

ARISTÓTELES E AS RAMIFICAÇÕES DA ALMA

*Fábio Beltrami**

Resumo: A ética teleológica de Aristóteles prevê a felicidade (*eudaimonia*) como o bem supremo e fim a ser alcançado. Analisou três tipos de vida, nos prazeres, nas honrarias e na contemplação, e definiu a vida na contemplação como a mais apta para a realização do fim último, com alguns requisitos externos a serem observados. Assim, propôs a ideia de virtude (*arete*), do homem virtuoso, moral e intelectualmente, e o alcance do bem final último através da utilização destas virtudes. Como o bem supremo segundo Aristóteles é uma atividade da alma, ligada à virtude perfeita, se fazia necessário um estudo da alma e de seus movimentos. Aristóteles se propôs a entender a alma humana e suas ramificações constantes de parte racional e irracional, com atuação através da *phronesis* da parte racional na irracional. A construção deste entendimento se mostrava necessária para o filósofo, já que o objetivo de esclarecimento sobre a alma humana ia de encontro com o principal objetivo da sua ética, que era a busca pelo bem supremo através da prática da perfeita virtude.

Palavras-chave: Alma, virtude, felicidade, bem supremo, razão. *phronesis*.

Busca-se com este estudo, compreender como Aristóteles estruturou a alma humana e seus movimentos, com a influência da parte racional sobre a irracional através da *phronesis*, ao ponto de prescrever o bem que se deve fazer e o mal que se deve evitar na conduta, no agir moral, pela prática das virtudes morais e intelectuais em busca da realização do bem supremo.

A questão da felicidade como bem supremo, na ética teleológica de Aristóteles, será adentrada em forma de considerações iniciais com o intuito de esclarecimento a cerca da importância da função racional dos homens no agir moral.

* Advogado. Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Especialista em Direito Empresarial pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2010). Graduado em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (2008).

1 - Ética teleológica de Aristóteles

De início, para melhor compreensão, vale salientar que a ética aristotélica é uma ética teleológica, ou seja, uma ética de fins, e que “tender para um fim”, é um princípio ontológico presente, tanto no mundo físico, quanto na *praxis* humana. Passagem importante que explicita este pensamento é a constante na *Ética a Nicômaco*, Livro I, 1094 a1, no qual Aristóteles afirma que:

Considera-se que toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado culminam algum bem, pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas.

Os homens realizam ações visando certo fim que querem alcançar. Este fim é o bem que querem possuir, a realização é o fim de seu agir, porém, há evidentemente mais de uma finalidade que se escolhe cotidianamente. Vale esclarecer que, para Aristóteles, existe certa hierarquia de fins, nos qual classifica da seguinte maneira: Aquilo que é mais digno de ser perseguido por si só é mais final que aquilo que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa; aquilo que jamais é desejável ser perseguido por outra causa, mais final que as coisas desejáveis tanto em si quanto por causa de outra coisa; e, portanto, chamamos absolutamente finais, aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais (EN¹, I, 1097 a34-38, p.48).

Tendo em vista a pluralidade dos fins, - uma pessoa pode passear pelo puro prazer de passear, neste caso, a realização da ação já é seu próprio fim. Porém, em outro caso, uma pessoa pode passear por terapia médica, neste

¹ Utilizar-se-á a sigla EN em referência a obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

caso, a ação é realizada com fim externo -, Aristóteles chegou à ideia do bem supremo, e identificou a felicidade (*eudaimonia*), levando em consideração as opiniões gerais (*endoxa*) estabelecidas socialmente em seu tempo como este bem. Nas palavras de Aristóteles: “Ora, a felicidade, acima de tudo o mais, parecer ser absolutamente completa neste sentido, uma vez que sempre optamos por ela mesma, e jamais como um meio para algo mais” (EN, I, 1097 a35-40, p.48).

Mas como atingimos esse bem supremo, reconhecido racionalmente e pela maioria das pessoas, denominado pelo filósofo como felicidade, e o que é de fato a felicidade?

No livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles inicia a sua análise de “fim” e de “bem supremo” visando definir o que é a felicidade. Tal análise pode ser estudada na forma de progressões de pensamento

Em uma primeira análise, Aristóteles formula pensamento, ressaltando a opinião comumente aceita pela maioria mais esclarecida das pessoas (os chamados *endoxai*), de que podem existir três tipos de vida, a vida nos prazeres, nas honrarias ou prática das virtudes políticas e a vida na contemplação, e que uma delas parece ser a vida que resulta no alcance do bem supremo, e na realização do fim. Portanto, necessário que se analise essas vidas, porém, sustenta, que somente pelo fato de se viver uma das três vidas - no qual ainda não analisou qual delas é a efetiva para o bem supremo -, transformaria a felicidade em truísmo, vez que, converte a felicidade em algo formal, que poderá ser preenchida com uma das três formas de se levar a vida.

Levada em consideração esta primeira observação, de evitar a possibilidade cair no truísmo da felicidade, Aristóteles evolui para uma segunda análise, aonde propõe uma característica específica dos homens, no qual denomina “função própria do homem”, o uso da razão, uso ativo das

faculdades da alma em conformidade com a excelência, e a melhor das excelências. Aqui, já se percebe uma prévia de Aristóteles à vida contemplativa como a melhor vida possível para realizar o bem supremo.

Passadas essas duas considerações, Aristóteles sustenta que muito embora as duas sejam de cunho importante, como realista, necessário levar em consideração a opinião do povo, não das multidões, mas dos mais esclarecidos, a *endoxa*, e para Aristóteles, parece que o povo pensa que a vida das honrarias é a mais apta a buscar a felicidade. Porém, o filósofo concorda com a opinião daqueles que acreditam ser a felicidade como forma de virtude, de excelência. No fim, em conclusão sobre esta consideração, Aristóteles diz que quando se vive na excelência, a excelência te gera prazer e pode te gerar honrarias. A vida na virtude abraça de certa forma, as outras formas de vida, possui um caráter integralista.

No Livro X, capítulo sete da *Ética a Nicômaco*, em especial nas passagens 1177 a10-25 (p. 306-307), Aristóteles reafirma que a vida mais coerente para a busca da felicidade é a vida na contemplação, sustentando:

Que a felicidade consiste na especulação é aceitável em consonância com as conclusões às quais chegamos anteriormente e em consonância com a verdade, pois a especulação é ao mesmo tempo a forma mais elevada de atividade (uma vez que o intelecto é o que há de mais superior em nós e os objetos com os quais o intelecto se ocupa são as coisas mais elevadas cognoscíveis) e também é a mais contínua, pois somos capazes de pensar com mais continuidade do que somos capazes de executar qualquer ação. Outrossim, supomos que a felicidade deva encerrar um elemento de prazer; ora, a atividade que se harmoniza com a sabedoria é, reconhecidamente, a mais prazerosa das atividades que se harmonizam com a virtude. Em quaisquer circunstâncias sustenta-se que a filosofia ou a busca da sabedoria encerra prazeres maravilhosos devida à sua pureza e sua permanência, e é plausível supor que o gozo do conhecimento é uma ocupação ainda mais prazerosa do que a sua busca.

Numa quarta análise, Aristóteles cria uma figura interlocutória para discutir a questão da felicidade. A figura interlocutória adota a posição de ser a felicidade um estado de espírito, enquanto Aristóteles refuta esta tese, e a refuta em dois eventos. No primeiro, Aristóteles diz que se estado de espírito fosse, até dormindo alguém poderia ser feliz, sem que se produza qualquer resultado bom. Como exemplo desta posição, poderia se citar que ninguém concordaria que alguém que passou a vida inteira dormindo seja feliz, ou um usuário de drogas que se sinta feliz quando no estado de espírito que se encontra ao utilizar a droga.

Sobre esta refutação, o filósofo interlocutor responde que na verdade ele tem consciência que uma vida dormente não é felicidade, porém, esta não é a posição dele, a posição que ele toma é que internamente alguém pode ser feliz, mesmo que externamente não dispunha das condições de felicidade.

Aristóteles refuta esta tese no Livro VII, capítulo XIII da *Ética a Nicômaco* (1153 b15-25, p. 229-230), afirmando que não se pode seccionar um homem exterior e um homem interior. Sustenta que ninguém que esta a sofrer uma tortura no corpo poderá ser feliz internamente, independente desta tortura. E por fim, Aristóteles reafirma o que dissera no livro I (1098b32, p. 52) que felicidade é ação, é atividade, é agir, não um mero estado de espírito.

