que se refere ao papel das circunstâncias e do agente na consecução da ação moral, estabelecida pelo prudente. Notamos essa importância já na definição de virtude, pois a mediedade seria a consequência lógica desta definição. Ora, a virtude consiste em uma mediedade, em detrimento das circunstâncias particulares da ação moral.

Tratando-se das ações particulares, embora as circunstâncias não sendo iguais, Aristóteles reconhece três principais condições para a execução do ato moral. Primeiro, é necessário conhecer o que se faz, isto é, possuir o conhecimento das circunstâncias. Segundo, é necessário escolher livremente o ato em questão e escolher em vista dele mesmo.⁵⁴ E, terceiro, é necessário executar este ato com uma disposição firme, estando consciente das circunstâncias e conhecendo o momento exato para agir. Este procedimento lembra a definição mesma de virtude moral, que mencionamos acima e reforça a importância da doutrina da mediedade neste contexto. Vejamos:

Além disso, não é nem mesmo similar no tocante às artes e às virtudes, pois os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que os que são

⁵⁴ Sobre esta segunda condição, fica mais evidente se pensarmos no que Aristóteles diz em *EN III*, quando ele trata dos atos voluntários. O princípio da ação está no agente e ele age voluntariamente enquanto conhecedor das circunstâncias necessárias em que os atos acabam por se desenvolver.

gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança 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 inalterável⁵⁵.

Contudo, como já mencionamos, percebemos que a mediedade possui um papel fundamental na filosofia prática de Aristóteles, mesmo que não explicitado de modo determinante. Toda esta discussão remete à necessidade de observar o momento oportuno, o que é conveniente ou não, fazer, as razões e o modo necessário para que se alcance a ação virtuosa, isto é, tudo o que especifica a virtude, enquanto meio e excelência. Todavia, a doutrina da mediedade não se reduz como alguns acreditam, a uma mera metáfora ou a um conselho moral inútil. Ela vai além da simples pergunta: O que devo fazer para ser virtuoso? E da mera resposta: buscar o ‘meio’.

Em várias passagens Aristóteles trata da mediedade explicando como ela deve funcionar naquele que se designa virtuoso. Depois de ter novamente dito que a virtude moral é um meio termo entre dois males, que este meio termo diz respeito as ações e emoções e, por isso, é determinar o meio termo em cada situação⁵⁶, Aristóteles explica o porquê de agirmos com mediedade nas ações. A esse respeito Aristóteles escreve o seguinte:

Dos extremos, com efeito, um induz mais em erro e o outro menos. Visto que é difícil atingir com extrema exatidão o meio termo, em segunda navegação - dizem – deve-se tomar o menor dos males, e isto ocorrerá sobretudo segundo o modo que descrevemos. Devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros, para outros. Isto 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 prazer⁵⁷.

Quando nos referimos que o ato virtuoso ocorre sempre em um meio termo entre o demais e o muito pouco, existe uma possibilidade de interpretação quantitativa, que em outras ocasiões, foi alvo de objeções⁵⁸. Alguns afirmam que ela

⁵⁵ EN 1105a 28-35. Estas três condições também inviabilizam que o agente possa agir conforme o acrático.

⁵⁶ Cf. EN 1109a 20-25.

⁵⁷ EN 1109a 30 – 1109b 9.

⁵⁸ Sobre isso ver HURSTHOUSE, R. “A false doctrine of mean”. In: *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. (N. Sherman, ed.). 1998.

seria inútil, ao que diz respeito à filosofia prática aristotélica, por ser um conceito meramente abstrato. Barnes com sua posição mais forte chega afirmar que se Aristóteles tivesse escrito uma terceira ética não teria incluído a doutrina da mediedade⁵⁹. A afirmação de Barnes se torna forte, sobretudo se levarmos em conta o que Aristóteles diz em *EN* II 6:

É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções quanto nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice⁶⁰.

É de grande importância considerar o ponto que Aristóteles afirma ser a mediedade uma quiddidade. Embora seja de difícil interpretação, pode indicar a impossibilidade de aceitar que Aristóteles descartaria a doutrina da *mediedade* como propõe Barnes, na medida em que Aristóteles parece delimitá-la com seu vocabulário metafísico⁶¹.

Mas ainda há outra objeção, que podemos fazer e que contrária ao que Barnes propõe, é o fato de Aristóteles ter escrito esta passagem logo em seguida da definição da virtude moral. Parece que ele quer ressaltar a importância da mediedade, ao que se refere a ação virtuosa. Mais notório ainda é a doutrina da mediedade estar na definição mesma da virtude moral e ser tratada ao longo da *Ética*. Ao sucumbir a doutrina da mediedade, estaríamos esquecendo as circunstâncias particulares da ação, o que é implausível, tratando-se da ética das virtudes em Aristóteles.

Esse agir segundo mediedade ocorre por deliberação ou, ainda, por meio da boa deliberação⁶². Tal processo consiste em pesar razões contrárias que opera no âmbito da razão prática, e tal tipo de racionalidade, por sua vez, é atributo

⁵⁹ Cf. J. BARNES. *The Ethics of Aristotle*. Trad. J.A.K. Thompson. New York: Penguin Books, 1976.

⁶⁰ *EN* 1107a 2-7.

⁶¹ Ver também J. Hobuss. "Virtude e Mediedade em Aristóteles". Pelotas: UFPel, 2009, p. 108-113.

⁶² Sobre a boa deliberação será tratado mais especificamente no último capítulo quando tratarmos da relação entre a prudência e a virtude moral, bem como da problemática em torno da conexão das virtudes. Mas cabe salientar por enquanto que distinguimos "boa deliberação" de "deliberação", pois este último sem qualificação é um ato que pode ser cometido por qualquer figura moral, visto que qualquer agente por possuir de racionalidade pode falhar seja na deliberação ou na escolha e assim, falhar em efetivar a ação correta. Já a figura do prudente, ao contrário, deve bem deliberar, escolher o que foi acertadamente deliberado e agir de forma a efetivar tal ação como determina a reta razão.

inalienável do prudente. O homem que é dotado de prudência, que bem delibera, conhece o que deve ser feito e possui sensibilidade moral, para reconhecer as circunstâncias que possuem pertinência moral em cada situação.

Todavia, percebemos que na definição da virtude moral se encontra uma relação ineliminável e surpreendente entre os conceitos, e que a noção de prudência e mediedade estão entre eles. O objetivo aqui é mais uma vez evidenciar o papel fundamental que possui a mediedade no *corpus* aristotélico, agora, pela relação entre virtude moral e prudência.

A relação entre virtude moral, que consiste em uma mediedade, e a prudência que diz respeito aos meios, bem como, o aceno da prudência à percepção e à experiência, para dar conta dos particulares, mostra uma indissociabilidade entre elas. Tal relação mostra a ligação imediata com as circunstâncias inerentes à ação e, por sua vez, o caráter mesmo da doutrina da mediedade. As circunstâncias da ação, na esfera da moralidade, é um fator indispensável e ineliminável. Na argumentação aristotélica, ela serve para compreendermos melhor o papel da virtude moral, da prudência e da mediedade. Sob este ponto de vista, temos o conjunto de fatores que caracterizam a filosofia moral de Aristóteles.

Ademais, a mediedade não é simplesmente um conselho moral ou, ainda, uma metáfora. Embora não tenha implícito no seu conceito um papel determinante e específico, notamos sua presença, quando tratamos das condições para o ato moral. Mas podemos, então, seguir a interpretação de que a doutrina da mediedade seria indispensável para a compreensão do problema da conexão das virtudes.

Contudo, concluímos que a discussão acerca da mediedade e os argumentos apresentados para mostrar seu objetivo e o seu papel, merecem melhor aprofundamento e investigação, independentemente da descoberta de sua utilidade ou inutilidade. A doutrina da mediedade deve ser vista como uma peça indispensável da ética aristotélica. Na verdade, ela representa a consciência de que a ação moral em um mundo de contingência é ditada a partir das circunstâncias da ação, bem como, das particularidades da ação moral. As regras gerais possuem pertinência, mas não se tomadas isoladamente, pois necessitam receber uma determinação, a partir das circunstâncias ou particularidades da ação moral.

1.4- Virtude moral e prudência

Vejamos mais de perto como Aristóteles constrói o seu conceito de prudência. O intento é mostrar, exatamente, de qual instância o *phronimos* se serve para agir. Mas fica valendo a tese segundo a qual afirma que o prudente é aquele que bem delibera, pois mais adiante investigaremos o que seja a boa deliberação.

Aristóteles desenvolve a noção de prudência como uma qualidade individual, ou seja, uma virtude intelectual que apreende a verdade prática. Daí, podemos dizer que a prudência é a única virtude intelectual que atua no âmbito da moralidade. Como já foi dito, Aristóteles inicia, discernindo as partes da alma como já fizera em *EN I 13* e complementa a primeira divisão de virtude. Com isso, ele salienta a importância de investigarmos a parte racional da alma, a saber, a parte científica e a parte calculativa, pois é nelas que reside cada uma das virtudes.

A prudência, por ser uma virtude intelectual, reside na parte científica e as virtudes morais na parte calculativa da alma. Esta última é responsável pela contemplação das coisas variáveis, em cuja esfera estão as ações humanas. As ações, portanto, se estabelecem a partir de um movimento da parte calculativa da alma, ou seja, a parte da alma que lida com o variável e com o contingente. É dessa forma que Aristóteles vai construindo e delineando a sua filosofia moral baseada nas ações humanas.

Logo no início do livro VI, Aristóteles identifica a deliberação com essa atividade de calcular, dizendo-nos que deliberar e calcular são o mesmo:

Chamemos uma dessas partes de científica, e a outra parte de racionalmente calculativa; pois por deliberação entendemos ser o mesmo que calcular racionalmente, e não se delibera sobre o que não pode ser de outro modo. Por isso, a parte racionalmente calculativa é uma parte da alma que possui razão⁶³.

É interessante notar que a virtude moral reside na parte calculativa da alma, depois de ter sofrido uma diferença no seu agir, ou seja, a virtude apreende razões para agir por intermédio da prudência e torna-se virtude, no sentido estrito do termo. Antes disso, a virtude era naturalmente situada na parte irracional da alma como foi dito anteriormente, ou seja, na parte apetitiva que participa de certo modo da parte racional, obedecendo-a. Ela participa da parte racional, na medida em que se abre a

⁶³ *EN* 1139a 13-15.

apreensão verdadeira de razões, tornando-se virtude propriamente moral e, por conseguinte, situando-se na parte calculativa da alma, sendo capaz de ouvir a razão. Por isso, em *EN VI 13* Aristóteles estabelece a segunda divisão de virtude:

Portanto, assim como naquela parte de nós que forma opiniões existem dois tipos, habilidade e sabedoria prática, assim também na parte moral existem dois tipos, virtude natural e virtude no sentido estrito do termo, e destas a última envolve sabedoria prática.⁶⁴

A virtude natural é uma disposição natural que o agente tende a agir de maneira corajosa, temperante, e assim por diante. Desse modo, as virtudes naturais são desacompanhadas de boas razões, pois são, em certo sentido, um tipo de caráter natural que tende para ações virtuosas. A virtude própria caracteriza-se quando o agente apreende a razão. A esse respeito, Aristóteles afirma: “Assim, uma diferença se produz no seu agir embora a sua disposição continue a mesma, pois o mesmo fim é visado, tal diferença se caracteriza por tornar-se virtude própria.”⁶⁵.

Contudo, fica valendo esta segunda divisão de virtude que é de extrema importância, para o que estamos tratando aqui. Dedicamos, por agora, o que Aristóteles disse antes, com o intuito de construir o seu conceito de *prudência*.

Depois de afirmar que deliberar e calcular são a mesma coisa e que devemos investigar qual o melhor estado de cada uma das duas partes da alma racional (científica e calculativa), pois ali residem as respectivas virtudes, Aristóteles diferencia os tipos de conhecimento. Ele diferencia o conhecimento científico e o conhecimento produtivo do conhecimento prático. O primeiro é demonstrativo e opera no reino da necessidade e o segundo consiste em uma capacidade de produzir que difere do agir.

O produzir diz respeito àquelas coisas que são ditas verdadeiras ou falsas, enquanto o agir diz respeito aquilo é bom ou mal. Dessa forma, Aristóteles, ao confirmar que a prudência não pode ser ciência, utiliza-se da prerrogativa de que a ciência envolve demonstração e se ocupa com objetos invariáveis, não podendo ser diferentemente. Percebemos, contudo, a possibilidade que Aristóteles fornece ao prudente de agir diferentemente, pois este lida com objetos variáveis que podem ocorrer, no mais das vezes, e, ainda, por atuar na esfera do que é bom ou mal para homem.

⁶⁴ *EN* 1144b 14-17.

⁶⁵ Ver *EN* 1144b 10-14.

É comum, nos escritos aristotélicos, perceber que Aristóteles ao querer definir alguma coisa, comece investigando o seu contrário. Com a prudência não é diferente, para enunciar aquilo que seja a prudência ele começa investigar por aquilo que não lhe diz respeito. Desta feita, a prudência não é arte nem ciência, mas sim, uma disposição acompanhada de reta razão, capaz de agir na esfera do que é bom ou mal para o homem. Arte diz respeito ao produzir, enquanto a prudência diz respeito ao agir⁶⁶.

Considerando o papel da prudência no âmbito prático, e sua relação com as virtudes morais, percebemos uma maior abertura e flexibilidade no que tange as escolhas da ação. Nesse sentido, o prudente não pode ser dito critério para as ações, nem a *EN* ser considerada um manual segundo o qual afirma categoricamente como devemos agir para sermos virtuosos.

Assim, a prudência, não requer de todas as virtudes morais para agir, mas permite, dependendo das condições práticas da ação, que o agente possa agir diferentemente e, por conseguinte, não ser critério para ação. As virtudes se relacionam com a prudência, de modo que a prudência é a boa deliberação prática sobre os meios adequados e a virtude moral concerne aos fins colocados racionalmente.

A prudência não pode também ser vista como critério normativo, pois se deve avaliar a qualidade de uma ação, considerando as circunstâncias particulares da mesma, levando em conta o momento em que se pratica a ação. Antecipar a conclusão do argumento, afirmando que não importa os meios que o agente venha a escolher, o seu fim será sempre bom, significa confirmar que a figura do prudente prevê os melhores meios para atingir um fim e, por conseguinte, confirmar uma posição perfectibilista do ponto de vista ideal. Identificar o prudente como uma figura ideal é desconstruir com toda a argumentação em torno da filosofia prática aristotélica e, ainda desconstruir com o conjunto de características que o agente deve desenvolver a fim de estabelecer a melhor ação do ponto de vista moral.

A prudência se ocupa com objetos variáveis, deliberando sobre o que é bom e conveniente e que contribuem para uma vida boa em geral. Com efeito, a prudência

⁶⁶ Ver: AUBENQUE, P. "A Prudência em Aristóteles". Discurso Editorial. Paulus, 2008. Aubenque nos diz que tal distinção mencionada acima somente provaria, no máximo, que a prudência é uma virtude. Aristóteles, ao distinguir a prudência das outras virtudes, em particular das virtudes morais, acrescentou uma diferença específica, a saber, que a prudência é uma disposição prática que concerne à reta regra.

lida com o contingente, pois se relaciona com as circunstâncias particulares da ação e é o que a diferencia do conhecimento científico. A este respeito, Aristóteles diz:

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. Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem⁶⁷.

Dizer que a prudência se refere àquilo que é justo, bom e belo para o homem, concerne ao modo como o agente moral age. O conhecimento das coisas boas, belas e justas não nos torna bons, belos e justos, pois as virtudes são disposições de caráter e estão alicerçadas com a prática reiterada de ações virtuosas. Como dissemos, a prudência existe, somente se acompanhada da virtude moral. A virtude em sentido pleno busca assegurar a correção na escolha deliberada, em vista das ações que o agente bom executa e a virtude é o que torna correta a escolha deliberada. A virtude, então, é uma disposição, conforme a reta razão, e a reta razão é a razão conforme a prudência.

Esta conexão entre prudência e virtude moral, a primeira assegurando a correção dos meios, a segunda a dos fins é o que diferencia a prudência da habilidade (*deinotêta*), pois o habilidoso, que não possui esta conexão pode deliberar bem para atingir dado fim, mas este fim pode ser bom ou mau, o que não é o caso do prudente. A habilidade é a capacidade de escolher os meios adequados para realizar um fim. A prudência supõe tal capacidade, mas não se identifica com ela, na medida em que, como já foi observado, ela é indissociável da virtude moral, o que não é o caso do habilidoso. Vale o exposto, pois mostra que a relação da prudência com a habilidade é similar à da virtude moral com a prudência. Estamos falando da distinção entre virtude natural e virtude própria a qual a prudência vai agir no interior da primeira, aperfeiçoando-a e fazendo-a passar de virtude natural a virtude no sentido estrito do termo.

