

# O SIGNIFICADO DE ἔφ' ἡμῶν EM ARISTÓTELES

Bruno Botelho Braga\*

Resumo: Este trabalho visa esclarecer o significado da expressão ἔφ' ἡμῶν na ética de Aristóteles. Isto será feito em dois momentos distintos: primeiramente, analisar o ἔφ' ἡμῶν em sentido distributivo e geral, i.e., as ações que os agentes, em geral, podem realizar enquanto princípios causativos determinantes da contingência que lhes diz respeito e, que não estão determinadas por nenhum fator externo; no segundo momento, trabalhar o ἔφ' ἡμῶν particularmente, relacionando-o a psicologia moral e ao ato voluntário, para ver até que ponto pode ser defendida uma liberdade de agir de outro modo quando o agente está sob disposições formadas. Mostrarei, que a tese da transitividade da responsabilidade de Alexandre ainda pode ser o melhor modo de resolver o problema da responsabilidade moral.

Palavras-chave: ἔφ' ἡμῶν, ação, caráter, disposição, responsabilidade.

## Introdução

Em *Ethica Nicomachea*<sup>1</sup> III 4, no interior da discussão concernente a escolha deliberada (*προαίρεσις*), surge pela primeira vez, literalmente, a expressão ἔφ' ἡμῶν<sup>2</sup> (o que depende de nós). Neste sentido, Aristóteles afirma que a escolha deliberada se refere ao que conduz ao fim (*πρὸς τὸ τέλος*) e que

---

\* Graduando do 4º semestre do curso de Filosofia da Universidade federal de Pelotas (UFPEL). E-mail: brunobotelhobraga@yahoo.com.br.

<sup>1</sup> Doravante *EN*: Todas as citações diretas no corpo do texto, no que tange a *EN* serão feitas a partir de "Zingano, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Ed, 2008." Com relação a *Ethica Eudemia*, bem como das demais obras aristotélicas, a tradução será feita a partir de "Barnes, J. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Princeton: Princeton University Press, 1995." As passagens em língua inglesa foram traduzidas para o português sob responsabilidade nossa. O texto grego correspondente as citações diretas será citado em nota de rodapé.

<sup>2</sup> No grego ordinário, a preposição *ἐπί*, somada a um pronome pessoal na 1ª, 2ª ou 3ª pessoa, singular ou plural, no caso dativo ou na forma da 3ª pessoa, mais a forma correspondente de *εἶναι* ou equivalente (*κεῖσθαι*), resulta em expressões do tipo *ἐπ' ἐμοί ἐστι* ou *ἐφ' ἡμῶν ἐστι* (o que está em meu/nosso poder; o que está em meu/nosso alcance).

está em nosso poder<sup>3</sup> fazer ou não fazer, implicando, a princípio, a hipótese de uma abertura aos contrários na qual o agente sempre teria duas possibilidades: fazer (escolher) X ou seu contrário não-X numa determinada circunstância.<sup>4</sup> Sob a forma de ἔφ' ἑαυτώ, aquilo que depende de nós surge também no contexto do voluntário (ἑκούσιον) em EN III 1, onde Aristóteles afirma que, se o princípio da ação (ἀρχή) está no agente, então está em seu poder o fazer e o não fazer.

Dentro deste contexto, portanto, tenho dois objetivos centrais: em um primeiro momento, delimitarei o escopo semântico do ἔφ' ἑμῶν em seu sentido distributivo<sup>5</sup>, mostrando, a partir da análise feita em EN III 5, na qual é mostrado, o campo de ações que estão em nosso poder, a partir daquilo na qual não deliberamos sobre, uma aproximação com o ἔφ' ἑμῶν como este surge no contexto da ação voluntária. Em um segundo momento, me interessa tratar de um modo mais particular do ἔφ' ἑμῶν, posicionando-o no interior do contexto sobre a escolha deliberada, para determinar até que ponto a fixidez das disposições (ἕξεις) impedem que o virtuoso possua motivação suficiente para agir de outro modo nas mesmas circunstâncias<sup>6</sup>, afastando a suposta abertura aos contrários e atrelando um problema à responsabilidade moral<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> EN 1111b 29-30; 30-33; 1112a 30-31; 1113a 9-12.

