

PRUDÊNCIA E VIRTUDE MORAL EM ARISTÓTELES

*Daniel Huppés**

Resumo: O presente trabalho possui a pretensão de investigar acerca da relação que há entre a prudência e a virtude moral de acordo com o pensamento de Aristóteles. Tal investigação torna-se relevante porque a prudência caracteriza-se como de fundamental importância para o âmbito da moral, dado que, de acordo com o pensamento aristotélico, “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem a prudência, nem possuir tal prudência sem virtude moral” (*Ética a Nicômaco*, 1144b30). Partindo-se da premissa de que Aristóteles adota como critério moral de toda a sua ética o agir conforme o prudente, percebe-se a extrema relevância que a prudência exerce para a ação moral. Sendo assim, o que se toma como problemática central é a questão que diz respeito à posse da prudência: identificar um indivíduo como prudente significa que ele possui todas as virtudes morais, ou, ao contrário, possui apenas algumas virtudes?

Palavras-chave: virtude moral, prudência, reciprocidade das virtudes.

O que Aristóteles propõe a partir da investigação do âmbito das virtudes em sua *Ética a Nicômaco* (EN) é conseguir traçar alguns meios para tentar transformar os homens em indivíduos melhores, fazendo com que a investigação não fique limitada somente ao conhecimento teórico. Ao invés de simplesmente encontrar uma definição do conceito de virtude moral, Aristóteles se esforça numa investigação que está diretamente ligada ao âmbito prático humano. Assim sendo, Aristóteles volta a sua atenção às ações humanas por considerar “necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade” (EN, 1103b25), dado que pequenas diferenças nas

* Discente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.
E-mail: daniel.huppés@hotmail.com

ações dos homens acabam por determinar os diferentes tipos de caráter¹. Zingano acrescenta ainda que

(...) a ética como disciplina filosófica está inevitavelmente enraizada em uma perspectiva moral: ela não somente constata o que se diz como sendo bom ou mau, ela toma parte em uma perspectiva sobre o bem e o mal. Ao fazer isso, a moral como disciplina filosófica não é uma ciência teórica como as outras (ZINGANO, 2008, p. 101-102).

De uma maneira geral pode-se afirmar que o modo de encarar cada situação particular é influenciado por diversos fatores alheios à vontade dos homens. Por isso não é possível determinar, por exemplo, as questões do que é bom, bem como as questões de conduta, para todos os homens em geral. Aristóteles conscientizou-se de que no âmbito prático humano não há como determinar *uma* única maneira de agir, como se fosse *a* única maneira correta, porque “todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato” (EN, 1104a1), isto é, o que diz respeito às ações dos homens não pode ser de maneira alguma algo determinado. Essas questões práticas dizem respeito ao que se deve ou não fazer de acordo com as circunstâncias que se encontram diante dos indivíduos² e, sendo assim, é a tarefa de fornecer regras sobre o que se deve fazer em cada situação que acarreta sérias dificuldades. Em outras palavras, é impossível estipular uma maneira determinada de agir que sirva universalmente aos homens porque essa maneira de agir é totalmente dependente das circunstâncias, o que “ocasiona a referida perda de exatidão” (ZINGANO, 2008, p. 104).

¹ “Aristóteles escreve que as ações determinam também as disposições porque, se as ações forem boas, assim o será a disposição; se más, então a disposição será má” (ZINGANO, 2008, p. 102).

² Conforme Zingano, “muito sucintamente, a forma básica da decisão prática é: ‘A é bom/mau nas circunstâncias C para todo um agente S’, e esta forma se distingue de ‘todo A é B’, assim como de ‘nas mais das vezes A é B’”. (ZINGANO, 2008, p. 99).

O ponto fulcral da questão é que, apesar da indeterminabilidade que envolve o âmbito das ações, uma coisa pode-se afirmar a respeito: em relação a qualquer coisa que envolve o homem, tanto o excesso como a falta são identificadas como algo prejudicial. Aristóteles postula que “os exercícios excessivos, bem como os escassos, corrompem o vigor e, similarmente, as bebidas e as comidas em excesso ou escassas corrompem a saúde; os bem proporcionados a produzem, aumentam e preservam” (EN, 1104a15). Tal situação não é diferente quando se passa a abordar o âmbito das virtudes, pois tanto a virtude da temperança como da coragem também podem ser destruídas tanto pelo excesso como pela falta. Isto porque,

(...) quem teme e foge de tudo e nada suporta torna-se covarde; quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta, torna-se temerário. Igualmente, quem goza de todo prazer e não se abstém de nenhum torna-se incontinente; quem foge de todos, como os homens rústicos, torna-se insensível (EN, 1104a15-20).