Aristóteles também nos diz que a prudência versa sobre as coisas humanas e sobre as coisas que podem ser objeto de deliberação. Dessa forma, Aristóteles já havia mostrado na definição da virtude moral em *EN II 6*, que a deliberação e a boa

⁶⁷ *EN* 1140a 35 - 1140b 6.

deliberação é o caminho para a determinação da mediedade, e esta, por sua vez, é o objeto e papel do prudente. O prudente atinge a mediedade pelo processo de deliberação que ocorre no âmbito da parte calculativa da alma. Não há evidências de que ele faça isso, aplicando regras a casos, como Gauthier propõe, nem buscando demonstrar silogisticamente qual é a ação correta.

A prudência possui a função de atuar sobre os meios corretos e adequados, para atingir o fim visado. No âmbito da ação moral, a prudência é a reta razão, assim não é possível ser um homem bom no sentido próprio sem prudência, nem ser prudente, sem virtude moral própria. A virtude moral diz respeito aos fins, enquanto a prudência concerne aos meios, para realizar os fins. Isto está perfeitamente de acordo com a definição de prudência: “a prudência é uma disposição, acompanhada de reta razão, capaz de agir na esfera do que é bom ou mal para o homem.”⁶⁸.

A prudência é, então, a boa deliberação prática sobre os meios adequados, deliberação sobre os meios, é evidente, como adverte Aristóteles, que não há deliberação sobre os particulares, pois, se houvesse, cairíamos em um regresso ao infinito:

Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins. Também não são objeto de deliberação os singulares (particulares); por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como deve, pois são do domínio da sensação. Se sempre se tiver de deliberar, ir-se-á ao infinito⁶⁹.

É lícito então, afirmar que se a prudência versa sobre os particulares, ela corresponde também a objetos de percepção. A percepção possui um papel fundamental na ação moral⁷⁰, assim como a experiência. E neste sentido está intimamente ligada à prudência. Embora não seja possível deliberar sobre os particulares, a prudência se relaciona com eles por meio da percepção. A partir da percepção, que possuímos de um objeto, podemos dar conta dos particulares, até mesmo conhecê-los. Isso, porque não podemos determinar somente pela razão aquilo que é bom ou mal, louvável ou censurável em uma ação. Todavia, Aristóteles fala da importância da percepção no final de *EN II*: “Não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum outro objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é

⁶⁸ EN 1140b 4-6.

⁶⁹ EN 1112b 34 – 1113a 2.

⁷⁰ A este respeito ver: SHINER, R.A.. “*Ethical Perception in Aristotle*”, 1978.

matéria de sensação.⁷¹”. Mais adiante, Aristóteles reforça esta passagem dizendo que o prudente deve conhecer os fatos particulares, e que isto ocorre por meio da percepção⁷².

A experiência, como supracitado, é outro aspecto fundamental para esta condição, ao tomar decisões refletidas nos casos que demandem percepção, a experiência também é uma auxiliar importante da prudência. Estes dois fatores, a percepção e a experiência, são parte da prudência no sentido de ajudar a identificar em uma ação as particularidades que possuem pertinência moral. Pensamos nestes dois conceitos, pois a razão sozinha não daria conta do sistema ético aristotélico.

Quando Aristóteles fala sobre os primeiros princípios, parece que ele, quer com isso, mostrar que aprendemos esses princípios, que são variáveis por meio da percepção ética ou intuição prática. Para agir no âmbito do que é bom ou mal para o homem, devemos deliberar escolhendo o melhor possível na situação, percebendo em cada ocasião a maneira correta de agir. Situações estas que não permitem antecipações normativas e nem serem capturadas por qualquer regra moral. Não significa dizer que Aristóteles descarta totalmente o conhecimento dos universais, ele apenas não os toma como critério último da ação moral, pois esta depende das circunstâncias nas quais está inserido o agente. Ele afirma que as situações onde se desenrola a ação são situações variáveis, necessitando da apreensão dos particulares.

Assumir que o *phronimos* possui um papel normativo negligencia as circunstâncias variáveis da ação, que se apresentam no momento em que se pratica a ação: o caráter normativo ou a regra não são suficientes para dar conta da proposição prática. Já na deliberação, não é possível desprezar aquilo que se apresenta diante do agente, pois é sobre isso mesmo que ele tem de decidir. O que apresentamos diante do agente, a saber, as circunstâncias, é variável e contingente, exigindo deste (o prudente) um constante ajuste que permita uma ação efetivamente adequada para aquela situação. A deliberação, neste caso, como procedimento

⁷¹ EN 1109b 21-23. Traduzimos *aisthesis* por sensação. Opto pela tradução de Barnes que traduz por percepção, pois Aristóteles em EN 1139a 17-20 menciona que a sensação é característica dos animais inferiores (irracionais) e que não participa nem se origina na ação. A percepção, ao contrário, participa da razão em consonância com a prudência ao que se refere a ação humana.

⁷² EN 1143a 32-33.

investigativo sobre a ação, já comporta um grau de obscuridade que impede para a formulação de regras que guiem o prudente.

De todo modo, concordamos com Aubenque que é no procedimento deliberativo que se encontra peremptoriamente a essência do agir do *phronimos*. O *phronimos* é aquele que age por deliberação antes do que silogizando. Podemos dizer que o silogismo prático neste caso é uma tipificação ou apresentação da propriedade particular de ser desejável ou, ainda, uma esquematização silogística da razão prática. Isto se tornará mais claro, quando tratarmos no último capítulo da boa deliberação, onde o *phronimos* se serve da contingência que interfere na possibilidade de demonstração no âmbito da ética, ao se alinhar com o procedimento metodológico de Aristóteles em ir em direção aos princípios e não em partir deles.

Entretanto, a relação entre virtude moral, que consiste em uma mediedade, e a prudência que diz respeito à boa deliberação sobre os meios, bem como, o aceno da prudência à percepção para dar conta dos particulares, mostra uma indissociabilidade entre elas. Tal relação mostra a ligação imediata com as circunstâncias inerentes à ação e, por sua vez, o caráter mesmo da doutrina da mediedade. As circunstâncias da ação na esfera da moralidade é um fator indispensável e ineliminável. Na argumentação aristotélica, ela serve para compreendermos melhor o papel da virtude moral, da prudência e da mediedade. Sob este ponto de vista, temos o conjunto de fatores que caracterizam a filosofia moral de Aristóteles. Por ora basta o que foi refletido, é de extrema importância que dediquemos agora às questões gerais que envolvem a problemática em torno da conexão das virtudes em Aristóteles.

2- O ESTADO DA QUESTÃO SOBRE A CONEXÃO DAS VIRTUDES

Procuramos, no decorrer desta dissertação, elucidar a tese moderada em contraposição à tese forte da conexão das virtudes. Para tanto, é de extrema importância discorrer e permear alguns conceitos fundamentais que constituem a filosofia prática aristotélica, considerando o que Aristóteles escreve em *EN VI*. Por isso, neste momento retomaremos a discussão acerca da conexão das virtudes, corroborando com a posição dos comentadores.

Na teoria moral de Aristóteles, a doutrina da conexão das virtudes ocupa um lugar importante, embora pouco discutida pelos comentadores de modo fiel aos textos aristotélicos. Isto se deve à condição estratégica que tal noção assume, para que possamos compreender o papel da virtude moral e da prudência. Ora, tal doutrina também revela sua importância no que se refere à complexidade e à importância das circunstâncias específicas da ação.

2.1- O problema da conexão das virtudes

A discussão acerca da conexão das virtudes em Aristóteles é bem difundida, mas ainda possui muita influência do estoicismo. Isto atrapalha ao que se refere a fidelidade aos textos aristotélicos e a devida compreensão do aparato conceitual que Aristóteles desenvolveu na *EN*. Ao estudar a respectiva obra, percebemos que os conceitos suscitados possuem uma ordem e uma relação que acabam por constituir um conjunto de características necessárias, para o homem virtuoso alcançar a vida feliz. Todavia, estes conceitos apesar de estarem imbricados, possuem formulações próprias que precisam ser analisadas com rigor, a fim de possibilitar uma maior compreensão da argumentação aristotélica.

Ao que se referem a Aristóteles, os comentadores não hesitam muito sobre tema da conexão das virtudes e, isto, desde a antiguidade como é o caso de Alexandre de Afrodisia e de Diógenes Laércio. Alexandre afirma que, em Aristóteles,

as virtudes estão conectadas entre si⁷³, Diógenes sustenta que as virtudes não são recíprocas e atribui a reciprocidade das virtudes aos estóicos⁷⁴. O problema da argumentação de Diógenes está no fato de ele sustentar que, em Aristóteles, alguém pode ser prudente ou justo, ao mesmo tempo em que é intemperante ou acrático⁷⁵.

Do mesmo modo, os comentadores modernos não justificam o tema e atribuem sem mais a Aristóteles uma unidade ou reciprocidade das virtudes⁷⁶. Desta feita, referiremos a esta posição como “doutrina forte” da conexão das virtudes, a qual exige modificações e apresenta erros de interpretação no interior da ética aristotélica. Chamaremos de “doutrina forte” da conexão das virtudes a doutrina segundo a qual defende que o possuidor de uma virtude moral possui todas e, ainda, ao mesmo tempo. Nesse sentido, a doutrina forte se enquadra à tese de que a prudência requer todas as virtudes, bem como cada virtude requer a prudência.

Por outro lado, de modo a respeitar o que Aristóteles disse, sem apelar para modificações no interior de sua ética, defenderemos aqui uma “tese moderada” a respeito da conexão das virtudes. Moderada, no sentido de primeiramente mostrar o papel das virtudes na filosofia prática de Aristóteles, bem como verificar a sua posição a respeito da conexão das virtudes próprias que o agente possui por intermédio da prudência.

Desta feita, veremos que um filósofo pode restringir a atribuição da prudência unicamente a quem já possuir todas as virtudes morais. Aristóteles, do mesmo modo, poderia ter adotado tal restrição e tentar fundá-la em argumentos filosóficos, mas ele nunca formulou assim nem tentou justificá-la nestes termos, pelo menos não *ex professo*. Pode ser o caso, e é o que pretendemos mostrar aqui, que o homem de prudência deve possuir um bom número de virtudes, mas isto está longe de afirmar categoricamente que ele necessita de todas as virtudes para a boa ação. Percebemos, com isso, que está em jogo a análise da ação particular que, por sua

⁷³ *Ethical Problems* 22.

⁷⁴ *Vitae* V 31.

⁷⁵ Aristóteles em *EN* 1152a 6-8 nega expressamente a possibilidade de o homem poder ser ao mesmo tempo prudente e acrático.

⁷⁶ Sobre a questão da unidade ou reciprocidade das virtudes em Aristóteles existe uma bibliografia respeitada no assunto, dentre eles temos: J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, Londres 1900; R. Gauthier, *Commentaire*. Louvain 2ed. 1970; J. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford 1981; T. Irwin, *Disunity in the Aristotelian Virtues*, Oxford Studies in Ancient philosophy, 1988; E. Halper, *The Unity of the Virtues in Aristotle*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1999.

vez, não requer sempre todas as virtudes, para que a efetivação do ato moral aconteça⁷⁷.

Aristóteles afirma em *EN* que: “(...) na presença de uma qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as excelências⁷⁸.” Esta passagem proporciona aos comentadores atribuir a Aristóteles uma unidade das virtudes, ou seja, atribuir uma conexão forte das virtudes. O problema está em tomar esta passagem de modo isolado, sem considerar o restante do *corpus aristotelicum*. Em contraposição, tomamos como base a passagem em que Aristóteles afirma: “Fica claro, então, a partir do que foi dito, que é impossível ser bom no sentido estrito do termo sem sabedoria prática, nem possuir sabedoria prática sem virtude moral.⁷⁹”. Ao longo de nossa exposição se tornará mais clara essa passagem, sobretudo, quando tratarmos das divisões das virtudes e respectivamente a sua relação.

Sabemos que a virtude moral é uma disposição de escolher por deliberação, que consiste em uma mediedade relativa a nós a qual é delimitada pela razão como o faria o homem prudente. Sabemos também que o prudente é aquele que bem delibera, aquele que, nas situações concretas e particulares sabe discriminar as características relevantes da situação a qual está imerso, embora esteja munido de regras gerais acumuladas pela experiência⁸⁰. Ele encontra os melhores meios, para alcançar a mediedade nas ações e paixões por meio de um procedimento racional (deliberação) específico da parte racional da alma.

A prudência, portanto, diz respeito aos meios, enquanto a virtude moral diz respeito aos fins. Mas cabe ainda, frente a isto, perguntar, quem possui uma virtude possui todas as outras necessariamente? O homem virtuoso por excelência, ou seja, o *phronimos* possui todas as virtudes para agir? Existe um critério ao qual seja possível garantir a presença de todas as virtudes no homem virtuoso? Estas

⁷⁷ Mostraremos que dependendo das circunstâncias da ação seja necessário o desempenho de uma só virtude como, por exemplo, mostrar simpatia a outrem. Do mesmo modo, em outro caso seja exigida mais de uma virtude, como é o caso da guerra, pode ser que o agente tenha de agir de maneira corajosa, justa e generosa. Ao adotar a tese forte da unidade das virtudes, teríamos que adotar a concepção de que cada ação moral implica que o agente tenha todas as virtudes morais para agir.

⁷⁸ *EN* 1145a 1-2.

⁷⁹ *EN* 1144b 30-32.

⁸⁰ Sobre este ponto será melhor desenvolvido no próximo capítulo, mais especificamente quando tratarmos do procedimento deliberativo do *phronimos*. Mas por enquanto basta saber que o *phronimos* possui o conhecimento de regras gerais, mas estas se submetem aos limites da capacidade perceptiva do *phronimos*. Alcançamos o conhecimento dos universais pelos particulares e não o contrário.

indagações nos levam a discussão da conexão das virtudes e a *EN* nos permite um esclarecimento maior sobre tal problemática.

2.2- O estágio da investigação e a discussão sobre a conexão das virtudes

De modo geral, a clássica doutrina da conexão das virtudes afirma, aquele que possui uma virtude possui todas. Cícero, por exemplo, afirma que foi “estabelecido por *todos* os filósofos e eu próprio expus que quem tem uma virtude tem todas⁸¹”. Na sua versão negativa, ele chega afirmar que “se deves reconhecer que uma só virtude não está à tua disposição, não terás nenhuma”⁸². Tal posição é atribuída demasiadamente a Aristóteles. Mas chamaremos tais proposições de tese forte da conexão das virtudes. Por outro lado, adotaremos uma tese mais moderada, a saber, a da conexão das virtudes *próprias* que o agente possui por intermédio da prudência, sem sustentar em Aristóteles que aquele que possui uma virtude possui todas.

Desta feita, passemos a análise do problema da questão. Há duas teses que intervêm na atribuição da conexão forte das virtudes a Aristóteles, ou seja, toda virtude moral requer a prudência e toda virtude moral *própria* é acompanhada de prudência. A tese que afirma que a prudência requer *todas* as virtudes morais, provém da tese de que a prudência requer a virtude moral. Esta última tese é indiscutivelmente aristotélica, mas nem por isso podemos retirar dela uma doutrina excessiva e matizar o que realmente Aristóteles pretendia com a sua argumentação. Contudo, perceberemos ao longo desta exposição que a tese de que a prudência requer todas as virtudes morais deve ser corrigida, pois a prudência requer um bom número de virtudes. A primeira tese ganha plausibilidade entre os comentadores por parecer mudar muito pouco o que diz a segunda e assim apresentar-se como a boa formulação da tese aristotélica.

Contudo, gostaríamos de mostrar que, embora a tese de que a prudência requer um bom número de virtudes, seja compatível com a tese forte, as razões para uma não são as mesmas para a outra e, por isso, a tese moderada não exige de modo algum a afirmação de que é necessário possuir todas as virtudes morais.

⁸¹ Deveres II 10 35.

⁸² Tusculanas II 13.

Afirmar que a prudência requer a virtude moral, provém da relação entre a prudência e o ato moral. Já a tese de que a prudência requer um bom número de virtudes morais, coloca em jogo a relação entre prudência e felicidade. É inegável que exista uma relação entre ato moral e felicidade, mas um não se confunde com a outra, revelando a cada um a sua especificidade no interior da discussão da filosofia prática aristotélica. Sobre isso, Marco Zingano afirma que:

É verdade que com frequência um certo número de virtudes é necessário para que encontremos a boa ação, mas nada diz que, para toda ação, é sempre necessário pelo menos um bom número de virtudes, pois podemos imaginar o caso de uma pessoa que, ao encontrar outra em pleno deserto, os dois estando em mesma situação material, demonstre simpatia pelo outro sem que nenhuma outra virtude esteja em questão. Em todo caso, a tese forte não diz que, em cada ação, um bom número de virtudes é exigido, mas que cada ação moral implica que o agente tenha todas as virtudes morais (...). Aristóteles não afirma em nenhum lugar que somente quem já possui todas as virtudes morais pode adquirir além delas a prudência⁸³.

Poderíamos também trabalhar com a hipótese de que aqueles que defendem uma tese forte acreditam, não somente, que em dada ação o agente deve possuir todas as virtudes para agir, mas que este agente *deve* possuir o conhecimento⁸⁴ total das circunstâncias em que se encontra, antecipando o seu resultado. Isto impossibilitaria a figura do prudente de agir diferentemente, ou seja, ele estaria determinado a agir sempre de maneira correta.