Em um quinto ponto, Aristóteles relaciona condições para a obtenção da felicidade, como por exemplos os bens externos e a sorte, pois, sustenta que é impossível ou na melhor das hipóteses, nada fácil praticar belas ações sem instrumentos próprios. Em muitas ações usamos riqueza, poder político e há certas coisas que na ausência empanam a felicidade, como por

exemplo, boa estirpe, bons filhos, beleza, e que ninguém pode se considerar feliz quando experimentou as vicissitudes que Priamos² suportou.

Aristóteles fecha a sua análise da felicidade, no Livro I da *Ética a Nicômaco* (11101 a14-25, p.59) fazendo a seguinte consideração:

Não poderíamos, então, confiantemente declarar como feliz o homem que pratica a virtude completa e conta adequadamente com os bens externos?... ou deveríamos acrescentar que ele tem também de estar destinado a se manter vivendo não por qualquer período casula, mas por uma vida inteira da mesma maneira, e morrer em coerência com essa vida, porque o porvir está oculto para nós, e concebemos a felicidade como uma finalidade, algo total e absolutamente final e completo? Se assim for, declararemos aqueles entre os vivos que possuem e estão destinados a continuar possuindo as coisas boas que indicamos como bem-aventurados e abençoados, ainda que na escala humana da bem-aventurança. E basta da discussão dessas questões.

Então, percebe-se, que para Aristóteles, na vida contemplativa, com os requisitos observados, se encontra a felicidade. Diz, então, que pela prática da virtude, da excelência, encontramos o bem supremo (EN, I, 1099 b25-28, p.55). Logo, outra definição se impõe, a de virtude. O Estagirita definiu a *areté* (virtude ou excelência) como sendo:

Uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determina. E é um estado mediano entre dois vícios, um constituído pelo excesso e outro constituído pela deficiência, Acresça-se que é um estado mediano no qual, enquanto os vícios carecem ou se excedem no que é certo tanto nas paixões

² Rei de Troia quando da tomada pelos Gregos.

quanto nas ações, a virtude encontra e adota a mediania (EN, II, 1107 a1-5, p.77).

Tendo em vista que, para Aristóteles, felicidade é certa atividade da alma conforme a virtude perfeita e função própria do homem, necessário, então, compreender como o filósofo visualizava a estrutura da alma do ser humano.

2 - As divisões da alma

A alma, segundo os ensinamentos de Aristóteles, em especial no final do livro I da *Ética a Nicômaco* é subdividida em duas partes, a saber: parte não-racional e parte racional.

Tal concepção, já fora apresentada por Platão, na proposta de correção da versão socrática que anulava a parte irracional da alma, no qual a ela Platão atribuiu certos papéis em nossas ações, sendo que esta divisão, entre o princípio da alma imortal (racional) e da alma mortal (não-racional) esta na base da tripartição platônica mais usual em parte racional, impulsiva e apetitiva (ZINGANO, 2008, p.85).

Da parte racional da alma, onde estão localizadas as virtudes dianoéticas - não as morais, porém com influência sobre a parte apetitiva que quando unidas, geram a ação em consonância com a virtude moral, como será discorrido -, duas partes surgem cuja função de ambas, é a verdade, uma parte ao qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis e universais, denominada parte científica, e outra parte cujas causas determinantes são variáveis e contingentes, denominada de parte calculativa (EN, VI, 1139 a5-15, p.178).

As virtudes localizadas na parte racional da alma, tendo em vista a divisão de dita parte, também, por conseguinte, se dividiram, e são identificadas como virtudes intelectuais ou dianoéticas.

Diz o filósofo (EN, VI, 1139 b15-20, p. 180), que cinco são as virtudes dianoéticas principais, que objetivam a busca da verdade na sua categoria, a saber: *Nous* (entendimento intuitivo), *Episteme* (ciência, conhecimento científico), *Sofia* (sabedoria teórica, sapiência), *Tecne* (arte, técnica) e *Phronesis* (discernimento, sabedoria prática, prudência).