Como se pode perceber nessas situações, tanto o excesso como a falta acabam por destruir as virtudes de caráter. O que o homem deve procurar aperfeiçoar é o que Aristóteles chama de mediania em cada uma das suas ações. A partir disto tem-se estabelecido que o homem deve procurar o meio termo de cada ação particular³.

Como fora mencionado anteriormente, no âmbito prático dos homens há infinitas possibilidades de se agir, ou seja, dada uma situação qualquer, enquanto que alguns agem de determinada maneira, outros podem agir de modo diferente. A partir disso, uma característica importante a destacar

³ Conforme Hobuss, “a argumentação aristotélica parece bastante sedutora: a virtude visa o meio entre o excesso e a falta, e este meio não deve ser tomado de forma absoluta, como o *meio da coisa*, mas deve ser entendido enquanto um *meio* [uma mediedade] *relativo a nós*” (HOBUSS, 2007, p. 20). Sendo que “a relatividade do agente está inserida no processo se compreendemos que o relativo a nós implica relativo às nossas circunstâncias, tanto externas – aquelas em que o agente está inserido – quanto internas, ou seja, suas disposições ‘naturais’”. (idem, p. 28)

é que é justamente nesses modos diferentes de agir dos homens que se torna possível identificar os diferentes tipos de caráter que constitui a condição humana, o que significa que, a partir do agir humano, pode-se perceber algumas características que constituem o homem, visto que “deve-se tomar como indício das disposições o prazer ou dor que sobrevém às nossas obras” (EN, 1104b 1-5)⁴. Por exemplo, na abstenção dos prazeres corporais, tanto pode ocorrer casos nos quais os indivíduos não se importam com essa abstenção e até mesmo se alegam com isso, como pode haver aqueles que não se sentem felizes com essa abstenção, sendo algo que os incomoda. No primeiro caso temos o homem temperante e, no segundo, o homem intemperante. Isso é análogo ao caso da coragem, pois quem não se aflige com os perigos e sente prazer com isso será um homem corajoso, enquanto que aquele que sofre será considerado covarde. Assim sendo, “a virtude moral diz respeito a prazeres e dores – por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abtemos das ações belas” (EN, 1104b10). Conforme comentário de Zingano, neste ponto específico encontra-se:

(...) a tese nuclear da ética aristotélica, segundo a qual a virtude moral, embora não seja definida pelo prazer ou dor, está direta e umbilicalmente vinculada a ambos, não sendo possível, assim, pensar a virtude como a supressão de prazer ou dor⁵, mas como a busca de sua justa medida (ZINGANO, 2008, p. 107).

Apesar da complexidade que envolve o agir humano, deve-se destacar que o princípio que serve de base a todas as ações é o agir conforme a reta

⁴ “A moral está estreitamente conectada a prazer e desprazer, o que leva Aristóteles a recusar de entrada toda tentativa de definir a virtude como certo tipo de impassibilidade ou de ausência de prazer e dor” (ZINGANO, 2008, p. 99).

⁵ Zingano traduziu os termos originais por prazer e dor com certa hesitação, pois, “com efeito, trata-se de prazer e dor psicológicos e não físicos; uma tradução aceitável para dor seria, nesta direção, *aflição*, que acentuaria sua dimensão psicológica, com a vantagem de ligar-se diretamente ao verbo *afligir-se*. (...) *Sofrimento* seria possível igualmente, o que engloba sofrimento físico e moral, mas preferi *dor*, por ser o termo mais neutro e geral deste campo semântico. (ZINGANO, 2008, p. 107-108).

razão (*orthos logos*), isto é, os homens devem agir tendo sempre em vista o cumprimento do que é mais justo a todos que estão envolvidos na ação. Podemos perceber que

(...) a razão em questão é a razão que o prudente tem, isto é, a habilidade de encontrar mediante deliberação a solução certa para a ação presente cujo fim é bom, de lograr o justo meio no interior das circunstâncias nas quais a ação se produz (ZINGANO, 2008, p. 103).