O fato é que tais teses se tornam excessivas, tratando-se de uma ética que está centrada no agente mais do que no ato, mais preocupada no ser do que no fazer, dirigida pela pergunta 'que tipo de pessoa eu deveria ser' mais do que 'que tipo de ação eu deveria fazer'. Dessa forma, a intenção é tratar dos conceitos como virtude, o bom e a excelência e não, dos conceitos com base na deontologia como dever, correção e obrigação. Ora, ao rejeitar a tese forte, estaremos rejeitando a ideia de que ética é codificável em regras ou princípios que proporcionam um guia de ação específico.

Um filósofo pode restringir a aquisição da prudência unicamente a quem já possui todas as virtudes morais. Mas não é o caso de Aristóteles, ele não formulou a relação entre a prudência e as virtudes morais nestes termos e nem tentou justificá-

⁸³ ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo, 2009, p. 396-397.

⁸⁴ Neste caso, não queremos dizer que o conhecimento não é necessário, mas somente que ele não é suficiente. Isto será melhor trabalhado mais adiante quando tratarmos da prudência como razão prática.

la, no sentido de defender uma unidade das virtudes. Além do mais, segundo a tese forte, não somente quem possui a prudência requer de todas as virtudes morais, mas também que cada virtude requer a prudência. Todavia, isso parece restringir o âmbito da moralidade unicamente aos prudentes. Péricles é, para Aristóteles, o exemplo do homem prudente, mas não parece que todo o agente moral seja um Péricles: “Daí o atribuímos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estado⁸⁵”. Todos aqueles que se dirigem ao homem prudente, para se aconselhar sobre como agir, não significa que sejam eles próprios prudentes, mas parece demasiado querer excluí-los do campo moral.

É notório que, em alguns casos, possamos agir de maneira virtuosa, sem que isso garanta o título de virtuoso. Intitular alguém como virtuoso ou prudente requer um conjunto de características que o tornem virtuoso em termos de excelência. Uma dessas características é atentarmos para a prática reiterada de ações virtuosas, ou seja, para a aquisição das virtudes morais. A tese forte contradiz o que Aristóteles expressou, claramente, sobre a aquisição das virtudes:

Sendo dupla a virtude- uma intelectual, a outra moral-, a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino (por isso requer experiência e tempo), ao passo que a virtude moral resulta do hábito, de onde tirou também o nome, divergindo ligeiramente de *ethos*⁸⁶.

Pois bem, a tese forte a qual mencionamos, supõe que a posse da virtude intelectual seja a base para as outras virtudes, como se a sua aquisição não ocorresse mais pelo hábito, mas pelo ensino da prudência. Retiramos esta objeção da afirmativa de que, ao possuir a prudência, possuímos todas as outras virtudes, como se fosse graças à prudência que adquirimos as outras virtudes morais. Ora, para Aristóteles não nos tornamos justos porque sabemos o que é a justiça ou a injustiça, mas porque exercemos continuamente o agir com justiça, e assim o é com as outras virtudes morais. Contudo, não podemos ignorar o que Aristóteles afirma expressamente: “O ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é marca de alguém totalmente insensível; (...).⁸⁷”.

⁸⁵ EN 1140b 9-12.

⁸⁶ EN 1103a 14-17.

⁸⁷ EN 1114a 10-11.

Aristóteles ainda no livro VI da *EN*, refuta Sócrates e aqueles que defendiam que todas as virtudes são formas de prudência. Afirma que por um lado Sócrates tinha razão, mas por outro estava enganado, em pensar que todas as virtudes fossem formas de prudência, mas estava certo de que as virtudes implicam ou se relacionam com a prudência⁸⁸. Isso porque Sócrates interpretava que as disposições estão de acordo com a reta razão e esta, por sua vez, é critério inalienável da prudência. Por ser a reta razão atributo da prudência e as virtudes morais não existirem, sem estar de acordo com a reta razão, Sócrates pensava que todas as virtudes seriam formas de prudência.

Aristóteles, diferentemente, acreditava que deveríamos ir mais longe em tal questão. Ackrill, por exemplo, menciona a tese da unidade das virtudes morais as quais as virtudes viriam juntas, herdada de Sócrates, e atribui sem mais a Aristóteles⁸⁹. Não é somente a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a presença da reta razão, a saber, a própria prudência que é virtude e que se relaciona com as virtudes morais. Contudo, percebemos que Aristóteles menciona no interior de sua ética a discussão em torno da unidade das virtudes, mas não de modo a adotá-la. Ele quer mostrar a inevitável e equivocada consequência da tese socrática.

Diferentemente, Aristóteles quer dedicar a sua investigação em detrimento do papel e da relação existente entre a prudência e a virtude moral. Todavia, ele afirma que a virtude própria não existe sem prudência, pois a prudência possui as razões verdadeiras que possibilita a virtude natural tornar-se virtude própria pela apreensão de razões. Desta feita, temos: “É claro então, a partir do que foi dito, que não é possível ser bom no sentido estrito sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem a virtude moral.⁹⁰” A partir disso, torna-se evidente que Aristóteles estava preocupado em mostrar o papel da prudência no interior das virtudes morais, evidenciando a necessária relação entre a prudência e a virtude do caráter. Todavia, isso se tornará mais claro, ao longo de nossa investigação, mais especificamente, no último capítulo desta dissertação, ao evidenciar a relação necessária entre a prudência e ato moral.

⁸⁸ *EN* 1144b 17-20.

⁸⁹ ACKRILL, J. *Aristotle the Philosopher*. Oxford 1981, p.137.

⁹⁰ *EN* 1144b 30-32.

Alexandre de Afrodísia também atribuiu a tese forte a Aristóteles por duas vezes,⁹¹ afirmando que em Aristóteles quem possui uma virtude, possui todas. Ele atribui à conexão das virtudes em Aristóteles defendendo que a virtude moral implica a prudência e a prudência implica virtude moral, pois, a melhor virtude é julgada pela escolha correta. E se o bem deliberar é o trabalho da prudência, para obtenção do fim correto, logo, a prudência e a virtude moral estão diretamente relacionadas, pois deliberam sobre as coisas que contribuem para ação moralmente boa.

E, ainda, Alexandre interpreta a passagem de Aristóteles, afirmando que além da relação existente entre virtude moral e prudência, necessariamente a pessoa que possui *qualquer* virtude moral *absolutamente* possui a prudência, se a virtude moral desempenha a ação definida pela prudência raciocinando corretamente. E isto também *necessariamente* pela pessoa que possui a prudência para possuir a virtude moral. Tal interpretação decorre de uma doutrina forte da conexão das virtudes em Aristóteles, onde requer afirmar que o prudente é aquele que possui, necessariamente, todas as virtudes. Do mesmo modo, na ausência de uma só virtude lhe faltarão todas as outras ou, ainda, ao adquirir uma virtude lhe serão dadas todas as outras e ao mesmo tempo⁹².

Lembremo-nos do que Aristóteles disse a respeito da aquisição das virtudes. Não é possível determinar quantas ações virtuosas sejam necessárias, para que o agente se torne virtuoso em excelência, mas sabemos que precisamos insistir em práticas reiteradas de ações virtuosas. Desse modo, fica difícil concordar com uma tese que afirma que o agente ao possuir uma só virtude lhe serão dadas todas as outras. Para a aquisição do restante das virtudes seriam necessárias circunstâncias, as quais exigissem virtudes cabíveis para determinado momento. O que faz o agente buscar uma virtude, para que ação se efetive corretamente é a análise das circunstâncias, ou seja, pesar razões em detrimento da boa realização da ação.

⁹¹ Cf. *Ethical Problems* 22 e, mais detalhadamente em Mantissa 153, 28 - 156, 7.

⁹² Afrodísias complementa seu argumento com base em *EN* 1144a 23-29, comentando a respeito do papel da prudência e da virtude moral diferenciando a primeira da capacidade de habilidade: "Moreover: it is necessary for the person who possesses any moral virtue whatsoever to possess wisdom, if moral virtue performs the actions defined by wisdom and right reasoning. And it is also necessary for the person who possesses wisdom to possess moral virtue, if it is proper to wisdom to enquire how it is possible to achieve the necessary goal which it belongs to moral virtue to define. For this is the virtue of the appetitive faculty; for it is in this way that wisdom and cleverness differ, in that wisdom finds and enquires after the things that lead to the right goal, but cleverness those that [lead] to just any [goal]." (Ibidem, 22, 143, 1-9)

Também, em Aristóteles, o agente pode agir corretamente, segundo uma virtude, sem com isso ser virtuoso em sentido pleno. Tais ações se caracterizam por agir segundo a virtude natural, como já foi explicitado anteriormente, mas que retomaremos. Há, ainda, aquelas ações voluntárias que não são por escolha deliberada e que, por algum motivo o agente pode efetivar a sua ação de modo correto e louvável. Fica valendo esta última a qual trataremos no seguinte capítulo.

Parece, então, que as virtudes devem ou existir todas ou desaparecer todas, porque haveria uma relação de que sem prudência, não há virtude moral, e sem todas as virtudes morais não há prudência. Esta é uma posição também adotada por Tomás de Aquino. Em seu comentário a Aristóteles ele defende que sem a prudência, não há virtude moral e sem todas as virtudes morais não há prudência:

Isto é verdadeiro porque nenhuma das virtudes morais pode existir sem a prudência, nem a prudência existir sem as virtudes morais, como foi mostrado (1275- 1283). Assim, quando a prudência, que é uma única virtude, existe em alguém, todas as outras virtudes morais estarão presentes simultaneamente com ela, e nenhuma delas aí estará na ausência da prudência.⁹³

Tal defesa a tese forte da conexão das virtudes leva em consideração duas teses, isto é, toda virtude moral própria requer a prudência e a prudência requer todas as virtudes morais. Pois o agente que possui a virtude própria não pode ser assim chamado sem qualificação, ou seja, não pode ser considerado sem a função que desempenha a prudência no interior das virtudes morais. Com isso, a interpretação de Tomás de Aquino de que não há virtude moral própria sem prudência, nem prudência sem virtude moral própria, uma depende necessariamente da outra, onde a perda de uma virtude corresponderia a perda de todas as outras inclusive da prudência. Nesse caso, uma dependeria da outra pelo papel que cada uma possui na efetivação do ato moral.

Embora a argumentação de Tomás de Aquino pareça ser um tanto excessiva, ele toma precauções e cita contra exemplos, a saber, o caso do pobre que não é magnificente e o caso do homem modesto que não é magnânimo, exemplos utilizados pelo próprio Aristóteles. Ele acredita que a ausência de certa

⁹³ Cf. *Comment. EN* ad 1145a 1-2, Tomás de Aquino, § 1287, p. 405. "(...) his statement is verified in regard to the natural virtues but not in regard to the moral virtues according to which a man is called good without qualification. This is true because none of them can exist without them, as has been explained (1275-1283). So when there is prudence, which is a single virtue, all the virtues will be simultaneous with it, and none of them will be present if prudence is not there."

virtude é devida à falta de matéria, tal falta corrigida o homem terá esta virtude⁹⁴. E assim, ele escreve o seguinte:

No entanto, pode ocorrer que se diga que uma virtude falte a quem possui todas as outras por causa da falta de matéria, como ocorre ao pobre virtuoso de não possuir a magnificência, pois não possui o que é preciso para fazer grandes despesas. Contudo, graças à própria prudência que ele possui, está disposto de tal modo que pode tornar-se um homem magnificente muito rapidamente, se não mais lhe faltar matéria.⁹⁵

Para Aristóteles, uma pessoa generosa pode não ser magnificente, mesmo dispondo de muita riqueza, pois lhe faltaria ainda o hábito relativo a esta última virtude. A interpretação de Tomás de Aquino é a de que todas as virtudes morais estão conectadas umas com as outras por intermédio da prudência. Mas como ele não pode ignorar o que Aristóteles disse a respeito da aquisição das virtudes ele toma tais precauções. O problema é que estes exemplos não corroboram a argumentação aristotélica, deixando lacunas em sua interpretação.

Contudo, a tentativa de Tomás de Aquino, para sustentar a sua tese, seria a relação da prudência não somente com o universal, mas também com os particulares. Universal no sentido de afirmar que ao possuir uma virtude todas as outras estarão em seu alcance. Como ele percebe que em Aristóteles isso não se sustenta, principalmente se tomado como forma de imperativo, ele advoga acerca dos particulares remetendo a Aristóteles uma segunda tese, a saber, que a ausência de uma virtude se dá pela falta de matéria. Estes exemplos, dados por Tomás, são indiscutivelmente aristotélicos, mas Aristóteles ao mencioná-los tinha outra pretensão, contrária a exposta por Tomás. Aristóteles fornece estes exemplos, ao dizer que não basta possuir magnificência, pois faltaria ainda o hábito correspondente a esta virtude.

Por isso, temos o argumento de Tomás de que há possibilidade de faltar uma virtude no homem prudente sem, porém, faltar todas, desde que o motivo seja a ausência de matéria. Do contrário, na falta de uma virtude, mesmo possuindo matéria para efetivá-la, o juízo sobre o que se deve fazer, estaria corrompido, pois não se obtém a prudência somente por ensino, mas também ela é obtida na prática

⁹⁴ Solução engenhosa, mas que não possui caráter aristotélico.

⁹⁵ Ibidem. § 1288, p. 405. "However, it can happen that a man, having other moral virtues, may be said to be without one virtue because of the lack of matter, for exemplo, someone good but poor lacks magnificence because he does not have the means to make great expenditures. Nevertheless, by reason of prudence which he does possess, he is so disposed that he may become munificent when he has matter for the virtue."

em função dos particulares por meio dos quais agimos. Por conseguinte, a perda de uma virtude causaria a perda da prudência e, visto que não há virtude própria sem prudência, a perda de uma virtude causaria a perda de todas as outras virtudes. Com efeito, a força do argumento de Tomás de Aquino ocorre no sentido valorativo da perda de uma virtude.

Pode ocorrer que, para certas ações particulares, seja necessário recorrer a mais de uma virtude, por exemplo, em uma guerra, pode ser questão de se utilizar da coragem, bem como, da justiça e da generosidade. Isto garante que, com frequência, certo número de virtudes é necessário para que encontremos a boa ação, mas nada afirma que, para toda ação, é sempre necessário todas as virtudes. Da mesma forma, em dada ação, pode ser o caso de se utilizar apenas de uma virtude, por exemplo, que alguém demonstre simpatia por outrem sem que nenhuma outra virtude esteja em questão. Aristóteles não afirma em nenhum lugar que somente quem já possui todas as virtudes morais pode adquirir além delas a prudência. Talvez, para alguns comentadores fosse melhor reduzir os argumentos aristotélicos a uma tese forte da conexão das virtudes e dar o assunto como encerrado.

Diógenes Laércio, por outro lado, nos dá uma voz discordante, ele advoga que as virtudes em Aristóteles não são recíprocas, pois alguém pode ser prudente ou justo ao mesmo tempo em que é intemperante ou acrático. Diógenes atribui a reciprocidade das virtudes aos estóicos, porém, seu testemunho sobre Aristóteles se torna pouco fiável. Ele desconsidera o que Aristóteles expressamente negou em *EN*: “Não pode o mesmo homem ser ao mesmo tempo prudente e incontinente; pois já foi mostrado que um homem prudente tem que possuir ao mesmo tempo um excelente caráter.”⁹⁶

Mesmo assim, Diógenes dentre os críticos foi o mais cauteloso, ao interpretar a conexão das virtudes em Aristóteles, enquanto outros atribuíam sem mais a Aristóteles uma unidade das virtudes. Embora ele tenha desconsiderado tal passagem⁹⁷, Diógenes é sério ao lidar com os argumentos de Aristóteles, percebendo que a sua doutrina está acima de tudo preocupada em evidenciar a relação entre a prudência e as virtudes morais. Portanto, convém manter certo cuidado antes de lançar descrédito ao que diz Diógenes Laércio, pois parece que

⁹⁶ *EN* 1152a 7-8.

⁹⁷ Ver também *EN* 1146a 5-9.

estava preocupado em investigar o que realmente Aristóteles pretendia tratando de tais virtudes.

Nesta perspectiva, retomemos a distinção que Aristóteles faz sobre a segunda divisão de virtude a qual possui um papel importante nesta discussão. Ele afirma que o agente pode agir moralmente e adquirir uma disposição moral, sem, porém, agir como o prudente, segundo a verdadeira apreensão das razões pelas quais se deve fazer o que se está fazendo, ou seja, o agente age segundo virtude natural⁹⁸, isto é, um modo de ser natural de nossas virtudes. Desse modo, Aristóteles escreve o seguinte em *EN*: “Há duas espécies da parte ética, a virtude natural e a virtude própria, e destes dois tipos a virtude própria não se produz sem prudência.⁹⁹” Aristóteles ainda complementa dizendo que quando o agente apreende a razão, produz uma alteração no seu modo de agir, embora a disposição permaneça igual ao que era ele passa a agir segundo virtude própria¹⁰⁰.