Fazem parte da faculdade científica as seguintes virtudes, que visam à consecução da verdade e falsidade respectivamente no âmbito teórico: *Nous*, tendo em vista que seu objeto são os primeiros princípios, conhecidos pela intuição (EN, VI, 1141 a10, p. 185); a *Episteme*, que nas palavras do filósofo “Todos nós admitimos que uma coisa que conhecemos cientificamente não pode variar”, e complementa, “Um objeto do conhecimento científico, portanto, existe necessariamente. É, portanto, eterno, pois tudo que existe com base na necessidade absoluta é eterno” (EN, VI, 1139 b20-25, p. 180), logo, a *episteme*, por tratar de algo fixo, estável, certo e necessário, integra a parte científica e imutável da razão; a *sofia*, dimensão intelectual da filosofia primeira e da teologia que trata dos conhecimentos das realidades mais elevadas, pressupõe a união do *nous* com a *episteme*, ou seja, a união do conhecimento por intuição com o conhecimento científico. Nas palavras de Aristóteles, “a sabedoria (filosófica) é tanto conhecimento científico quanto entendimento no tocante as coisas da mais excelsa natureza” (EN, VI, 1141b 3-5, p. 187).

Já da parte calculativa da alma, fazem parte: a) a *tecne*, faculdade de produzir, não de agir, guiada pela reta razão, se engendra na parte calculativa, tendo em vista a mutabilidade de dita categoria, pois, a *tecne*, diz respeito às coisas que podem ser de outro modo, modificáveis (EN, VI, 1140 a22-24, p.

182) e; b) a *phronesis*, função deliberativa nas questões relativas às ações humanas, o qual será tratado com mais amplitude no decorrer deste estudo. O atingir a verdade, relativa à parte calculativa da alma na função de deliberar, é o relativo à ação, é o atingimento da verdade correspondente ao correto desejo, ao bem agir, a *eupraxia*.

Vale salientar, que na doutrina existem debates acerca de qual dos dois tipos de “fim” é a *eudaimonia*, se pela contemplação ou pela *eupraxia*, ou até mesmo se os dois são possíveis independentemente. Como fora discorrido anteriormente, Aristóteles deixa de certo modo claro, que o fim último é a vida contemplativa, porém, os mencionados requisitos para a felicidade e a *eupraxia* parecem também fazer parte desta ideia de vida contemplativa, tendo em vista que a *phronesis* faz parte das faculdades racionais do homem, função própria do mesmo. Contudo, não é este debate que aqui se propõe³.

Quanto à parte não racional da alma, Aristóteles sustenta que da mesma surgem duas divisões: uma parte se mostra vegetativa e outra parte se mostra apetitiva. A parte vegetativa, capacidade da alma em todas as crias, embriões e homens adultos, comum a todos os seres vivos, exemplificada por Aristóteles como à causa do alimentar e do crescer, de nada toma parte na virtude humana, devendo, portanto, ser abandonada da pesquisa (EN 1102 a29 – 1102 b 13, p. 178).

Já a parcela apetitiva da parte não racional da alma, importante valor se presta à busca da virtude humana e, em certa medida, participa da parte

³ Ursula Wolf aborda esta questão no livro “A Ética a Nicômaco de Aristóteles (2010, p.144), sustentado que: “A partir do que vimos até o presente, essa investigação se mostra necessária por duas razões. Em primeiro lugar, no último capítulo vimos que a *Arete* ética só ocorre plenamente quando exercida juntamente com uma deliberação; mas a deliberação, por seu turno, é o exercício de uma *Arete* dianoética, a *phronesis*. Em segundo lugar, em I 6 e 13, Aristóteles estabeleceu a distinção entre *duas* faculdades da alma, especificamente humanas, que possuem respectivamente sua própria *Arete*, constituindo-se assim em duas formas de *eudaimonia*, ou seja, a faculdade desiderativa, de que vimos tratando até o presente, e a faculdade racional, que irá tematizada agora.

racional da alma, a exemplo do homem que se controla diante dos impulsos de prazer, e no acrático, a razão e a parte racional da alma operam sobre a parte irracional que resiste aos ditames da razão. A diferença localiza-se no fato de que o acrático, embora sabendo o que deve ser feito, acaba por fazer o contrário do que reconhece como sendo o dever, pois as emoções e desejos são dominantes, ao passo que o homem que se controla é persuadido pela razão.

Portanto, é importante entender a estrutura da ação humana moral, proposta pelo filósofo, geradora das virtudes morais.