Agir conforme o prudente é, em outras palavras, agir conforme a reta razão; é especificamente aqui que se encontra o porquê da importância da prudência para a *Ética a Nicômaco*. Em síntese, a principal característica do prudente é o bem deliberar acerca das coisas, isto é, “delibera bem, no sentido irrestrito da palavra, aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação” (EN, 1141b5-10).

Partindo-se das premissas de que a virtude moral “é uma disposição de agir de modo deliberado, consistindo numa mediedade (*mesotês*) relativa a nós, a qual é determinada racionalmente” (EN, 1107a1), e, ainda, que a razão do prudente consiste numa “habilidade de encontrar mediante deliberação a solução certa para a ação presente cujo fim é bom, de lograr o justo meio no interior das circunstâncias nas quais a ação se produz” (ZINGANO, 2008, p. 93), pode-se postular que não é possível a existência da prudência sem a virtude moral. No entanto, o contrário é possível: pode haver virtude moral sem a prudência, visto que é possível agir corretamente a partir da disposição natural presente nos homens⁶.

⁶ Porém, conforme Irwin afirma, sem a prudência as virtudes naturais e os bons hábitos não são capazes de estipular de modo seguro e confiante a resposta correta, porque, diante das circunstâncias em que a prudência faz-se necessária para encontrar a resposta correta para a maneira com que se deve agir, a virtude natural e os bons hábitos podem obter uma resposta equivocada (Cf. IRWIN, 1988, p. 71).

Aristóteles considera o prudente como sendo o virtuoso no sentido pleno; isto porque ele é capaz de “pesar as razões” em cada ação particular que compõe a complexidade do âmbito prático humano. Em síntese, é graças à reta razão que é possível ao prudente deliberar qual é o melhor modo de agir diante das eventuais circunstâncias particulares que se fazem presente. Conforme afirma Aristóteles:

(...) é cunho característico de um homem dotado de prudência o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como, por exemplo, sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral (*EN*, 1140a25).

Pode-se afirmar, assim, que o prudente possui duas características que desempenham papel fundamental para o âmbito da moral: (i) ele bem delibera sobre os meios e também (ii) possui um instrumental básico – o qual caracteriza-se essencialmente pela experiência e percepção⁷. A experiência tem, aqui, um papel determinante porque não se pode dizer de um jovem que ele é dotado de prudência. Para que tal virtude seja passível de engendrar-se nele, ele necessita ter já passado por diversas situações em que precisou deliberar no que diz respeito às diferentes possibilidades, isto é, é somente a partir da experiência que a virtude intelectual da prudência passa a aprimorar-se⁸. No que diz respeito à percepção, o prudente diferencia-se dos demais indivíduos por ter uma sensibilidade moral mais aguçada; isto é, o prudente tem mais condições de estipular qual seria a maneira correta de agir diante de uma

⁷ Irwin afirma que, para que a decisão correta seja possível de se engendrar nos homens, é essencial os indivíduos serem capazes de usufruir das informações oriundas da percepção e da experiência (Cf. IRWIN, 1988, p. 66).

⁸ “Embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de prudência. O motivo é que essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência. Ora, um jovem carece de experiência, que só o tempo pode dar” (*EN*, 1142a10).

circunstância específica porque a experiência proporcionou-lhe uma espécie de “terceiro olho” (*EN*, 1143b10). Em síntese, a prudência – sendo uma “disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem” (*EN*, 1143b20) – é vista por Aristóteles como de singular importância para o âmbito da virtude moral, visto que esta se caracteriza essencialmente na condição de bem deliberar sobre cada situação particular graças à reta razão.

Percebe-se, assim, que a prudência tem singular importância para a ação moral dos indivíduos porque diz respeito à deliberação sobre os meios para que se possa alcançar o fim último⁹; além disso, pode-se dizer que a prudência é dependente da virtude moral, pois não existe sem esta. No âmbito prático dos homens, uma determinada ação ocorre tendo em vista um fim maior, isto é, os homens deliberam, por exemplo, sobre os alimentos e a quantidade que devem ingerir tendo em vista obterem saúde. Enquanto que a saúde caracteriza-se, assim, como o fim último (*telos*) da ação, delibera-se sobre os alimentos (meios), os quais possibilitam a saúde. Delibera-se sobre os meios para que se possa alcançar os fins almejados. Dessa maneira, a virtude moral é essencial porque estipula os fins moralmente corretos, e, analogamente, a prudência é de fundamental importância porque proporciona uma correta escolha dos melhores meios.