Percebemos que a virtude própria possui uma relação especial com a virtude natural, pois a virtude própria é a virtude natural tornada perfeita pela apreensão de razões. E a virtude do prudente, por sua vez, é a virtude natural do homem tornada perfeita pela apreensão de razões, isto é, pela virtude própria. É preciso, portanto, reconsiderar o papel da virtude natural, com frequência desqualificada como virtude moral.

A virtude do prudente nada mais é do que a virtude natural do homem tornada perfeita pela apreensão de razões. Quaisquer que sejam as preferências de nobreza da virtude própria, em relação à virtude natural, ela não pode apagar suas origens humildes, pois a virtude própria pode engendrar-se se previamente à virtude natural estiver presente. É preciso contar também com o modo de ser natural da virtude

⁹⁸ Isto implica dizer que certas pessoas nascem com uma inclinação natural à justiça, à coragem, à temperança, e, pela repetição dos atos em uma direção, tornam-se justos, corajosos ou temperantes. As pessoas não nascem com as disposições de caráter já formada ou determinada, mas com uma inclinação natural às ações que engendram as disposições.

⁹⁹ *EN* 1144b 15-17. Na *Ethica Eudemia* III 7 1234a 28-30, é dito, no mesmo sentido, que cada virtude pode existir de dois modos, a virtude naturalmente obtida e a virtude acompanhada de prudência. Esta passagem corrobora a de *EN* VI 13 1144b 4-8, com efeito, trata-se de mostrar, novamente, que há dois modos de existir para as virtudes, ou de um certo modo natural, ou de um outro modo. Este outro modo é aquele no qual a virtude moral é acompanhada de prudência, o que ocorre quando há apreensão de razões.

¹⁰⁰ *EN* 1144b 12-13.

para nem governar uma cidade, visto não ser razoável esperar que os homens nasçam em sua maioria com tendências naturais ao bem.

Os que atribuem a tese forte a Aristóteles tentam enfraquecer o papel da virtude natural. Todos nós aceitamos que há um modo natural da virtude moral, porém, se a explicativa pretende dizer que, com efeito, somos justos, temperantes, corajosos e assim por diante após o nascimento, Aristóteles não se enquadra entre estes que aceitam o modo natural da virtude como sendo inata. Pois para ele, nascemos somente com a aptidão de receber as disposições, jamais com as próprias aptidões. Não podemos interpretar de maneira equivocada tais passagens, como se a virtude própria fosse a única virtude moral e que a virtude natural seria, então, o modo de agir dos animais e não o dos homens.

Contudo, notamos também a importância da apreensão de razões, pois é a partir dela que a virtude natural é aperfeiçoada, e é neste sentido que a virtude natural é indispensável para o agente. Do contrário, se permanecesse desacompanhada de razão, ela poderia ser prejudicial ao agente¹⁰¹. É a partir da virtude natural que ocorre a apreensão de razões da qual resulta o que devemos fazer e também aquilo que fazemos em função das boas razões.

Torna-se evidente que, se a virtude própria é aquela na qual há apreensão de razões, então ela é a virtude moral acompanhada de prudência, pois a prudência é justamente a apreensão de razões a título de virtude intelectual, que opera no interior das virtudes morais. A prudência, por atuar no âmbito da moralidade, aperfeiçoa a virtude moral no interior da qual opera a apreensão de razões. Contudo, a prudência não pode existir sem a virtude natural, pois o seu papel é, justamente, tornar a virtude natural em virtude própria, por meio da apreensão de razões.

É bom ressaltar que a virtude natural que o homem possui, não é uma virtude desprovida de razões, ela é somente desprovida das boas razões que caracterizam a prudência. Dizemos que a virtude natural é desprovida de boas razões, pois estas fazem parte da figura do prudente. Mas ainda assim, possuem razões por buscarem na prudência as características e razões necessárias para que se tornem virtude própria. A virtude natural possui razão na medida em que se abre a apreensão de razões. A prudência, por sua vez, é a virtude intelectual que aperfeiçoa a virtude

¹⁰¹ Cf. *EN* 1144b 8-10.

moral, fazendo-a passar de virtude natural a virtude própria. Se disséssemos que a virtude natural é desprovida de razões, não haveria possibilidade do agente moral se tornar virtuoso no sentido estrito do termo. A diferença, neste caso, está no possui razão ou, ainda, não ser vazia de razão a virtude natural e ser aquele que possui das boas razões para agir que é o caso do prudente.

Contudo, a apreensão de razões que Aristóteles faz referência em *EN VI 13*, é mais precisamente as boas razões que o homem prudente possui por meio do hábito, que correspondem a condições bem fortes. A prudência diz respeito aquilo que é bom ou mal para toda a vida. Ela leva em consideração o contexto social e político e tem em vista as diversas atividades que exprimem certas qualidades. Desse modo, as razões do prudente são sempre verdadeiras, pois ele enxerga a verdade nas circunstâncias particulares da ação¹⁰². Assim, as razões do prudente não se equiparam as razões da virtude natural, mas não significa que esta última não possua razões, pelo contrário, ela possui justamente pela relação que existe com a prudência.

A prudência não apenas diz respeito ao que é bom fazer no momento, mas também trata da relação de suas múltiplas atividades, considerando o contexto político e social vigente. Além disso, as razões do prudente são sempre verdadeiras, pois ele vê a verdade em cada ação. A razão prudencial estende sua temporalidade para o futuro, tendo em vista o bem para si e para os outros. A relevância de salientar os dois tipos de virtude está na perspectiva de encontrar boas razões para a ação. Tais explicações tornam-se importantes, pois mostra que a preocupação de Aristóteles vai além da afirmação de uma unidade das virtudes.

Mesmo assim, há aqueles que insistem interpretar a *EN* de modo excessivo, necessitando de modificações no interior da obra, para que as suas teses se sustentem. Burnet faz uma pequena nota em sua edição da *Ethica Nicomachea* e

¹⁰² Ver também: ZINGANO, M. Estudos de Ética Antiga. São Paulo, 2009, p. 404 - 405. Isto não significa afirmar que o prudente é aquele que age por meio de uma repetição mecânica de atos bons. Nem aquele que possui virtude natural age de maneira mecanizada, ele possui razões no sentido de possuir opiniões. Tais opiniões podem ser falsas e há grande probabilidade de que isso ocorra dado o conflito gerado pelos prazeres. Mesmo assim, continuam sendo as razões ou opiniões da sua ação. O prudente, ao contrário, escapa à potência dos prazeres e estende a sua temporalidade de enxergar o verdadeiro e o bom para o futuro. Desse modo, parece que as duas razões se contrastam, pois as razões daquele que possui virtude natural continua sendo as razões para a sua ação. O importante é que ele tem a possibilidade de se abrir a apreensão verdadeira de razões estabelecida pela prudência.

atribui, sem maiores explicações, a unidade das virtudes a Aristóteles. Gauthier, em seu comentário a Aristóteles, é mais cauteloso, ele diz que não podemos confundir a tese aristotélica com a tese estoica. Para Aristóteles as virtudes seriam inseparáveis umas das outras, porque são também inseparáveis da prudência. Para os estoicos, porém, não somente quem possui uma virtude possui todas, mas também quem realiza um ato virtuoso, exerce simultaneamente todas as virtudes¹⁰³.

Diferentemente de Aristóteles, os estoicos possuem outra abordagem a respeito da ética e dos assuntos humanos. Os estoicos¹⁰⁴ fazem uma genealogia entre a moral e a ordem mais perfeita que existe, a saber, a da natureza em seu conjunto. Isso confere um mérito intrínseco e independente de suas consequências a certos aspectos formais de nossa conduta, definidos a partir das quatro virtudes cardeais, o justo, o corajoso, o moderado e a verdade ou o conhecimento. Partindo da concepção de bem, os estoicos mostram que seus atributos se aplicam somente aquilo que é venerável, ao que é útil e proveitoso. Eles também chamam a razão perfeitamente coerente não apenas de *reta razão* (*orthos logos*), mas de *lei* (*nomos*), pois ela ordena o que deve ser feito, e proíbe o que não deve ser feito.

Vemos aqui uma diferença considerável entre os estoicos e Aristóteles, pois os estoicos afirmam que a reta razão é uma lei que diz respeito ao natural e ao universal. A virtude para eles seria a excelência da natureza humana, a razão perfeita e, portanto, a coerência absoluta do espírito e da conduta. Para tanto, eles dividem a alma em uma parte racional e uma ou várias, as partes irracionais. Eles não distinguem como Aristóteles, virtudes intelectuais e morais, ao contrário, os estoicos definem a virtude como única e mesma “ciência”, ou seja, como um sistema de representações compreensivas, certas, firmes e inegáveis. Essa concepção de virtude comporta o sistema ético pretendido pelos estoicos, mas não podemos confundir com o de Aristóteles.

Acreditamos que a concepção de virtude dos estoicos é bastante intelectualista, sendo a alma um sopro ígneo feito de ar e fogo e, portanto um corpo. A disposição da alma que é a virtude pode ser definida por suas propriedades

¹⁰³ GAUTHIER, R. “Commentaire”. Louvain, 1970.

¹⁰⁴ Com relação aos estoicos temos como base os seguintes textos: D. Laërtios. “*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*”; J. B. Gourinat, J. Barnes. “*Ler os Estoicos*”. 2013; B. Inwood. “*Os Estoicos*”. 2006. Cabe salientar que aqui fazemos um pequeno esboço da teoria da virtude nos estoicos com o objetivo de mostrar a diferença entre eles e Aristóteles.

físicas, mais particularmente por uma intensificação da tensão constitutiva do sopro da alma, que acompanha a firmeza inquebrantável do homem virtuoso.

Contudo, a virtude estoica possui a competência que permite ao sábio bem realizar todos os atos, dos mais banais aos mais excepcionais e fazer uso corretamente de todas as ações, do contrário desestabilizaria a ordem natural perfeita do mundo. O homem virtuoso, então, seria aquele que se adapta ao inevitável e explora de forma inteligente todas as oportunidades, mantendo a coerência ao longo de sua vida. Tudo isto conduz à felicidade nos estoicos e, se negligenciarmos esta concepção de virtude como competência universal e poderosa, dificilmente poderemos compreender a tese segundo a qual a virtude é autossuficiente e torna feliz aquele que a possui.

Queremos com isso mostrar a notória diferença da concepção de virtude em Aristóteles e nos estoicos. Talvez seja por causa da concepção de virtude destes últimos, que os comentadores não hesitam e atribuem a mesma concepção a Aristóteles. Mas até o presente momento, verificamos que tal interpretação é demasiada e precisa ser reformulada. Nesse sentido, dizemos que a discussão em torno da conexão das virtudes, em Aristóteles, é pouco abordada não trazendo esclarecimentos satisfatórios.

Irwin ao comentar a conexão entre a virtude do caráter e a prudência, salienta alguns aspectos importantes. A prudência seria uma parte necessária, mas não o todo da virtude. Tratando-se das ações humanas, existem aquelas que envolvem sentimentos e reações instintivas e que não está em jogo decisões e escolhas refletidas. Do mesmo modo, existem ações que envolvem ou requerem razão e ações que envolvem e requerem prudência¹⁰⁵. Nesse sentido, a prudência não é a totalidade das virtudes, pois o que está em questão são as ações e circunstâncias particulares.

Do mesmo modo, Irwin afirma que Aristóteles pensa rejeitar a crença Socrática da unidade e identidade de todas as virtudes. Ora, ele defende uma reciprocidade das virtudes, distinguindo-a da tese da unidade das virtudes. Ele acredita que em Aristóteles as virtudes são inseparáveis da prudência e a prudência inseparável de todas as virtudes. Isso se segue do fato de que cada virtude é inseparável de todas as outras. Embora Irwin não tenha atribuído a Aristóteles uma

¹⁰⁵ Cf. Comentário Nicomachean Ethics, p.254-255.

unidade das virtudes e, sim, uma reciprocidade delas, ele não fornece maiores esclarecimentos a respeito desta posição. Ele se baseia em algumas passagens¹⁰⁶ que mostram esta relação indissociável das virtudes morais com a prudência. Mas, no modo que as interpreta, obriga modificações no interior da ética aristotélica¹⁰⁷.

Quando Aristóteles afirma o que seja a virtude, a saber, uma disposição de caráter em escolher deliberadamente e que consiste em uma mediedade relativa a nós a qual é determinada pela razão, ele não quer mostrar uma unidade ou reciprocidade das virtudes de maneira necessária e determinada. Ao contrário, ele mostrar o papel que cada uma possui a qual acabará por constituir o conjunto de características necessárias para o homem bom efetivar a ação moral.

Estar de acordo com a reta razão apenas significa que a virtude apreende as razões necessárias próprias da prudência, ou seja, apenas revela o papel de cada uma no interior de suas relações. A mediedade, como já foi dito, é um termo abstrato, mas importante para a compreensão da ética aristotélica. Como o meio termo ele não é determinado, ele depende da verificabilidade das circunstâncias da ação, Aristóteles acrescenta uma diferença específica que complementa essa definição de virtude como meio termo, isto é, o papel da prudência no interior das virtudes morais.

Halper recentemente sustentou que a solução estaria em rever as virtudes particulares, bem como o papel da prudência no interior da virtude moral, de modo que poderia, com base nessa reforma, atribuir sem dificuldades a conexão das virtudes em Aristóteles¹⁰⁸.

Reeve em seu comentário a *EN VI* trata da questão de maneira mais detalhada, mas, ainda, apoiado na tese da unidade das virtudes. Todavia, ele se preocupa em fazer distinções, diferentemente de outros que atribuem, sem mais, a tese forte da conexão das virtudes a Aristóteles. Ele faz a distinção do papel da virtude natural e da virtude própria para justificar a passagem aristotélica que, ao possuir prudência todas as outras virtudes estarão presentes.

Tratando-se da virtude natural o agente não necessita de todas as outras virtudes, para agir de maneira virtuosa, pois as virtudes naturais derivam de

¹⁰⁶ *EN 1107a 1; EN 1138b 18-34; EN 1178a 16-19.*

¹⁰⁷ Ver também: T. Irwin. "Disunity in the Aristotelian Virtues". Oxford in *Ancient Philosophy*, 1988, p.61-78 (seguido de discussão com R. Kraut, p. 79-90).

¹⁰⁸ Cf. E. Halper, "The Unity of the Virtues in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XVII 1999, p. 115-143.

condições emocionais¹⁰⁹. Desse modo, segundo Reeve, é possível dispor de tal condição, mas não necessariamente de outra. Por outro lado, a virtude própria por não poder ser adquirida sem prudência, e esta última por caracterizar-se por ser um estado singular, que envolve a posse de muitas outras virtudes, a posse de uma virtude própria implica na posse de todas as outras¹¹⁰. O comentador aqui relaciona a passagem em que Aristóteles afirma que na presença da prudência todas as outras virtudes estarão presentes, com a passagem que afirma a virtude própria não ocorre sem prudência.

O problema é que para isso ele precisa fazer a distinção entre a posse da virtude natural e da virtude própria, bem como a sua distinção, como mencionamos acima. Todavia, o seu argumento gira em torno da relação entre virtude própria e prudência para explicar a posse de todas as virtudes. Mas, esquece que, neste sentido, há também a relação entre virtude natural e prudência, onde a primeira faz apelo à segunda, apreendendo razões, tornando-se virtude no sentido estrito do termo. A sua argumentação, para sustentar a unidade das virtudes, gira em torno da relação entre prudência e virtude própria e a distinção destas em relação à virtude natural. Aristóteles é claro ao afirmar que devemos examinar com cuidado a virtude da prudência, pois, assim como a prudência está relacionada com a habilidade, assim a virtude natural está relacionada com a virtude própria.

O que desejamos com isso, é mostrar que tal distinção feita por Reeve, para explicar a tese forte da conexão das virtudes, torna-se problemática porque as distinções feitas não revelam necessariamente a posse de todas as virtudes. A pretensão dele é, a partir da interpretação dessas passagens, revelar uma unidade das virtudes em Aristóteles. Contudo, ficaria ainda a questão, ao possuir a prudência o agente possui todas as outras virtudes, mas ao adquirir a virtude própria, o agente possuiria necessariamente, além delas, a prudência? As teses de Reeve deveriam responder essa questão por completo, o que parece não acontecer.

Afirmar que as virtudes estão de acordo com a reta razão ou, ainda, que as virtudes envolvem prudência, está longe de afirmar que aquele que possui o título de prudente deve necessariamente possuir todas as virtudes morais. Segundo aqueles que defendem uma tese forte da conexão das virtudes, não somente a prudência

¹⁰⁹ Como no caso da coragem que é um meio termo e que ocorre a partir da raiva, como a temperança a partir da desonra natural e a justiça a partir da indignação.

¹¹⁰ Para explicar isso, Reeve se apoia também na passagem de *EE* VIII 1 1246b 4-36.

requer todas as virtudes, mas também que cada virtude requer de prudência. Ora, isso parece restringir o campo moral unicamente aos prudentes.