3 - Participação da parte racional na irracionalidade: Ação Humana

A razão está incluída na parte irracional apetitiva, ao ponto que esta ouve as censuras e exortações advindas da parte racional, que funciona por persuasão. Diz Aristóteles em EN, I, 1102 b30 – 1103 a5, p. 64:

Assim, percebemos que a parte irracional, bem como a alma como um todo, é dupla. Uma divisão dela, ou seja, a vegetativa, não participa, de maneira alguma, do princípio racional; a outra, que é a sede dos apetites e do desejo em geral, participa, de um certo modo, do princípio racional, sendo obediente e submissa a ele, que é o sentido que emprestamos ao acatamento do “racional” quando falamos em dar atenção ao próprio pai ou aos próprios amigos, e não aquele que atribuímos ao “racional” nas matemáticas. E que esse princípio é capaz de algum modo de recorrer à parte irracional é indicado por nossa prática de advertir e pelo emprego que fazemos da censura e da exortação em geral.

, por outro lado, é mais apropriado referir-se à parte apetitiva da alma também como racional, neste caso é a parte racional que, tanto na alma na sua totalidade, é duplamente dividida, em parte detendo o princípio racional

propriamente dito em si, e a outra apenas obediente a ele como um filho ao seu pai,

Esta citada persuasão promovida pela razão, Aristóteles define que ela surge da *phronesis* (discernimento, sabedoria prática ou prudência), que, como descrito anteriormente, localiza-se na parte racional da alma, na parte calculativa, - subdivisão da razão -, ou seja, dirige-se a ação e permite contemplar as coisas passíveis de variação, trata do contingente, do mutável, daquilo que pode ser de outro modo; ao contrário da razão científica, outra subdivisão da razão, que trata do eterno, do imutável, do necessário, da busca pelas respostas das leis “eternas e imutáveis”, da ambição pelo conhecimento do dito verdadeiro (SCHIO, 2009, p. 80).

Antes de detalhar em que consiste a virtude da *phronesis*, Aristóteles demonstra que a ação moral pressupõe três elementos: a sensação, o intelecto e o desejo. A sensação jamais gera ação, e o filósofo faz analogia aos animais, descrevendo que os mesmos também possuem sensação, mas não geram ação racional (*práxis*). Desta forma, resta ao intelecto e ao desejo fundamentar a ação.

Porém, ambos, se isolados, não criam ação. O fundamento da ação é a escolha, e a causa da escolha é o desejo dirigido a algum fim. Desta forma, para gerar a escolha que irá determinar a ação é necessário à união do desejo com o intelecto, o pensamento relacionado ao desejo, ou o desejo relacionado ao pensamento (EN, VI, 1139 b5, p. 179).

Esta parte racional da alma atua, como afirmado no início, como forma de persuasão da parte irracional, da parte apetitiva, no caso, o desejo, visando o bem comum. Da união do intelecto e do desejo resultando na ação moral. Esta parte racional atuante sobre a parte irracional ou não racional é exercida, como mencionado anteriormente, através da *phronesis*.

Tal é a importância da *phronesis*, que Solange Vergnières (1999, p. 131) diz:

[...] acima da virtude ética que concerne ao “sujeito” irracional em nós, deve-se desenvolver a virtude do senhor, que conduz a ação, indicando sua norma: esta última é a prudência (*phronesis*); ela nos diz o que é preciso fazer enquanto aquela nos dá força e o desejo de fazê-lo.

Para complementar, segundo Nogueira (2001, p.13), “A sabedoria que ordena de modo infalível [...] é exatamente a *phrónesis* no sentido da sabedoria prática que exerce a função de prescrever o bem que se deve fazer e o mal que se deve evitar na conduta”.

Para Sangalli (2005, p.45), sabedoria prática não como saber teórico, este Aristóteles reservou à sabedoria teórica, própria da filosofia, meramente contemplativa, mas como saber prático, o saber agir, a prudência. Para Ursula Wolf (2010, p.160), a *phronesis* é uma *areté* de uma *hexis* intelectual própria para orientar-se na deliberação prática sobre o verdadeiro ou o correto.

Assim, em linhas gerais, tem-se que a *phronesis*, a sabedoria prática, a razão inclusa na irracionalidade, com o intuito de guiar, de persuadir o desejo com vista à ação moral, é peça fundamental em toda a teoria ética de Aristóteles, fundada na ação e na prática de virtudes morais.