No capítulo 12 do livro VI, Aristóteles esboça uma importante distinção envolvendo o indivíduo habilidoso e o prudente. Dado que o prudente tem a capacidade de bem deliberar sobre os meios, pode-se dizer, assim, de forma um tanto quanto insatisfatória, que a prudência constitui-se como uma habilidade específica. Porém, o que se obtém a partir deste capítulo da *EN* é que o prudente não é idêntico ao habilidoso. Um indivíduo

⁹ Aristóteles define o fim último dos homens o alcançar a felicidade plena, dado que os homens dizem que o mais alto de todos os bens que se pode alcançar pela ação é “a felicidade, e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (*EN*, 1095a15-20).

habilidoso é aquele que consegue estipular os meios necessários para se alcançar um determinado fim; entretanto, estes fins podem caracterizar-se como bons ou como maus. O habilidoso não possui aquela “visão moral” sobre o fim estipulado, ou seja, ele apenas é capaz de encontrar os meios para o fim independentemente se este for considerado moralmente bom ou não. Se tal fim alcançado pelo habilidoso for bom, então sua ação – e consequentemente a sua habilidade – será louvada; caso contrário, se o fim for mau, tal ação será censurada e “a habilidade será simples astúcia” (EN, 1144a25). Diferentemente do habilidoso, o prudente sempre tem em mira o fim que é bom, o que é proveniente da relação intrínseca que há entre a prudência e a virtude moral, pois é esta que assegura a correção moral dos fins. A partir disso, pode-se dizer que “não é possível possuir prudência quem não seja bom” (EN, 1144a35), tendo em vista que já possui a virtude moral, a qual determina um fim como moralmente bom ou não.

Da mesma maneira que há uma semelhança – e não uma identidade – entre o prudente e o habilidoso, pode-se dizer que há entre a virtude natural e a virtude própria¹⁰. A virtude natural caracteriza-se como aquela predisposição que se encontra no agente que o faz agir bem. Em suma, a virtude natural caracterizar-se-ia como aquela disposição natural que determinados indivíduos possuem para agir bem, o que significa que esta virtude não é passível de ser adquirida por alguém, dado que constitui-se numa espécie de “dom natural”¹¹. Já no que diz respeito à virtude própria anunciada por Aristóteles, esta se constitui como tal apenas se for acompanhada da virtude intelectual da prudência. Sendo assim, se analisadas as ações do indivíduo dotado de virtude natural e do dotado de virtude própria, o que se verificaria é que ambas

¹⁰ A qual Aristóteles apresenta no capítulo 13 do livro VI.

¹¹ Irwin postula que um indivíduo dotado apenas de virtude natural acabará engendrando, em determinadas circunstâncias, por exemplo, uma ação corajosa; porém, o fato é que tal indivíduo não possuirá o entendimento de quais estados são evidentemente prejudiciais (IRWIN, 1988, p. 68).

possuem o mesmo resultado, a saber, a ação virtuosa. Porém, o que os diferencia é o modo com que engendraram determinada ação, tendo em vista que o virtuoso natural, ao agir, não escolhe de maneira deliberada aqueles atos que realiza, podendo-se dizer que a sua ação é decorrente de uma espécie de “instinto”. No caso do indivíduo que possui a virtude própria (virtude moral acrescida de prudência), a prudência permite que ele perceba a relevância moral das circunstâncias, ou seja, a sua ação é fruto de uma escolha deliberada. Ao contrário do virtuoso natural, o virtuoso propriamente dito é capaz, se necessário, de justificar os motivos que o levaram a agir da maneira que agiu. Em síntese, o virtuoso natural não consegue anunciar os motivos do seu agir, enquanto que aquele que possui a virtude própria não encontra problemas, pois este possui a virtude moral (que garante a correção dos fins) e a prudência (que lhe assegura a correção dos meios que permitem alcançar determinado fim)¹².