Péricles é, para Aristóteles, o exemplo do prudente, mas não parece que, para Aristóteles, todo o agente moral seja um Péricles: “Por isso, consideramos Péricles e tais pessoas como ele prudentes, pois são capazes de investigar o que é bom para eles mesmos e para os seres humanos em geral; pensamos que administradores domésticos e políticos são tais pessoas.¹¹¹”. Assim, todos os que se dirigem ao prudente, para obter conselhos morais sobre como agir, não são eles próprios prudentes, mas parece excessivo querer excluí-los do campo moral.

Por fim, concluímos que Aristóteles sustenta que toda virtude moral própria é acompanhada de prudência, que a prudência requer a virtude moral e que a prudência requer um bom número de virtudes. Tal esquema é estabelecido em função da relação entre prudência e ato moral e em relação entre prudência e vida feliz. Há uma relação entre ato moral e vida feliz, embora as condições para uma não sejam idênticas para a outra.

Aristóteles parece mostrar que a prudência abre-se para o alargamento das virtudes, que o agente possui, visto que o seu ideal é aquele no qual todas as virtudes estão presentes. Mas nada obriga que a prudência implique já a presença de todas as virtudes morais. Pode ser que Aristóteles tenha apenas tentado resolver o problema da separação ou conexão das virtudes, ao pôr o que é verdadeiro e o que é falso em cada uma das posições, sem adotar as teses em disputa. Assim ele estaria mostrando por que tal dificuldade tomou o ar de um paradoxo. Mas isso será melhor investigado no decorrer deste trabalho, mais especificamente no último capítulo, no qual defenderemos uma posição mais firme em relação à conexão das virtudes em Aristóteles.

Contudo, Aristóteles parece não sustentar que a virtude moral requer a prudência, apenas que a virtude moral faz apelo à prudência, ou seja, se abre a apreensão de razões querendo ser aperfeiçoada pela virtude intelectual. Mas ela não requer, necessariamente, a prudência para ser virtude moral. Assim teríamos mais um motivo para não nos apoiarmos na tese a qual afirma, “quem possui uma virtude possui todas e ao mesmo tempo”. Ora, Aristóteles não afirma, em nenhum

¹¹¹ EN 1140b 9-11.

lugar, que somente quem já possui *todas* as virtudes morais, pode adquirir além delas a prudência.

3- A CONEXÃO DAS VIRTUDES EM ARISTÓTELES

Em *EN II* Aristóteles inicia a análise da virtude moral, mostrando a partir da sua definição precisa, o seu gênero e a sua diferença específica. Ele nos diz que a virtude moral é uma disposição (gênero) de agir de maneira deliberada, consistindo em uma mediedade (diferença específica) relativa a nós, a qual é racionalmente determinada, como determinaria o homem prudente.¹¹²

Analisamos, no primeiro capítulo, em linhas gerais, a justificação e a importância desta definição a fim de solucionar o problema da conexão das virtudes por meio do esclarecimento dos conceitos envolvidos nesta definição. No segundo capítulo, deste presente trabalho, investigamos o estado da questão acerca da conexão das virtudes considerando o trabalho dos comentadores. Neste último capítulo, concentraremos a atenção, nos conceitos de escolha (*prohairesis*), deliberação (*bouleusis*), boa deliberação (*euboulia*), prudência (*phronesis*) e percepção (*aisthesis*) que caracterizam o núcleo duro da visão aristotélica da operação da razão prática, bem como da relação entre virtude moral e prudência.

O objetivo visado, neste último capítulo, é reconstruir os argumentos aristotélicos acerca da prudência enfatizando o procedimento deliberativo do prudente. A partir disto, torna-se necessário ressaltar também a capacidade perceptiva que acompanha o prudente voltada para as circunstâncias da ação.

Apresentaremos ainda, neste capítulo, a prudência como sendo a boa deliberação prática a fim de compreender adequadamente o processo deliberativo. É necessária esta análise, pois é no processo deliberativo que está uma das principais restrições ao regramento normativo, visto que a deliberação atua no domínio da ação concreta, a qual se inscreve no âmbito do indeterminado¹¹³.

Analisaremos todos esses itens a partir de agora com o intuito de mostrar que Aristóteles não é tão duro com os conceitos ao ter formulado a sua ética. A pretensão maior deste trabalho é ressaltar a concepção aristotélica moderada da conexão das virtudes.

¹¹² *EN* 1106b 36 – 1107a 2.

¹¹³ Sobre isto ver: CRUZ, Arthur. 2010, p. 94 - 122.

Portanto, a estrutura deste capítulo baseia-se, fundamentalmente, na figura do prudente, da prudência como boa deliberação (*euboulia*), na sua relação com a percepção e com a experiência e, por fim, na relação e no papel da prudência com as virtudes morais (virtude natural e virtude própria) ressaltando o método peculiar de Aristóteles ao tratar do problema da conexão das virtudes.

3.1- Prudência e euboulia

Aristóteles dedica o livro VI da *EN* a análise das virtudes intelectuais e, mais especificamente, examina a prudência¹¹⁴ em toda a sua complexidade. O intento, neste momento, é mostrar os principais aspectos que caracterizam a prudência tal como encontramos na *EN*. Para tanto, retomaremos ao livro III da *EN* para compreender melhor o processo deliberativo do *phronimos*. Pois a virtude sendo uma disposição de escolher por deliberação, torna-se necessário saber o que seja esta escolha deliberada.

Aristóteles em *EN* III inicia pela análise dos atos, voluntário/involuntário (*hekousion/akousion*), cuja pretensão inicial é a discussão em torno da responsabilidade moral. Desse modo, ele formula a sua teoria da ação e por esta análise inicial chega ao conceito de escolha deliberada (*prohairesis*).

Desse modo, o filósofo percebe que o ato voluntário não se identifica completamente com o conceito de escolha deliberada, como é o caso de crianças e animais que agem voluntariamente, mas não segundo escolha, bem como o caso daquelas ações cometidas por impulso ou força ou, ainda, aquelas praticadas sem um princípio racional¹¹⁵.

¹¹⁴ Sobre a prudência ver: SPINELLI, Priscilla. “A prudência na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles”. Ed. Unisinos/ Anpof, 2007. AUBENQUE, Pierre. “A Prudência em Aristóteles”. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

¹¹⁵ Tal distinção leva também a diferenciar aqueles atos que ocorrem voluntariamente daqueles que ocorrem segundo escolha deliberada. A partir do que foi dito, existe uma questão acerca da responsabilização moral por parte das crianças, pois Aristóteles ao afirmar que crianças e animais agem voluntariamente ele está afirmando que crianças e animais quando agem, o princípio da ação está neles e eles conhecem as circunstâncias particulares nas quais a ação ocorre. Desse modo, fica o questionamento de que se eles agem voluntariamente, eles podem ser responsabilizados moralmente? Irwin em seu comentário a *EN* afirma que um grau, mesmo em menor grau de responsabilidade moral haveria de ocorrer nas crianças e animais que agem voluntariamente.

A escolha, por sua vez, não se identifica com o simples desejo¹¹⁶ embora contenha um elemento desiderativo. Assim, também a escolha difere da opinião, pois a opinião diz respeito a muitas coisas, algumas impossíveis e eternas, mas a escolha diz respeito às coisas que estão em nosso poder, se caracterizando pelas coisas boas ou más para o homem e não pela verdade e falsidade a qual diz respeito a opinião.

Aristóteles trabalha estas distinções com o objetivo de mostrar que a prudência se relaciona com um conjunto de conceitos sistemáticos e muito bem articulados. Escolha e deliberação acabaram por constituir a figura do *phronimos*, pois como já foi dito, o prudente é aquele que bem delibera escolhendo os meios corretos. Contudo, a escolha parece ser, em parte, voluntária, pois ninguém escolhe involuntariamente, mas, por outro lado, ela possui um elemento racional, pois os atos por impulso e por apetite não são escolhidos racionalmente.

A escolha está em culminância com o processo deliberativo, por isso, designamos como prudente a pessoa que escolhe bem de maneira deliberada. A escolha seria um desejo deliberado daquilo que está em nosso poder fazer ou não ou daquilo que depende de nós (*eph' hemin*) e que ocorre nas mais das vezes:

Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, isto é, que podem ser feitas: são estas as que restam.(...) Deliberar, então, 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. Cercamo-nos de conselheiros em relação aos assuntos importantes, descrentes de nós mesmos como encapes de discernir o que fazer¹¹⁷.

Não poderíamos deixar de lado o conceito de escolha deliberada, pois ele está diretamente ligado ao processo deliberativo ao qual pode ser considerado o papel do prudente, processo pelo qual ele age bem. A deliberação seria o papel de pesar razões contrárias sob o que está em nosso alcance fazer. Apesar de Aristóteles ter conceituado primeiramente a escolha, percebemos que no âmbito da ação a deliberação acontece antes, pois escolhemos algo após termos deliberado e verificado as suas possíveis implicações.

A questão é que Aristóteles passa da análise da escolha para a deliberação afirmando que deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins, somente se esses

¹¹⁶ Existem três tipos de desejo em Aristóteles: apetite (*epithumia*), impulso (*thumos*) e querer (*boulêsis*).

¹¹⁷ EN 1112a 31 – 1112b 11.

fins se tornarem meios para outros fins. O fim, neste caso, seria somente aquilo que desejamos ou almejamos. Desta feita, temos:

Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disto e este através de que meio, até chegarem a primeira causa, que é a última na ordem da descoberta¹¹⁸.

As principais características mencionadas aqui sobre a escolha deliberada ou mesmo sobre o processo de deliberação reforçam o papel da prudência na filosofia prática aristotélica¹¹⁹. O fim da ação é aquilo que almejamos, no caso do médico a finalidade é a cura, no caso do orador, a finalidade é a persuasão e no caso do comerciante a finalidade é a riqueza. Iniciamos primeiramente o processo de deliberação para que possamos escolher qual, dentre as possibilidades oferecidas, é a mais adequada, oportuna e eficaz¹²⁰.

Deliberar, então, é ser capaz de se utilizar da razão como instrumento eficaz de conquistar objetivos. É ser capaz de buscar os meios corretos para atingir o fim desejável. Mas que meios seriam esses? Entendemos a expressão ‘*meio*’ como as ‘*coisas que se reportam ao fim*’¹²¹, visto que tal expressão possui uma compreensão linguística mais ampla e pode englobar o fim de uma dada maneira que não seja absoluta¹²².

O processo de deliberação está em consonância com as ações humanas que correspondem a seus fatos particulares e esses últimos são objetos de percepção. Desse modo, não deliberamos sobre os particulares, mas chegamos a eles por meio

¹¹⁸ EN 1112b 12 – 19.

¹¹⁹ Deliberamos somente sobre os meios e nunca sobre os fins, a menos que tais fins tornem-se meios para outros fins. O fim último (*eudaimonia*) não pode ser objeto de deliberação, pois ele não pode ser considerado meio.

¹²⁰ É importante fazermos uma distinção aqui. Nota-se que neste momento ainda não surge o aspecto propriamente moral, ou seja, cabe deliberar para escolher os meios mais adequados que levarão ao fim, mas não necessariamente o fim moral. Aqui, portanto, parece estar sendo considerado somente a eficiência com que atingimos tal fim, levando em consideração o que Aristóteles afirma em EN III. Mesmo assim, seria demasiado excluir esses agentes do âmbito da moralidade.

¹²¹ Com isso, livramos Aristóteles da acusação de defender uma racionalidade meramente instrumental.

¹²² Sobre isto ver: ZINGANO, M. “Notas sobre a deliberação em Aristóteles”. *Estudos de Ética Antiga*, 2009, p. 213 - 240.

da percepção. De fato, Aristóteles nos mostra que a deliberação é um procedimento racional de pesar alternativas contrárias visando os melhores meios para atingir um fim.

Entretanto, o que coloca ou o que propõe o fim? Com tal interrogativa, retomamos à questão do *desejo*, pois se não deliberamos sobre o fim, é preciso que outra coisa o faça. Contudo, Aristóteles reforça dizendo que o fim é objeto do desejo (querer): “Visto que o fim é, então, objeto do querer e que as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e de escolha deliberada, as ações que concernem a elas são por escolha deliberada e voluntárias.¹²³”

Desejamos algo, como por exemplo, o vigor físico, a saúde e a beleza e a partir deste desejo buscamos os meios necessários para atingi-lo. O processo deliberativo, portanto, sucede a um movimento desiderativo originário da ação. Todavia, como já foi mencionado anteriormente, este desejo não pode ser nem impulso (*thumos*) nem apetite (*epithumia*), pois estes são compartilhados com seres inferiores, são eles, os animais irracionais. Resta que esse desejo ao qual mencionamos seja o querer (*boulesis*), pois este envolve razão¹²⁴.

Mas que tipo de querer estamos falando? O querer pode estar relacionado a coisas impossíveis, coisas que não estão em nosso poder ou, ainda, coisas que se relacionam com os fins. Em contrapartida, nenhuma dessas coisas são passíveis de escolha e, por conseguinte de deliberação, pois não se delibera sobre coisas impossíveis e que não podem ser de outro modo. Mesmo assim, a escolha envolve um tipo de querer na medida em que o objeto da escolha é o que é desejado após a deliberação. E nesse sentido, o querer se relaciona com escolha deliberada, mas não se identifica com ela¹²⁵.

Com efeito, após ter desejado algo, deliberado e escolhido percebemos que para isso foi preciso querer escolher o que escolhemos, do contrário não escolheríamos. Desta feita, razão e desejo operam juntos no processo deliberativo, contribuindo para o sucesso da ação. Assim, percebemos quantas definições e conceitos estão por trás da ética aristotélica que vão além do afirmar uma tese da unidade das virtudes. Todo o esclarecimento oferecido nesta presente investigação é a fim de mostrar que a ação virtuosa e a constituição do agente virtuoso é anterior

¹²³ EN 1113b 3 – 5.

¹²⁴ CRUZ, A. 2010, p. 98.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 98 – 99.

a afirmação categórica de que aquele que possui ou vier a possuir uma virtude, necessariamente possuirá todas as demais.

O processo deliberativo só possui importância se levarmos em conta esses aspectos mencionados. Visto que o que nos interessa aqui é a ação virtuosa defendida por Aristóteles, e isso em consonância com a conduta e o papel que desempenha o prudente, é lícito distinguir a mera deliberação técnica da boa deliberação.

Falamos em deliberação técnica, pois deliberar e escolher meios para atingir fins desejáveis é condição de todos os seres racionais, não somente dos virtuosos. O habilidoso (*deinotês*), por exemplo, delibera tão eficientemente quanto ao *phronimos*, com uma diferença de que o segundo se preocupa com o fim moral¹²⁶. Com relação a habilidade, Aristóteles escreve o seguinte:

Existe uma capacidade, chamada habilidade, a qual é suscetível de poder fazer as ações que tendem a promover e atingir qualquer fim. Caso o fim seja nobre, a habilidade é louvável, mas se o fim for mau, a habilidade será mera astúcia. Por isso, chamamos de hábeis as pessoas prudentes e astutas.¹²⁷

O que Aristóteles quer com esta passagem é mostrar que a prudência não é habilidade, como já vimos anteriormente, mas requer esta capacidade¹²⁸, assim como a virtude própria requer prudência¹²⁹. O objetivo é distinguir as ações boas das ações más e, por conseguinte, possibilitar ao homem conhecer aquilo que poderá torná-lo bom, pois o homem de prudência requer alcançar a bondade.

Esta explicação corrobora a nossa tese principal, de que a preocupação está no fato de analisar a aquisição das virtudes em sua integridade, mostrando a relação entre a prudência e as virtudes morais, bem como as suas respectivas funções. Ao fazer esta análise percebemos que as respostas são bem mais emblemáticas e por vezes não concordam com a tese da unidade das virtudes.

Se Aristóteles estivesse preocupado em defender uma tese da unidade das virtudes e, conseqüentemente um determinismo ele não precisaria fazer tantas

¹²⁶ Um fim ou um bem, pois estes são termos intercambiáveis em Aristóteles já que o agente sempre busca o que lhe parece um bem, e assim fixa os fins em termos do que acredita ser bom.

¹²⁷ EN 1144a 25 – 29.

¹²⁸ Cf. EN 1144a 30. As capacidades que acompanham a prudência, tais como, a inteligência (*sunesis*), o juízo (*gnômê*) e a intuição (*nous*) também integram o conjunto racional do habilidoso, pois ele atinge de maneira satisfatória seus fins.

¹²⁹ Cf. EN 1144b 14 – 17.

distinções e se preocupar tanto em desenvolver seus conceitos, bastava formular imperativos que evidenciassem categoricamente a melhor maneira de agir e viver. Ao contrário disso, a intenção aqui é salvaguardar os argumentos aristotélicos mostrando o encadeamento de suas ideias.

A prudência, por sua vez, possui o papel de encontrar boas razões para a efetivação do ato moral. E, por isso, ela possui o papel de bem deliberar. Mas, na busca de uma definição para a boa deliberação, Aristóteles se perguntará se ela pode ser conhecimento científico, habilidade em fazer conjecturas ou opinião. Por conseguinte, ele rejeitará todas essas possibilidades por não se adequarem ao conceito buscado.