Tanto isto ocorre que o filósofo faz uma grande ressalva. No início do Livro II, Aristóteles afirma que a virtude moral ou ética (derivadas da ação moral, devidamente a doutrina do justo meio, que consiste em agir conforme ordena a reta razão), de forma alguma se engendra no ser humano por natureza, e sim unicamente pelo hábito, pela experiência (EN, II, 1103 a20, p. 67). A natureza, apenas nos dá à potencialidade para sermos virtuosos, ou não.

Logo, se a virtude moral, que é apreciada através da ação moral se engendra pelo hábito - ao contrário das virtudes dianoéticas que dependem de instrução - a prudência também o será, pois não nascemos prudentes, mas com a capacidade de o sermos, que é aprendida pelo ensino, pela aprendizagem, e também pela prática habitual de atos virtuosos.

Martha C. Nussbaum (2009, p.265), ao analisar esta sistemática Aristotélica chama atenção para o fato de a sabedoria prática depender da experiência, sustentando que o filósofo acentua como pré-requisito crucial para a sabedoria prática, uma longa experiência de vida ao qual produz uma capacidade de entender e aprender aos traços significativos, o significado prático, dos particulares concretos.

A passagem que clarifica esta proposição está no Livro VI, 1142 a10-17, da *Ética a Nicômaco*, aonde Aristóteles afirma claramente que os jovens, muito embora possam ser mestres nos ramos do conhecimento, como matemática por exemplo, não possuem prudência, tendo em vista que a mesma diz respeito ao conhecimento de fatos particulares, que são conhecidos através da experiência, assim, para um jovem, impossível possuir experiência, vez que a mesma exige anos de vivência.

Desta forma, mais apto a busca da excelência está aquele – habitado, experiente - em que a razão, através da *phronesis*, persuade a parte apetitiva, e gera uma ação moral, conseqüentemente uma virtude moral, aproximando-se a condição de *eupraxia*, isto é, viver bem, e conduzir-se bem na vida, o que, especialistas a elevam ao ponto de ser candidata a *eudaimonia* concorrendo com a vida contemplativa dos filósofos.

Considerações finais

Aristóteles preocupou-se além do conhecimento contemplativo, também do conhecimento prático na fundamentação de um conceito pedagógico e político para a antiga *pólis* grega, que de muito pode ser utilizada nas sociedades atuais.

As divisões da alma humana proposta por Aristóteles visam a demonstrar como a parte racional da alma pode atuar e persuadir a parte irracional, gerando assim uma ação moral. Mostra a preponderância da razão, com o intuito máximo de agir virtuosamente, buscando o bem final, a *eudaimonia*.

A pedra fundamental da inclusão da razão na parte irracional é a *phronesis*, virtude da parte racional da alma, alocada no campo da faculdade calculativa, ou seja, sobre aquilo que é mutável, com função deliberativa na orientação das escolhas e decisões atuando por persuasão sobre o desejo irracional, que deve ser bem orientado em direção ao fim bom, justo e correto.

Aristóteles afirma, assim, que a ação moral é a união de razão com desejo, já que a razão sem o desejo não produz ação, e o desejo apenas não conduz a uma ação moral, pois há a necessidade da razão para produzir uma ação conforme a “reta razão”. A ação moral humana é a união do racional com o irracional.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. e notas de Edson Bini. 3.º Ed. São Paulo: Edipro, 2009.

_____. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*: tratado da virtude moral. Trad., notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

- GUARIGLIA, O. *La ética em Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- NOGUEIRA, J. C. “O conceito de phrónesis no protréptico de Aristóteles”. In: *Revista Phrónesis*, Campinas, v. 3, n. 02, p. 11-19, jul./dez. 2001.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PERINE, M.. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. Phronesis: Um conceito importuno. São Paulo: Loyola, 2006.
- SAMARANCH, F. *Cuatro Ensayos sobre Aristóteles*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de cultura econômica, 1991.
- SANGALLI, I. J. “A participação da sabedoria prática na efetivação da felicidade”. In: *Revista Conjectura*, Caxias do Sul, v. 9, n. 01/02, p. 43-54, jan./dez. 2004.
- SCHIO, S. M. “Aristóteles e ação humana”. In: *Revista Conjectura*, Caxias do Sul, v. 14, n. 01, p. 77-91, jan./mai. 2009.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e política em Aristóteles: Physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999.
- ZINGANO, M. “Deliberação e vontade em Aristóteles”. In: *Revista Filosofia Política – Nova Série 3*, Porto Alegre, v. 1, p. 68-98, 1997.
- WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.