O problema que surge no final do capítulo 13, livro VI, sintetiza-se na relação que se encontraria entre a prudência e a virtude moral, especificamente na passagem em que Aristóteles afirma que, “com a presença de uma só qualidade, a prudência, serão dadas [ao indivíduo] todas as virtudes” (EN, 1145a1). Ao afirmar isso Aristóteles estaria negando a possibilidade das virtudes existirem de maneira separada umas das outras (conforme 1144b30-35)¹³.

Esta questão da reciprocidade das virtudes – a ideia de que se um indivíduo possui uma das virtudes de caráter, então ele possui todas as demais virtudes – incita num importante debate, dado que esta ideia entra em conflito

¹² “Do que se disse fica bem claro que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem prudência, nem possuir tal prudência sem virtude moral” (EN, 1144b30).

¹³ Conforme Zingano aborda a questão da posse das virtudes, ele denomina de “doutrina forte” da conexão das virtudes (morais) entre si a doutrina segundo a qual quem tem uma (virtude moral) tem todas as demais” (ZINGANO, 2007, p. 395-396). Zingano defende 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 tem uma virtude tem todas” (idem).

com algumas passagens acerca de determinadas virtudes de caráter. Para o presente trabalho optou-se em limitar a análise ao debate travado entre Irwin e Kraut.

No artigo intitulado “Disunity in the Aristotelian Virtues” Irwin desenvolve uma argumentação defendendo que assim como há determinadas passagens aristotélicas que repassam a ideia da reciprocidade das virtudes – como a citada anteriormente –, há outras passagens nas quais tal reciprocidade não faz sentido, ou seja, a posse de uma virtude não acarretaria necessariamente na posse de todas as demais virtudes de caráter. Para estas, ele cita como exemplo os quatro primeiros capítulos do livro IV da *EN*, sendo que o primeiro e o segundo capítulo têm como objeto de análise a riqueza e o terceiro e quarto capítulo discorrem sobre a honra. De acordo com a interpretação de Irwin destes capítulos, o que se obtém é que as virtudes podem ser distinguidas em pequena e grande escala porque os dois primeiros capítulos desenvolvem a argumentação sobre uma distinção das virtudes que dizem respeito à riqueza e muita riqueza, respectivamente; assim como a partir do terceiro e quarto capítulos poder-se-ia identificar virtudes distintas que envolvem a honra e muita honra.

A argumentação de Irwin se baseia especificamente em dois exemplos das virtudes de caráter aristotélicas que dizem respeito à riqueza: a magnificência e a generosidade¹⁴. De acordo com ele, “Aristóteles observa que a magnificência é suficiente para a generosidade, mas o reverso não é verdadeiro (1122a 28-29) porque à pessoa meramente generosa podem faltar

¹⁴ A generosidade é tema de discussão na *Ética a Nicômaco* nos capítulos 1-3 do livro IV, onde pode-se identificar que o homem generoso “é louvado não pelos seus feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no temperante, nem por decidir com justiça no tribunal, mas no tocante ao dar e receber riquezas – especialmente ao dar” (1119b20-25).

A magnificência aparece logo nos capítulos seguintes – capítulos 4-6 do livro IV – e também diz respeito à riqueza. De maneira geral, a magnificência “não se estende, porém, como a generosidade, a todas as ações que têm que ver com a riqueza, mas apenas às que envolvem gastos; e nestas, ultrapassa a generosidade em escala. Porque, como o próprio nome sugere, é um gasto apropriado que envolve grandes quantias” (1122a20-25).

muitos recursos que são uma pré-condição para a magnificência” (IRWIN, 1988, p. 61). Assim sendo, para que um indivíduo generoso possa ser reconhecido como magnânimo faz-se necessário recursos externos para que ele possa efetivar alguns feitos para o bem de todos.