A boa deliberação em Aristóteles é uma investigação de uma espécie particular de coisa. Ela difere do conhecimento científico justamente por ser uma espécie de investigação (*zetesis*) e não se investiga o que se conhece. Deliberamos somente sobre as coisas que são indeterminadas, ou seja, que são passíveis de escolha. Não há como deliberarmos sobre algo que o seu resultado já é conhecido ou que esteja de alguma forma determinado. A boa deliberação também não é habilidade em fazer conjecturas, pois além de implicar ausência no raciocínio, a habilidade opera com rapidez ao passo que a deliberação requer experiência e tempo¹³⁰. Tampouco é opinião, pois esta versa sobre qualquer espécie de coisa. A deliberação embora seja uma espécie de correção¹³¹ não é correção de conhecimento nem de opinião, visto que não existe conhecimento correto ou errado. A opinião correta é a verdade e, sendo assim, esta já se encontra determinada, coisa que não ocorre com a deliberação.

Percebemos nesta última diferenciação que Aristóteles faz entre deliberação e opinião um fator importante para a problemática que estamos tratando aqui. Ele afirma que a deliberação se diferencia da opinião correta, por ser o objeto da opinião já determinado. Isto garante afirmar que o objeto de deliberação que é próprio do homem prudente não é determinado e que varia conforme as circunstâncias particulares da ação. Ora, temos em *EN*:

Mas a boa deliberação não é correção de conhecimento científico ou de opinião. Pois não existe conhecimento científico correto, assim como não existe conhecimento errado; e a correção da opinião consiste em verdade,

¹³⁰ Embora a conclusão (escolha final) do que foi deliberado deve ser posta logo em prática, a deliberação deve ser um processo lento que requer pesar razões contrárias.

¹³¹ Cf. *EN* 1142b 7 – 9; *EN* 1142b 13 – 18; *EN* 1142b 30 - 35.

[mas a correção da deliberação não]. Além disso, tudo que é objeto de opinião já se encontra determinado, [mas sobre o que se deliberou não está determinado]¹³².

O que garante, então, a correção do ato moral é a verificabilidade das circunstâncias inerentes da ação por meio do procedimento deliberativo do *phronimos*. Se a deliberação, bem como o seu objeto não são determinados *a priori* em função das diferentes circunstâncias enfrentadas em situação pelo agente, logo, a ação do homem prudente será determinada considerando as particularidades da ação. Assim a ação do homem prudente não está de antemão determinada, pois depende das circunstâncias da mesma, o que não significa que ele possa agir viciosamente. Em última instância, nada garante que o prudente sempre e em qualquer circunstância agirá do mesmo modo, pois, como afirma a definição da virtude moral, a ação consiste em uma mediedade relativa a nós, ou seja, ao agente e às circunstâncias.

Não precisamos defender que o homem de prudência é aquele que possui todas as virtudes morais para que ele se enquadre na figura moral e no âmbito da ação moralmente boa pretendida por Aristóteles. O prudente pode possuir um conjunto de virtudes necessárias para o domínio moral, sem, com isso, possuir todas e ao mesmo tempo. Pois o que garante a aquisição das virtudes são as práticas reiteradas de ações virtuosas. E pode ser o caso também, por exemplo, do homem prudente não possuir de uma dada virtude por nunca ter se deparado com situação tal que precisasse utilizá-la. Nem, por isso, ele deixa de ser prudente, de possuir as características próprias do homem de prudência e de fazer parte do âmbito da moralidade.

A prudência, então, possui o papel de bem deliberar e a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito aquilo que conduz ao fim ao qual a prudência é a apreensão verdadeira¹³³. A boa deliberação, por sua vez, é a correção do raciocínio. Quando deliberamos bem buscamos assegurar a decisão correta por meio de um processo racional sobre algo que está em nosso alcance e que não está previamente determinado.

O homem prudente é aquele que bem delibera, ou seja, aquele que nas situações concretas e particulares, sabe discriminar as características relevantes da

¹³² EN 1142b 10 – 12.

¹³³ Cf. EN 1142b 30 – 35.

situação em que está imerso. Para tanto, levamos em conta as regras gerais que ele possui acumuladas pela experiência. Assim, ele encontra os melhores meios alcançando a mediedade nas ações e paixões por meio de um procedimento racional específico da parte calculativa da alma. Desta feita, tendo o desejo colocado o fim e o hábito moral garantindo o fim bom, entra em ação a virtude intelectual da prudência deliberando sobre os melhores meios para atingir o fim bom e desejável.

3.2- Prudência, percepção ética e experiência

As indagações acerca da percepção ética e, por conseguinte, da experiência não são ponto pacífico entre os intérpretes. Mas nossa pretensão é mostrar que ela possui um papel fundamental nas questões morais tratadas por Aristóteles. Ela possui um papel importante juntamente com o procedimento deliberativo do *phronimos*. Nosso intento é justamente mostrar que a prudência se relaciona com os particulares por meio da percepção (*aisthesis*), confirmando que os assuntos relacionados à ética aristotélica se situam no âmbito do indeterminado, como mencionamos anteriormente. Dessa forma, ressaltaremos a doutrina moderada da conexão das virtudes em detrimento da doutrina da unidade das virtudes. Pois o que nos interessa saber é o real pensamento de Aristóteles ao definir o papel da prudência e das virtudes morais no âmbito da ação humana.

O fato de que Aristóteles se serve de um conceito perceptual para explicar o papel do prudente no âmbito das ações morais, torna-se claro quando nos deparamos com os conceitos de *phantasia*, *phainestai*, *phainomenon*, *aisthesis*, etc.¹³⁴. Esses conceitos contemplam tudo o que pode aparecer ou ser percebido a alguém pelos sentidos. Nas passagens em que Aristóteles trata da percepção ética, fica claro que ele sugere que ela é a instância que capacita o *phronimos* a apreender os aspectos particulares da ação moral¹³⁵. Pois não é fácil saber somente pela razão

¹³⁴ Sobre a percepção ética ver: SHINER, R. A. "Ethical Perception in Aristotle". 1978, p. 79-85.; SHINER, R. A. "Aisthêsis, nous and phronêsis in the practical syllogism". 1979, p. 377-387.; WOODS, M. "Intuition and perception in Aristotle's ethics". *Oxford Studies in ancient philosophy*, 1986, p. 145-166.

¹³⁵ Retomaremos agora estas passagens, que também foram citadas no primeiro capítulo desta investigação. O objetivo é explicá-las de modo mais detalhado a fim de ressaltar o papel da prudência no interior das virtudes morais corroborando com a tese moderada da conexão das virtudes.

até que ponto uma pessoa é censurável e, por isso, temos a ajuda do aspecto perceptual¹³⁶. É, por isso, fundamental para compreensão do que estamos tratando aqui, o esclarecimento acerca do prudente enquanto aquele que bem delibera e que percebe adequadamente os momentos corretos para agir.

Como vimos, a deliberação sofre duas restrições, a saber, não é possível deliberar sobre os fins nem sobre os particulares, mas sobre os meios. Além do mais, a escolha ocorre a partir dos particulares, e essas escolhas são efetivadas pela percepção de agentes éticos. Tais agentes possuem uma sensibilidade moral que os capacita enxergar o que está por traz das circunstâncias particulares da ação. Por isso, a percepção ética do agente moral é a razão intuitiva, o que permite ir além de antecipações normativas¹³⁷.

Aristóteles encaminha essa discussão a fim de defender que chegamos aos universais pelos particulares e não o contrário. Os fatos variáveis são os pontos de partida para apreensão do fim. Neste momento, percebemos que se tratando das questões práticas, o procedimento deliberativo é anterior ao procedimento silogístico ou, ainda, que a preocupação com os particulares é anterior a preocupação com os universais. Nesse mesmo sentido, temos uma passagem importante que responde ao que estamos tratando aqui:

A razão intuitiva, por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos (*horoi*) como os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos (*horoi*) primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva¹³⁸.

Aristóteles não descarta a importância do conhecimento necessário das ciências teóricas (universais), ao contrário, ele acredita que a demonstração dessa ciência está alicerçada com o conhecimento contingente do âmbito prático em consonância com a percepção dos particulares. A esse respeito, temos a seguinte complementação:

A prudência se ocupa com o particular imediato, que é objeto não de conhecimento científico mas de percepção, e não da percepção de

¹³⁶ CRUZ, A. 2010, p. 107.

¹³⁷ Ver também, sobre este tema: WIGGINS, D. "Deliberation and Practical Reason". In. *Essays on Aristotle's Ethics*.

¹³⁸ EN 1143a 35 – 1143b 6.

qualidades peculiares a um determinado sentido, mas de uma percepção semelhante àquela pela qual sabemos que a figura particular que temos diante dos olhos é um triângulo; porque tanto nessa direção como na da premissa maior existe um limite. Mas isso é antes percepção do que prudência, embora seja uma percepção de outra espécie que não a das qualidades peculiares a cada sentido¹³⁹.

Embora esta passagem carregue consigo muitos problemas¹⁴⁰, a insistência de Aristóteles na percepção dos particulares parece reforçar uma atitude de cuidado com as circunstâncias e isso enaltece consideravelmente o particularismo aristotélico e, conseqüentemente, a tese moderada da conexão das virtudes. Mesmo assim, a percepção nos casos particulares deve estabelecer uma visão extensa do fato e, para isso, torna-se necessário um conhecimento geral razoável das circunstâncias inerentes da ação moral.

A explicação acerca da percepção é fundamental para compreendermos melhor o papel da prudência. Embora o prudente carregue consigo um conjunto de características que o tornam bom por excelência, existem mecanismos para ação aos quais ele se apoia para obter a efetivação do ato moral. Em última instância, o prudente é considerado aquele que bem delibera e aquele que possui um caráter inalterável, pois ele age sempre bem. Mas ao afirmar isto, não podemos nivelar a doutrina da prudência pensada por Aristóteles e esquecer de ressaltar os pontos importantes que corroboram para a formação do caráter do prudente. Com isso, Aristóteles diz em *EN* III:

A tendência do fim não é auto-escolhida, mas o homem deve nascer como que possuindo um olho pelo qual julgará bem e pelo qual escolherá o bem segunda a verdade, e é bem nascido aquele a quem isto é naturalmente bom, pois é o que há de maior e mais belo, e que não é possível receber ou aprender de um outro, mas, tal como nasceu, assim o terá, e a boa estirpe verdadeira e perfeita é ter isto bem e belamente por natureza¹⁴¹.

O homem que for bem habituado em relação às dores e aos prazeres saberá perceber em cada situação o modo correto para agir. De todo modo, estamos falando aqui, da necessidade e da importância da disposição natural de agir de maneira virtuosa. Todavia, isso não pode ser apreendido por nenhum tipo de regra prévia, pois do contrário não precisaríamos discutir as questões levantadas nesta presente investigação. O que pode ser considerado nesta passagem é o papel da

¹³⁹ *EN* 1142a 25 – 30.

¹⁴⁰ Um desses problemas é a percepção como diferente das qualidades peculiares a cada sentido. Mas não nos deteremos em torno destes problemas em detrimento a extensão do conteúdo.

¹⁴¹ *EN* 1114b 5 – 11.

percepção e da boa educação, no sentido em que elas influenciam no caráter do agente e, por conseguinte, na efetivação da ação moral.

Mas tal passagem também nos possibilita voltar na questão do conhecimento de regras gerais, as quais Aristóteles não descarta do âmbito da ação. É a partir da percepção ética que podemos chegar aos universais, graças ao julgamento do prudente que é alguém experiente e que reconhece as particularidades de cada ação. A percepção está relacionada a bondade ou maldade das ações particulares, mas ela sabe fazer os julgamentos necessários para a efetivação da ação moralmente boa.

A relevância de mostrar os aspectos particularistas da ética aristotélica por meio da explicação da percepção está no fato de corroborar a tese da aquisição das virtudes. Nesse sentido, por qual meio ou método explicariam aqueles que defendem a tese de que quem possui uma virtude possui todas as outras? O método e a investigação adotada neste presente trabalho, vai contra esta principal tese, bem como a tese da unidade ou reciprocidade das virtudes. Não chegaremos, por este caminho, na defesa de uma unidade das virtudes, pois teríamos, por conseguinte, adotar a tese de um universalismo por parte da ética aristotélica, o que não é o caso.

Contudo, o homem moral em Aristóteles é aquele que possui racionalidade (prudência) e sensibilidade (percepção) que o capacita, também, a atingir a felicidade. Isso nos permite afirmar que o homem moral é aquele que bem delibera e que possui sensibilidade moral ao perceber as particularidades da ação agindo de maneira correta. É, portanto, aquele que escolhe bem os meios para atingir o fim desejável.

Acreditamos, a partir disso, que as categorias de *phronesis*, *nous* e *aisthesis*¹⁴² sejam termos intercambiáveis, mas que possuem sua própria independência. A separação destas categorias oferta clareza ao tratarmos das questões do comportamento ético¹⁴³.

Por isso, talvez Aristóteles enfatize a predominância das circunstâncias relevantes para a ação moral, bem como da percepção quando fala da dificuldade de atribuir censura ao desvio moral: “Não é fácil determinar pela razão até que ponto

¹⁴² Ver também: R. A. Shiner, “Ethical Perception in Aristotle’s”, 1978. Neste artigo, Shiner faz uma crítica interessante a L. Jost e R. Martin sobre o papel fundamental da percepção ética em Aristóteles.

¹⁴³ CRUZ, A. 2010, p. 111.

e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum outro objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação.¹⁴⁴.

Temos, a partir desta passagem, um motivo para concluir que o senso moral não pode ser reduzido a uma regra. E que os objetos que demandem percepção e dependem das circunstâncias particulares, não podem ser apreendidos de antemão pelo raciocínio de regras.

Nesse sentido, podemos afirmar que o procedimento deliberativo do *phronimos* é anterior ao procedimento silogístico. Pois não devemos reduzir o raciocínio prático a um simples esquema inferencial. Não devemos entendê-lo também como um regramento normativo capaz de gerar princípios que guiem a ação humana. A questão é que a ação final ou a conclusão do argumento ocorre após ter pesado razões para agir. Nesse sentido, a formalização de um silogismo prático seria posterior às medidas do agir. Com relação a isto e a passagem que mencionamos acima, Shiner escreve:

Aristóteles não está oferecendo uma descrição do raciocínio prático no sentido de um esquema formal para inferências práticas. Ele está fazendo uma psicologia a priori, ou filosofia prática da mente. Ele está estabelecendo para nós o equipamento conceitual que precisamos para entender filosoficamente a ação prática e o julgamento prático.(...) o padrão recorrente que ele diagnostica na rica variedade dos atos humanos resiste à redução a um simples esquema inferencial¹⁴⁵.

Reconhecemos na ética aristotélica os três registros de universalização, generalização e particularização. Aristóteles se utiliza de todos eles em sua argumentação moral. Mas é necessário que mencionemos que a estrutura básica de sua ética está pautada no particularismo, pois o que lhe interessa são ações morais particulares e a constituição do caráter virtuoso do agente.

No tocante aos três registros, Zingano parece fazer uma defesa rigorosa do particularismo e das percepções do agente moral, mostrando que a estrutura básica da ética aristotélica ocorre por meio das escolhas singulares dos agentes morais¹⁴⁶. Zingano acredita que o âmbito da contingência e da indeterminação das ações bloqueia a mera universalização, fazendo com que a estrutura das leis morais em

¹⁴⁴ EN 1109b 21 – 23.

¹⁴⁵ SHINER, R. “*Aisthêsis, Nous and Phronêsis in the Practical Syllogism*”. *Philosophical Studies*, 1979, p. 386.

¹⁴⁶ Cf. ZINGANO, M. “Lei moral e escolha singular na ética aristotélica.” *Estudos de Ética Antiga*. 2009, p. 327 – 362.

Aristóteles se submeta ao registro do ‘nas mais das vezes’ (*hôs epi to polu*). As ações morais não precisam ocorrer sempre do mesmo modo, pode ser que na mais das vezes ela ocorra diferentemente.

A percepção, por sua vez, atua neste registro, do particularismo, nas coisas que acontecem nas mais das vezes. E a prudência chega a estes particulares pela capacidade própria da percepção. A prudência neste âmbito possui o papel de bem deliberar sobre os meios e sobre as coisas que ocorrem ‘nas mais das vezes’, enquanto as virtudes morais dizem respeito a correção dos fins.

Por fim, dado que a estrutura básica da ética aristotélica ocorre por meio da particularização dos atos humanos, temos a possibilidade de uma discussão moderada acerca dos seus conceitos e definições éticas. Por isso, o intento de mostrar a conexão moderada entre virtude moral e prudência, que acabam por definir o papel e a constituição do caráter em excelência. Desse modo, optamos por um método distinto daqueles que defendem uma unidade ou reciprocidade das virtudes, a saber, da conexão das virtudes próprias que o agente possui por intermédio da prudência, sem sustentar que quem já possui uma virtude possui todas as demais. E para que isso se tornasse mais claro, foi necessário a exposição acerca da capacidade perceptiva e da relevância da experiência que o prudente possui. Mostraremos, então, nesta última parte da presente investigação que para que haja conexão entre tais virtudes não é preciso que haja identidade entre elas.