Magnificência e generosidade poderiam ser distinguidas a partir de um ponto de vista relacional, isto é, seriam em essência o mesmo estado de caráter, contudo, a magnificência seria diferente da generosidade simplesmente por aplicar-se a grandes quantias. Mas Irwin rebate esta objeção postulando que há conhecimentos específicos – tais como habilidades, treinamentos e informações – em cada uma destas virtudes que as faz serem diferentes, pois

(...) a magnificência exige outros tipos de capacidades que não são adquiridas tão facilmente. A pessoa simplesmente generosa que não teve oportunidade para empreender projetos em larga escala para o bem público pode muito bem ter pouca ideia do que o bem público exige. Se ela conduzir sua tarefa com uma visão meramente generosa, ela pode ser facilmente enganada por maus conselhos; ela pode não saber como cooperar com outras pessoas em projetos para o bem público e pode não perceber a necessidade da cooperação; ela pode estar propensa à impaciência ou desânimo quando tentar exercitar sua generosidade nesta grande e complicada escala. (...) Ela necessitará treinar a si mesma para adquirir o conhecimento adequado, usá-lo corretamente e reagir de maneira correta às situações. Aristóteles poderia plausivelmente argumentar que esta formação conta como o tipo de habitação que é necessária para uma virtude, e, portanto, que a pessoa simplesmente generosa adquire uma nova virtude quando ela torna-se capaz de ações magnificentes (IRWIN, 1988, p. 63-64)¹⁵.

Mas Irwin finaliza seu artigo não com a pretensão de encontrar uma resposta final. Ao invés disto, ele considera-se satisfeito se ele conseguiu

¹⁵ Sendo assim, conforme a interpretação de Irwin, pode-se afirmar que não basta um indivíduo que era pobre ganhar na loteria, pois ele se tornará de fato rico e terá à disposição bens exteriores, contudo tal indivíduo não poderá ser identificado como magnificante porque ele não sabe qual a maneira mais adequada para aplicar seu dinheiro para o bem público. É precisamente este conhecimento específico que faz com que a generosidade seja diferente da magnificência.

demonstrar que tanto a concepção aristotélica das virtudes em pequena e grande escala como a reciprocidade das virtudes são defensáveis em si mesmas, sobre as quais é preciso uma análise mais precisa.

Em resposta às considerações de Irwin, Kraut elabora um artigo contendo algumas ressalvas acerca do conflito aparente que surge da reciprocidade das virtudes na *Ética a Nicômaco*. Para Kraut, a questão toda está na maneira com que se compreende a frase aristotélica que é origem de distintas interpretações, a saber, “com a presença de uma só qualidade, a prudência, serão dadas [ao indivíduo] todas as virtudes” (EN, 1145a1) – mais especificamente, o que se entende por este *todas as virtudes*. De acordo com a sua interpretação desta passagem, há duas maneiras de se compreender este *todas*: ou se elabora uma lista completa de todas as virtudes de caráter que aparecem dos livros II ao V da *Ética a Nicômaco* ou se divide as virtudes em “áreas”, fazendo com que as virtudes estejam relacionadas com certos “domínios de ação”.

De acordo com a primeira concepção, para que um indivíduo seja considerado plenamente virtuoso seria necessário que ele possuísse todas as virtudes que aparecem no decorrer dos livros II a V. Com isso, ter-se-ia algo do tipo: um indivíduo é temperante se, e somente se, for corajoso; um indivíduo é corajoso se, e somente se, for generoso; um indivíduo é generoso se, e somente se, for magnífico, e assim por diante (Cf. KRAUT, 1988, p. 80). A simples falta de uma única virtude moral já implicaria na impossibilidade de creditar a virtuosidade a determinado indivíduo.

Já no que diz respeito à interpretação das virtudes em “domínios de ação” faz com que não seja necessário a presença de toda as virtudes morais, pois o resultado obtido é que um indivíduo possui uma virtude que governa uma área se, e somente se, ele possuir as virtudes que governam outras áreas. Dessa maneira, seria anunciado que um indivíduo possui uma virtude

relacionada com o prazer se, e somente se, ele possuir uma virtude relacionada com o medo e a confiança; um indivíduo possui a última virtude se, e somente se, ele tiver uma virtude que diz respeito à riqueza; e assim por diante (Cf. KRAUT, 1988, p. 80).

Dentre estas duas maneiras de interpretar a teoria aristotélica das virtudes morais, Kraut acredita que seria mais sensato adotar a segunda, pois, do contrário, ter-se-ia como resultado uma contradição no que diz respeito à reciprocidade das virtudes. Pois, se a presença da prudência acarreta na posse de todas as demais virtudes de caráter, isto inclui até mesmo aquelas virtudes que dependem de bens exteriores; por consequência, aqueles indivíduos que carecem destes bens exteriores não poderão ser considerados virtuosos em sentido pleno. Ao invés desta interpretação, Kraut aconselha adotar a interpretação das virtudes em áreas tendo em vista que Aristóteles não faz alusão alguma em sua *EN* sugerindo que ele esteja se contradizendo e, por isso, não devemos interpretar sua teoria de maneira a comprometê-lo com contradições.