3.3- Prudência e virtude moral: virtude natural e virtude própria

Analisamos no primeiro capítulo deste trabalho a divisão das virtudes, bem como os conceitos que constituem a definição de virtude moral. Ali foi apresentado, em linha gerais qual seria a nossa problemática, a saber, a da conexão das virtudes em Aristóteles e o modo pelo qual abordaríamos tal problemática a fim de defender o filósofo da acusação de unidade ou reciprocidade das virtudes.

No segundo capítulo, abordamos o estado da questão da conexão das virtudes com o auxílio dos comentadores. O objetivo foi deixar claro que há uma diferença substancial entre aqueles que defendem uma tese forte da conexão das virtudes daqueles que se apoiam em uma tese mais moderada, a saber, a da

conexão das virtudes próprias que o agente possui por intermédio da prudência. Neste momento, foi mencionado também a notória diferença entre os estóicos e Aristóteles. E que a interpretação dos comentadores que atribuem sem mais a Aristóteles a tese da unidade ou reciprocidade as virtudes pode estar fundamentada na leitura e concepção dos estóicos e não propriamente em Aristóteles.

Enfim, neste último capítulo, apresentamos a prudência como sendo a boa deliberação e a capacidade perceptiva que a acompanha voltada para as circunstâncias ação. Tendo como objetivo mostrar o verdadeiro papel da prudência no interior das virtudes morais. Tal discussão possibilitou enxergar que em Aristóteles a discussão vai além do afirmar demasiadamente uma unidade das virtudes. O intento foi mostrar os principais conceitos e seus respectivos papéis que acabam por constituir o conjunto de características necessárias para designar alguém como possuidor de virtudes.

Pretendemos, por fim, mostrar o porquê de não atribuirmos a Aristóteles uma doutrina forte da conexão das virtudes. Mostraremos que Aristóteles menciona a tese da unidade das virtudes somente como uma consequência inevitável da tese socrática¹⁴⁷. Para tanto, será necessário salientar algumas passagens da *EN* que tratam sobre a questão do método. Estas passagens se aplicam perfeitamente na aplicação da discussão em torno da conexão das virtudes. O contexto dialético ao qual percebemos na ética aristotélica preserva as posições em questão, a saber, o da conexão moderada das virtudes. E é isto que veremos agora.

De modo geral, a conexão forte das virtudes trabalha com duas afirmações, a saber, ao possuímos uma virtude todas as outras estarão presentes e ao não possuir uma dada virtude, não possuímos nenhuma outra¹⁴⁸. A negação dessas afirmações é feita por Diógenes Laércio, mas por uma razão que acaba não se fundamentando. Ele salienta duas principais teses a respeito da conexão das virtudes, mas que não possuem a mesma estrutura lógica. A primeira afirma que tendo a prudência, temos todas as outras virtudes. E a segunda afirma que quando nos designamos prudente, as virtudes correspondentes estão conectadas, ou seja, a

¹⁴⁷ Consequência esta que se opõe também a tese dos sofistas sobre a natureza distinta das virtudes.

¹⁴⁸ Como percebemos no capítulo anterior, tais teses são assumidas por parte dos comentadores e atribuída sem maiores explicações a Aristóteles, dentre esses comentadores, reforço mais uma vez aqui a posição de Alexandre de Afrodísias e J. L. Ackrill.

uma reciprocidade das virtudes¹⁴⁹. De qualquer forma, parece pouco provável que Aristóteles tenha adotado quaisquer destas teses acima citadas.

Pode ser verdade que com frequência certo número de virtudes seja necessário para que encontremos a boa ação, mas não é caso de afirmar que sempre será necessário todas ou um bom número de virtudes para que a ação boa se realize. Podemos verificar isto no seguimento desta investigação, pela análise de algumas passagens e pela argumentação oferecida por Aristóteles na *EN*.

Percebemos ao analisar *EN VI 13* que existem dois modos de sermos virtuosos, a saber, segundo virtude natural e segundo virtude própria. Sendo que a virtude própria é a virtude natural aperfeiçoada pela prudência. A virtude do prudente não é outra que a virtude natural do homem, tornada perfeita, pela apreensão de razões. Mesmo que a virtude própria possua certa superioridade em relação a virtude natural, ela não pode apagar as suas origens, pois a virtude própria pode, engendrar-se somente se a virtude natural estiver presente.

A virtude é dita primeiramente como sendo natural quando adquirimos uma disposição¹⁵⁰ correspondente em função da repetição dos atos em um mesmo sentido, atos aos quais somos naturalmente inclinados a agir¹⁵¹. Desta feita, Aristóteles ao tratar de tal disposição salienta que:

Sempre que as pessoas tentam definir o que seja a virtude, todas elas a relacionam como estando relacionada a um tipo de disposição, a saber, a que está de acordo com a reta razão. Ora, a reta razão é o que está de acordo com a prudência; ao que parece, então, que todos eles de uma forma intuitiva acreditam que a disposição em acordo com a prudência é a virtude. Mas devemos fazer uma pequena mudança. Pois não é somente a disposição que está de acordo com a reta razão, mas a disposição que envolve a reta razão, que é virtude. E é a prudência que é a reta razão no tocante a esta área¹⁵².

A disposição a qual é mencionada nesta passagem seria a disposição natural de agir de maneira virtuosa e, por isso, envolve reta razão. A virtude natural

¹⁴⁹ Devemos manter certa cautela antes de lançar descrédito as teses de Laércio. Ele atribui a reciprocidade das virtudes aos estóicos, diferentemente de Alexandre de Afrodísias que atribui a Aristóteles. Mas Diógenes Laércio ao recusar a reciprocidade das virtudes em Aristóteles se baseia em uma afirmação que contradiz o que Aristóteles escreveu em *EN*. Ele afirma que não há reciprocidade das virtudes em Aristóteles, pois alguém pode ser prudente ou justo ao mesmo tempo que é intemperante ou acrático. Todavia, Aristóteles afirma o contrário em *EN VII 11 1152a 6 – 8*.

¹⁵⁰ A grosso modo, tomemos por disposição um conjunto ou um corpo de crenças que baseado nelas adquirimos certo modo de agir.

¹⁵¹ Por exemplo, quando tendemos naturalmente à temperança ou à coragem e, mediante a repetição de atos nesse mesmo sentido, adquirimos as disposições correspondentes.

¹⁵² *EN 1144b 23 – 28*.

apreende as razões necessárias da prudência para agir e por meio da prática reiterada de ações do mesmo tipo torna-se virtude no sentido estrito do termo. A disposição virtuosa, então, começa na virtude natural e só é considerada no âmbito da ação moral se estiver de acordo com a reta razão, ou seja, estiver de acordo com a ação prudencial.

Em meio às argumentações surge um problema, a saber, somente as virtudes naturais podem ser adquiridas separadamente, mas isso não vale para as virtudes próprias. Vejamos:

Do que dissemos, então, fica claro que não podemos ser bom propriamente sem prudência, nem sermos prudentes sem a virtude moral. E deste modo podemos salvar o argumento dialético de que as virtudes são separadas umas das outras. Pois [argumenta-se], a mesma pessoa não é perfeitamente dotada pela natureza para todas as virtudes, alguém poderá já ter uma virtude, sem ter ainda adquirido outra. Isto é de fato possível no caso das virtudes naturais. Mas, não é possível, no caso das virtudes próprias as quais levam a qualificar alguém de bom; alguém só pode possuir todas as virtudes se e somente se possuir além delas a prudência, que é um único estado¹⁵³.

Se a aquisição das virtudes próprias não ocorre uma a uma separadamente por meio do hábito assim como ocorre com a virtude natural, deveríamos adotar a tese forte da conexão das virtudes que afirma que o agente moral que possui uma só virtude possui consequentemente todas as outras. Do mesmo modo, teríamos que aceitar, que a prudência, carrega consigo, todas as outras virtudes morais. Mas estaríamos, com isso, modificando os argumentos aristotélicos encontrados na *EN*.¹⁵⁴ Todavia, como podemos resolver este problema?

Em primeiro lugar, não podemos investigar esta passagem de modo isolado, sem considerar o restante da argumentação de Aristóteles e perceber a sua real intenção ao ter feito tal afirmação. Em segundo lugar, devemos procurar entender o método aristotélico que responde estas questões.

Em *EN VII 1*, podemos perceber que o intento de Aristóteles é preservar as visões conflitantes, sem se posicionar a favor da tese específica. Temos, então, uma continuação de *VI 13* em um contexto de prova dialética amigável¹⁵⁵. A pretensão de Aristóteles neste momento é a partir das opiniões reputadas, descobrir o que pode

¹⁵³ *EN 1144b 30 – 1145 a 2*.

¹⁵⁴ Lembremos que se fosse o caso, teríamos que recusar a tese aristotélica da aquisição das virtudes. Nesse caso, as virtudes morais, sejam elas naturais ou próprias, não seriam mais adquiridas por meio hábito, mas sim pelo ensino, o que não seria plausível em Aristóteles.

¹⁵⁵ Cf. *EN 1145b 5 – 8*.

ser considerado da posição de Sócrates. Por este método é provável que Aristóteles queira rejeitar a tese forte. Pois ele parte do pressuposto de refutar as objeções e preservar as opiniões comuns para provar as teses em questão¹⁵⁶.

Quando Aristóteles escreve que na presença da prudência todas as outras virtudes estarão presentes¹⁵⁷, acreditamos que ele não trata apenas da questão da simultaneidade das virtudes, mas pretende preservar as duas posições. Aristóteles ao diferenciar prudência de incontinência, remete mais uma vez que o homem de prudência é aquele que possui um bom caráter e, além disso, afirma que a aquisição da prudência não ocorre somente pelo conhecimento daquilo que é bom, mas também pela capacidade de agir¹⁵⁸.

A prudência se caracteriza por possuir a capacidade de bem deliberar, de possuir as razões verdadeiras para agir, pois ele percebe a verdade em cada situação¹⁵⁹. A prudência se caracteriza pela apreensão verdadeira¹⁶⁰, e não somente de fato verdadeira, como podem ser as razões dos outros homens¹⁶¹. Mas o que pretendemos com essas explicações? Não queremos diminuir ou enfraquecer o papel da prudência, mas, que ao preservar suas capacidades e perceber a excelência no seu caráter, não é necessário, a afirmação de que ela possui todas as virtudes. E que as razões verdadeiras as quais mencionamos, são as razões dos agentes morais, sem exclusão.

É possível trabalhar com a conexão da prudência e as virtudes morais sem, com isso, defender a aquisição da totalidade das virtudes de uma vez só, ou seja, pelo fato da prudência ser a virtude em excelência que carregaria consigo todas as demais virtudes. O objetivo de nossa investigação é justamente o contrário, a saber, mostrar os caminhos pelos quais uma pessoa pode, tornar-se prudente e, ainda, a

¹⁵⁶ Nesse momento, Aristóteles mais do que tomar uma posição demasiada quer mostrar as diferentes posições, por exemplo, a de Sócrates. Esse contexto se encaixa perfeitamente na discussão acerca da conexão das virtudes, pois verificamos a partir da leitura de *EN VII* que Aristóteles aponta as principais diferenças entre ele e Sócrates e relação a aquisição das virtudes, bem como, a validade do conhecimento. Diferentemente de Aristóteles, Sócrates acredita que existindo conhecimento por parte do agente moral ele jamais agiria contrariamente do julgará ser melhor.

¹⁵⁷ Ver também: *EN 1146a 7 – 9*.

¹⁵⁸ Cf. *EN 1152a 6 – 9*.

¹⁵⁹ *EN 1113a 32 – 33*.

¹⁶⁰ *EN 1142b 32 – 33*.

¹⁶¹ O homem que possui virtudes naturais dispõe de razões que não se equiparam as razões do prudente, mas nem por isso seus atos rebaixam-se a mera repetição mecânica por hábito. Podem não ser ainda as boas razões do prudente, mas já são, no sentido relevante, razões para a ação.

caracterização de uma ação particular com sendo realmente boa. Acreditamos que para avaliar quando uma ação é moralmente boa, precisamos avaliar o momento em ela foi praticada e quais as virtudes correspondentes.

Excluindo *EN VI 13 1145a 1-2*, a passagem central para o nosso exame, Aristóteles retoma em outros momentos o tema da conexão das virtudes. Em todas elas, trata da conexão necessária entre a prudência e as virtudes morais próprias que agente possui, e não a tese forte segundo a qual quem possui uma virtude possui todas. Desse modo, vejamos:

Além disso, a prudência é inseparável da virtude do caráter, e a virtude do caráter da prudência. Pois os princípios da prudência se estabelecem segundo as virtudes do caráter; e a retitude das virtudes do caráter se produz em conformidade com a prudência¹⁶².

Como podemos observar Aristóteles, não afirma que *todas* as virtudes morais se estabelecem ao mesmo tempo, mas que a prudência supõe as virtudes que o agente possui, pois a prudência é a virtude intelectual prática que opera no interior da virtude moral. O mesmo ponto é relatado em outras duas passagens que corroboram a nossa passagem central: “Ao que acrescentamos o que foi demonstrado antes, a saber, que o prudente é um homem prático (é alguém que se ocupa dos fatos particulares) e que ele possui as outras virtudes.¹⁶³”. Do mesmo modo, temos, ainda, outra passagem: “Não é possível que o mesmo homem seja simultaneamente prudente e acrático, pois foi demonstrado que o prudente possui simultaneamente um caráter bom.¹⁶⁴”.

Em ambas as passagens, trata-se da relação necessária entre a prudência e as virtudes morais próprias, mas não do fato que o agente teria todas as virtudes ao adquirir prudência.¹⁶⁵ Zingano, lembra de uma passagem da *Magna Moralia* que

¹⁶² *EN 1178a 16 - 19.*

¹⁶³ *EN 1146a 7 - 9.*

¹⁶⁴ *EN 1152a 6 - 8.* Esta passagem mostra também, como vimos no capítulo anterior, que a tese de Diógenes Laércio não se sustenta.

¹⁶⁵ Nesta última passagem que acabamos de ver (*EN 1152a 6-8*), Aspásio escreve em seu comentário que: “foi demonstrado precedentemente que o prudente de fato possui um caráter virtuoso, isto é, possui todas as virtudes morais” (140, 23-24ss). Eis o que muitos comentadores gostariam que Aristóteles tivesse feito, a saber, que o prudente é aquele que possui todas as virtudes morais. O argumento e a interpretação de Aspásio em relação a passagem aristotélica é que se o prudente possui todas as virtudes, dentre elas estaria a temperança, e é impossível ser ao mesmo tempo temperante e acrático pelo o que afirma Aristóteles. A argumentação se torna ruim, simplesmente pelo fato do vício oposto à temperança ser a intemperança, e não a acrasia. Mas Aspásio acrescenta ainda, dizendo que o prudente é aquele que não somente sabe o que é bom, mas o realiza. No que está

também confirma a nossa tese¹⁶⁶: “De modo que simultaneamente a escolha estará presente, e a virtude perfeita será o caso, a que dizíamos ser acompanhada de prudência, mas não sem o impulso natural para o correto.¹⁶⁷”.

O contexto desta passagem se refere a possibilidade das virtudes entrarem em conflito. Refere-se ao problema ético tão conhecido, isto é, o conflito de deveres. No tocante às virtudes naturais resta a possibilidade de haver conflito de deveres, ou seja, conflito entre desejos e aquilo que devemos realizar com o objetivo de obter uma ação moralmente boa. Mas, assim que há escolha deliberada, isto é, apreensão de razões por parte da virtude natural tornando-se virtude própria, não é mais possível haver conflito de deveres. Pois a razão que aperfeiçoa *cada uma das virtudes* é a mesma que está em todas, ou seja, a prudência.

Mais uma vez encontramos o papel distinto da prudência e da virtude moral, sem com isso, afirmar uma identidade entre elas, pelo contrário, encontramos somente uma relação. Nesta última passagem, somente é afirmado que as virtudes naturais que o agente possui são tornadas perfeitas pela apreensão de razões que é própria da prudência.

A sequência do texto ressalta a quem age segundo a razão: “Nem as outras virtudes virão a existir sem a prudência, nem a prudência se realizará por completo sem as outras virtudes, mas elas cooperam de certo modo umas com as outras ao seguir a prudência.¹⁶⁸”.

Não são as virtudes morais simplesmente que não se engendram sem a prudência, mas as virtudes que pertencem a quem age segundo escolha deliberada. E aquele que age segundo uma escolha é aquele que apreendeu razões para agir ou não agir. Desse modo, supomos que quem delibera, delibera bem, visto que é próprio da prudência o bem deliberar e quem delibera age por prudência.