De acordo com a interpretação de Irwin, generosidade e magnificência são âmbitos distintos e cada uma possui suas respectivas virtudes. Mas Kraut questiona se o próprio Aristóteles consideraria a generosidade e a magnificência como virtudes distintas, respondendo que isto depende da maneira com que Aristóteles individualiza as virtudes. Contudo, a questão é que não há evidências claras para elucidar como Aristóteles procede nessa individualização das virtudes morais.

Para ilustrar o problema, Kraut elabora um exemplo no qual ele traz à tona dois arqueiros: enquanto que um deles é capaz de acertar alvos muito pequenos de muito longe, o outro arqueiro possui precisão apenas com alvos maiores a distâncias menores. Não há grande dificuldade em identificar que há uma diferença entre estes dois arqueiros: um é menos habilidoso que o outro e,

sendo assim, um treinamento adicional faz-se necessário antes que o arqueiro menos habilidoso possa se igualar à força e precisão de seu competidor. Contudo, a partir desta identificação deveríamos dizer que eles possuem diferentes habilidades ou que eles possuem diferentes “quantidades” ou “somadas” da mesma habilidade? Transferindo para o caso da magnificência e da generosidade, poder-se-ia afirmar que eles possuem duas virtudes distintas – estados psicológicos distintos – ou, ao contrário, eles possuem uma única e a mesma virtude, sendo que um possui mais e o outro menos?

De acordo com Kraut, não há como resolver esta questão, podendo-se afirmar que a diferença entre ambos é meramente verbal, pois

(...) podemos dizer que a pessoa generosa e a magnificente possuem a mesma virtude – elas sabem como atingir o meio termo quando se trata de dinheiro – ou que elas possuem diferentes virtudes, pois uma sabe como gastar grandes somas e a outra não. Uma vez que o método de individuação é aceitável, e desde que não temos nenhuma evidência de que Aristóteles pensa de outra maneira, certamente devemos escolher o método que preserva coerência com a reciprocidade das virtudes (KRAUT, 1988, p. 81).

Conforme a interpretação de Kraut, a reciprocidade das virtudes deve ser compreendida de modo a significar que se um indivíduo possui uma virtude de caráter que diz respeito a uma área, como, por exemplo, aos prazeres, então ele possui as virtudes que dizem respeito a outras áreas, tais como a honra ou a riqueza. A partir deste modo de interpretar a doutrina aristotélica das virtudes dificilmente haveria contradição no que diz respeito à posse das virtudes e, além disso, aquela afirmação inicial de Aristóteles que incitou todo este debate sobre a prudência e as demais virtudes não acarretaria maiores problemas. A dificuldade desta passagem surge na tentativa de elaborar uma lista exaustiva e minuciosa de todas as virtudes morais e na afirmação que um indivíduo somente é prudente se ele possuir esta lista

completa das virtudes. Assim sendo, surge o problema específico que envolve a magnificência: para que se tenha esta virtude moral, os bens exteriores são imprescindíveis para que se possa promover o bem público. Contudo, tais bens exteriores são alheios à vontade dos homens, pois pode ocorrer que determinado indivíduo almeje fazer um bem público, mas lhe falte justamente o que é essencial para isto, a saber, a disponibilidade de bens exteriores¹⁶.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril, 1973.

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

IRWIN, T. H. “Disunity in the Aristotelian virtues”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplementary Volume*.

_____. “Disunity in the Aristotelian virtues: a reply to Richard Kraut”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplementary Volume*.

KRAUT, R. “Comments on ‘Disunity in the Aristotelian virtues’”, by T. H. Irwin. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplementary Volume*.

ZINGANO, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

¹⁶ O presente trabalho é fruto de um primeiro contato com as diferentes interpretações da teoria moral de Aristóteles. Assim sendo, o intuito básico deste não se constituía em anunciar uma resolução final para o problema da conexão das virtudes, mas sim de destacar que há pontos de divergências dentre os estudiosos da Ética aristotélica.