Percebemos, portanto, que uma não existe sem a outra e que uma colabora com a outra ao que diz respeito a ação moral. A partir disso, temos o conjunto de características relevantes para a efetivação da ação moral, bem como as

certo, em *EN* 1105a 26-33, Aristóteles observa que o homem propriamente bom não somente sabe as coisas que são boas e que devem ser feitas, mas também os faz conhecendo as circunstâncias, escolhendo corretamente os meios e agindo de modo firme e inflexível. Está última condição inviabiliza que possa agir como o acrático.

¹⁶⁶ZINGANO, M. “A conexão das Virtudes em Aristóteles”. *Estudos de ética antiga*. São Paulo, 2009, p. 393 – 427.

¹⁶⁷ *MM* 1200a 2 – 3.

¹⁶⁸ *MM* 1200a 8 – 11.

características de um agente virtuoso. Esse agente não é em Aristóteles uma figura ideal e é isso que queremos comprovar com as posições levantadas aqui. Se fossemos adotar uma tese forte da conexão das virtudes, conseqüentemente estaríamos tratando de uma ética para santos ou deuses, o que não é o caso.

A prudência supõe a posse da virtude moral, e mesmo de virtudes morais, mas ainda não de todas as virtudes morais. Conforme as passagens, parece que as virtudes próprias se ligam entre si por meio da prudência. Se a prudência é o caso para uma das virtudes que o agente possui, então ela será também o caso para as outras virtudes que ele vier a possuir, sem se limitar a uma e faltar às outras, ligando-as, por conseguinte, entre si.

Mas se defendemos que há uma conexão necessária entre a prudência e as virtudes morais e que uma não existe sem a outra, fica a questão de quantas virtudes seriam necessárias para designarmos alguém como prudente? De modo geral, poderíamos afirmar que o número de virtudes conquistadas dependerá das condições práticas da vida. Isto está em consonância com a distinção entre as virtudes que um agente moral tem que possuir das virtudes que ele poderá vir a possuir. O agente não nasce com o seu caráter e respectivamente com todas as virtudes já formadas, ele as adquire por meio da prática reiterada de ações de um mesmo tipo. E isto não está determinado que ocorra, devemos, portanto, levar em consideração as circunstâncias relevantes para a ação moralmente boa.

Quando Aristóteles fala no 'bem em geral' em *EN VI 5* ou até mesmo quando fala na 'virtude perfeita' ele não está se referindo a posse de todas as virtudes morais. Não é necessário antecipar esta tese para que possamos discutir como e por qual caminho chegar a ela. A virtude perfeita seria a virtude aperfeiçoada pela razão no domínio moral. Por isso, parece ser pouco provável que Aristóteles tenha defendido a tese da unidade das virtudes.

Considerando o que temos na *EN*, podemos defender uma doutrina moderada da conexão das virtudes em Aristóteles. Todavia, tomamos a passagem de *EN VI 13* que afirma que na presença da prudência todas as outras virtudes estarão presentes como um contexto de prova dialética ao qual Aristóteles preserva todas as posições. A prudência somente requer a virtude moral, pois esta última coloca o fim moral do qual a prudência é a verdadeira apreensão dos meios. Nesse caso, matizamos a tese daqueles que defendem a posse de todas as virtudes pela

tese de que a prudência requer um bom número de virtudes. Isso porque a prudência possui uma relação com o bem viver ou felicidade além de sua relação com o agir moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conflito de posições a respeito da conexão das virtudes ou, ainda, a tese segundo a qual garante que o agente ao adquirir uma virtude adquire todas as outras, motivou discussões por parte dos comentadores. Todavia, em Aristóteles o problema não foi tratado com fidelidade, pois as influências de uma tese forte da conexão das virtudes naquele período eram bastante significativas.

Ao que referimos nesta investigação, acreditamos ter avançado na tentativa de defender uma doutrina moderada da conexão das virtudes próprias que o agente possui por intermédio da prudência em contraposição a doutrina forte da conexão das virtudes. Ora, a pretensão não é revelar verdades em detrimento das teses fortes, mas sustentar a possibilidade de que a tese moderada se adequa melhor aos argumentos aristotélicos desenvolvidos neste trabalho.

Tentamos mostrar também que a posição tomada nesta investigação referente ao problema inicial, encontra-se delineada a partir da divisão das virtudes, e nos conceitos fundamentais que buscamos esclarecer por meio da definição de virtude moral. No primeiro capítulo, defendemos que, ao investigar os principais conceitos que constituem a definição de virtude, bem como os seus papéis no interior da *EN*, livramos Aristóteles da acusação de defender uma conexão forte das virtudes. No segundo capítulo, mais do que tomar posições próprias, a pretensão foi expor os argumentos dos comentadores, sobretudo, daqueles que defendem uma doutrina forte da conexão das virtudes, a fim de situar de maneira coerente o problema e as respectivas posições. No terceiro capítulo, com base nos dois anteriores, defendemos que, o método de Aristóteles vai além do afirmar que o prudente é aquele que possui necessariamente todas as virtudes. No caso da afirmação aristotélica acerca da unidade das virtudes em *EN*, defendemos que, Aristóteles estava preocupado em preservar as posições em questão, em um contexto dialético amigável, onde Sócrates atua como principal representante da tese da unidade das virtudes.

Contudo, foi exposto que a deliberação é a principal base de ação do homem prudente, e que o procedimento deliberativo predomina na ética aristotélica. A boa

deliberação, bem como a capacidade perceptiva que acompanha o prudente nos casos particulares, foi fundamental para compreendermos que a ética aristotélica está além de regras gerais ou universais que afirmam a existência peremptória de todas as virtudes no agente moral.

Se a conexão moderada das virtudes é a leitura mais próxima ao texto aristotélico, então é possível dizer que, o agente moral não precisa necessariamente possuir todas as virtudes para ser incluído no âmbito da moralidade. Não obstante, esta complementaridade não é neutra, mas respeita a hierarquia das ações particulares que põe a ênfase somente naqueles que possuem a excelência em seu caráter. Ora, não podemos excluir do campo da moralidade os agentes que buscam atingir a sensibilidade ética de homens bem formados.

Enfim, concluímos que, a pretensão nesta investigação foi retomar a argumentação dos principais intérpretes a respeito do problema da conexão das virtudes e articular as teses distintas que tornaram possível defender uma tese mais moderada. Todavia, concluímos este trabalho com a inquietude de talvez, não podermos garantir total clareza nos argumentos que um texto aristotélico exige.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

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

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

_____. **Nicomachean Ethics**. Trad: David Ross. Oxford University Press: Londres, 1998.

_____. **Nicomachean Ethics**, Trad: Roger Crisp. Cambridge University Press: Cambridge, 2000.

_____. **L'Éthique a Nicomaque**. Introduction, Traduction et Comentaire Gauthier & Jolif, Tome I et II. Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1959.

_____. **Ethica Nicomachea** (Traduzione, introduzione e note de C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad: De M. G. Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. **The Complet Works of Aristotle**. Barnes, J. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. **Nicomachean Ethics, book VI**. With Introductory Essay, commentary and Translation by C.D.C Reeve. Indianapolis; Hackett, 2000.

_____. **Ética Nicomaquéia I y VI**. Trad.: Marcelo Boeri hecha a partir del texto griego establecido por L.Bywater, Aristóteles Ethica Nicomachea, Oxford, 1984.

_____. **Ethica Eudemia**. (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. **Aristotle: Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII** (translated with a commentary by Michael Woods) 2a ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. **Magna Moralia**. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

_____. **Metafísica**. (Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de Giovanni Reale) 3 vol. trad: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Tópicos**. Obras Completas de Aristóteles. Trad: Campos, J. A. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

_____. **Retórica**. Obras Completas de Aristóteles. Trad: Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

Fontes secundárias:

Ackrill, J. L. "Aristotle on Eudaimonia", in "Aristotle on Action", in A. O. Rorty (Ed.) **Essays on Aristotle's Ethics**, 1974, 15-33.

_____. "Aristotle on Action", in A. O. Rorty (Ed.) **Essays on Aristotle's Ethics**, 1978, 93 - 102.

_____. **Aristotle the Philosopher**. Oxford, 1981.

ALEXANDER, of Aphrodisias. **Ethical problems**. 3ed. Translated by R. W. Sharples. Cornell University Press, 1990.

ANGIONI, Lucas. Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles EN 1106b 36-1107^a 2. **Journal of Ancient Philosophy**. Vol.III, 2009.

ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Trad: Rui Gonçalo Amado. Editorial Presença, 1968.

ANNAS, J. **The Morality of Happiness**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. **Virtue as the use of other goods**. A journal for Ancient Philosophy and science, 1993.

AUBENQUE, P. **La prudence chez Aristote**. Paris: PUF, 1986.

_____. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BARNES, J. "Introduction". In: *The Ethics of Aristotle* (trad. J.A.K. Thompson). New York: Penguin Books, 1976.

_____. **The Cambridge Companion to Aristotle**. BARNES, J. (org). Cambridge, 1995.

BERTI, E. **As razões de Aristóteles**. Trad: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BOSLEY, R. Aristotle's use of the theory of mean: how adaptable and flexible is the theory? **Apeiron** XXX (4), p. 35-66, 1995.

BROADIE, S. (1991) **Ethics with Aristotle**, Oxford, Oxford University Press.

BROWN, Lesley. What is “the mean relative to us” in Aristotle’s Ethics? **Phronesis**, XLII (1), 1997.

BURNET, J. **The Ethics of Aristotle**. (text, preface and notes). Salem: Ayer Company, Publishers, Inc., 1988.

COOPER, J. **Reason and Human good in Aristotle**. Indianapolis: Hackett, 1986.

_____. **Reason and Emotion**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

CRUZ, Arthur Piranema da. **Ethica Nicomachea: uma leitura particularista**. Pelotas, 2010, 144 f. Dissertação (Mestrado em Ética e Política) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Pelotas, 2010.

CURZER, H. J. A defense of Aristotle’s doctrine that virtue is a mean. **Ancient philosophy**, 16, 1996, p. 129-138.

_____. Aristotle’s Account of the virtue of temperance in Nicomachea Ethics III 10-11. **Journal of the history of philosophy**: Jan. 1997.

DANCY, D. **Ethics Without Principles**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

DIÔGENES LAËRTIOS. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

FIASSE, G. **Aristotle’s phronesis: A true grasp of ends as well as means?**. Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, 2001.

GAUTHIER, R. **Comment**. Louvain 2ed., 1970.

_____. **La morale d’Aristote**. Paris: PUF, 1973.

GÓMEZ-LOBO, “Aristotle’s Right Reason”, in R. Bosley, R. A. Shiner, J. D. Sisson (Eds.), **Aristotle, Virtue and the Mean**, Edmonton, Alberta, Academic Printing & Publishing, 1996, 15-34.

GOTTLIEB, P. Aristotle on diving the soul and uniting the virtues. **Phronesis**, 39, 1994.

GRANT, A. **The Ethics of Aristotle** (with essays and notes) London: Longmans, Green and Co., 1885, 2 Vols.

GREENWOOD, L. H. G. **Aristotle Nicomachean Ethics book six** (with essays, notes, and translation). New York: Arno Press, 1973.

GOURINAT, J. B; BARNES, J. **Ler os Estóicos**. Trad.: Paula S. R. C. Silva. 1. ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HALPER, E. "The Unity of the Virtues in Aristotle". **Oxford Studies in Ancient Philosophy XVII**, 1999.

HARDIE, W. F. R. Aristotle's doctrine that virtue is a 'mean'. In: **Articles on Aristotle: ethics and politics** (J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, eds.). Vol. 2. London: Duckworth, 1977, p. 33-46.

_____. **Aristotle's ethical theory**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

_____. "Magnanimity" in Aristotle Ethics. **Phronesis**, 23, 1978. Extracted from PCI Full Text, published by ProQuest Information and Learning company.

HEINAMAN, R. **Aristotle and Moral Realism**, London, University College London Press, 1995.

HOBUSS, João. **Virtude e mediedade em Aristóteles**. Pelotas: Ed. Da UFPel, 2009.

_____. Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância. **Ethic@**, Florianópolis, v.3, n.1, p. 47-60. Jun 2004.

_____. **Ética das Virtudes**. João Hobuss, organizador. Editora da UFSC, 2011

HÖFFE, O. **Aristóteles**. Trad: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HORN, C. "Epieikeia: the competence of the perfectly Just person in Aristotle". In: **The Virtuous life in Greeck ethics**. (Burkhard Reis ed.). Cambridge: University Press, 2006.

HURSTHOUSE, R. "A false doctrine of mean". In: Aristotle's ethics. Critical essays (N. Sherman, ed.). **Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.**, 1998, p. 105-119.

_____. "A Doutrina Central da Mediedade". In: **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. [Richard Kraut (ed)] Trad: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

IRWIN, T. Aristotle on Reason, Desire and Virtue. **The Journal of Philosophy**. Vol. 72, nº 17, 2007.

_____. Disunity in the Aristotelian Virtues. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Sup. Vol. 1988, p. 61-78 (seguido de discussão com R. Kraut: p. 79-90).

_____. Aristotelian actions. **Phronesis**, XXXI, 1986.

INWOOD, B. **Os Estóicos**. Trad.: Raul Fiker e Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

KRAUT, R. **Aristóteles: a ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

_____. **The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**, Oxford 2006.

_____. **The Rationality of Prudence**. *The Philosophical Review*, 1972. Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review.

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

LOSIN, P. Aristotle's doctrine of the mean. **History of philosophy quarterly**, 4 (3), 1987, p. 329-341.

MEYER, Susan. **Ancient Ethics – A critical introduction**. By Routledge. London and New York, 2008.

MORALES, Fábio. **Prudence, Morality and Happiness in Aristotle**. Universidad Simón Bolívar; Venezuela.

NATALI, Carlo. Virtù o scienza? Aspetti della phronesis nei topici e nelle Etiche di Aristotele di Aristotele. **Phronesis**, 1984.

PAKALUK, Michael. **Aristotle's Nicomachean Ethics an introduction**. Cambridge University Press. New York, 2005.

PELLEGRIN, Pierre. **Vocabulário de Aristóteles**. Traduzido por Claudia Berliner; revisão técnica Marcos Ferreira de Paula. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

PERINE, M. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. (5 vols.) Trad: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

REEVE, C. **Practice of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics**. Clarendon Press. Oxford, 1992.

RODRIGO, P. "Aristote: prudence, convenance et situation". **L'enseignement philosophique**, XLII (5), 1992, p. 5-17.

ROSS, D. **Aristóteles**. Trad: L. F. Bragança. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*, 93-102, **Berkeley**, University of California Press, 1980.

ROSS, W. D. (1923, ⁵1949) **Aristotle**. London: Methuen.

SHERMAN, N. **The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. "The habituation of character". In: Nancy Sherman (ed.). **Aristotle's Ethics: Critical Essays**. New York: Rowan & Littlefield Publishers, 1984.

SHINER, R. A. "Ethical Perception in Aristotle". **Apeiron**, XII (1), 1978, p. 79-85.

_____. "Aisthêsis, nous and phronêsis in the practical syllogism". **Philosophical Studies**, 36, 1979, p. 377-387.

_____. "Aristotle's theory of equity". **Loyola of Los Angeles Law Review**, 27, 1994, p. 1245-1264

SPINELLI, P. **A Prudência na Ethica Nicomachea de Aristóteles**. Unisinos, 2007.

TILES, J. E. The practical importance of Aristotle's doctrine of the mean. **Apeiron** XXX (4), 1995, p. 1-14.

TUOZZO, T. M. Contemplation, the noble, and the mean: the standard of moral virtue in Aristotle's ethics. **Apeiron** XXX (4), 1995, p. 129-154.

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

URMSON, J. O. (1973) "Aristotle's Doctrine of the Mean", in A. O. Rorty (Ed.) **Essays on Aristotle's Ethics**, 157-170.

_____. **Aristotle's Ethics**. Oxford and Cambridge; Blackwell, 1988.

WELTON, A. W.; POLANSKY, R. The viability of virtue in the mean. **Apeiron** XXX (4), 1995, p. 79-102.

Wiggins, D. (1976) "Deliberation and Practical Reason", in A. O. Rorty (Ed.) **Essays on Aristotle's Ethics**, 221-240.

WINTER, M. "Aristotle, *hôs epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics". **Phronêsis**, XLII (2), 1997, p. 163-189.

WOODS, M. Intuition and perception in Aristotle's ethics. **Oxford Studies in ancient philosophy** (M. Woods, ed.), IV, 1986, p. 145-166.

WOLF, Úrsula. **A Ética Nicômaco de Aristóteles**. Traduzido por Enio Paulo Giachini. São Paulo. Edições Loyola, 2010.

ZELLER, E. **Outlines of history of Greek philosophy**. Trad: L. R. Palmer. 13ª ed. New York: Dover Publications, 1980.

ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. 2. edição. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

_____. **As virtudes morais**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____. “Dialética, Indução e Inteligência na aquisição dos Primeiros Princípios”. **Analytica**, 8 (1), 2004. p. 27-41.

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

_____. “Aristotle and the problems of method in ethics”. In: **Studies in Ancient Philosophy**. V. 32, 2007.

_____. “**Regra Prática e Codificabilidade no Pensamento Grego Antigo**.” In: AZAMBUJA, C. C. (org). Os Gregos e nós. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 149-178.