<sup>4</sup> Cf. EN 1113b 7-11

<sup>5</sup> Por sentido distributivo, entendo aquelas ações que, de modo geral, estão em poder do agente fazer ou não fazer enquanto uma capacidade potencial, não necessariamente atualizada. Como, por exemplo, se o agente batesse em outro involuntariamente, mas, de modo distributivo, continua estando em seu poder o bater ou o não bater, apenas esta capacidade não foi neste momento atualizada.

<sup>6</sup> Cf. EN 1114a 7-21

<sup>7</sup> Para os gregos, responsabilidade se traduzia nas condições de possibilidade de aplicação de elogio ou censura aos agentes. É considerado responsável e livre, sempre quando, nas mesmas circunstâncias, internas ou externas, houver a possibilidade de agir de um modo diferente do que agiu. Com efeito, em primeiro lugar, é discutível quando já se poderia falar em uma clara tomada de consciência acerca dos problemas relativos em assumir uma tese determinista, bem como suas implicações para a filosofia moral no que tange a aplicação de elogio e censura, recompensas e punições, ou seja, a imputação moral de ações aos ditos agentes (cf. EN 1113b 21-33; EE 1223a 9; cf. a influente passagem em Platão, Rep. 617d-e). Boeri (1997), afirma que nem Platão nem Aristóteles discutiram expressamente acerca de uma "tese determinista", i.e., o problema entre causalidade universal e contingência, que acarreta em

Esboçarei, ainda, que a tese da transitividade da responsabilidade de Alexandre de Afrodisias, como apresentada em seu *De Fato*, ainda parece ser a mais atraente no que tange a defender o ἔφ' ἡμῶν em sua bidirecionalidade irrestrita, possibilitando a aplicação de elogio e censura ao agente, mesmo que apenas em um primeiro momento, anterior a formação de suas disposições.

## I

Em *EN* III 5, após ter definido as condições necessárias para o ato voluntário<sup>8</sup>, bem como o tipo de ato voluntário que é próprio do virtuoso

---

implicações inevitáveis para a ética. Contudo, crê que Aristóteles teria percebido as conseqüências que uma tese cosmológica determinista poderia acarretar, pois, não havendo contingência, não há espaço livre para o indivíduo ser princípio de ação, já que tudo estaria previamente determinado por causas motoras externas. Na mesma linha de Boeri, Sorabji (1980) e Frede (1982) acreditam que Aristóteles percebeu a incompatibilidade entre causalidade universal e contingência e teria sido consciente sobre o "dilema determinista". Em segundo lugar, pelo menos até Epicteto (séc. I-II d.C.), pelo que se sabe não se utilizou o termo liberdade (*ἐλευθέρια*) no contexto da discussão, eram centrais *ἐφ' ἡμῶν* e *δι' ἐμῶν* (através de nós), para caracterizar aquelas ações que estão em poder do homem e que ocorrem através dele, sendo esta identificação essencial para encontrar um âmbito de ações indeterminadas por outros fatores causais, na qual o indivíduo pudesse ser princípio e responsável.

<sup>8</sup> Em *EN* III 1, Aristóteles procura as condições de aplicação de elogio e censura nas ações humanas, pois obviamente será útil aos estudiosos da virtude bem como aos legisladores na aplicação de punições e honrarias (*EN* 1109b 30-35). É no ato voluntário que estas categorias de imputação são aplicadas, portanto, é necessário esclarecer e delimitar quando ocorrem ações deste tipo. O estagirita parte negativamente, oferecendo duas condições em disjunção para o ato involuntário (*ἀκούσιον*): por força (*βία*) e por ignorância (*ἄγνοια*) (*EN* 1109b 35-1110a 1). Por ato forçado Aristóteles determina que ocorre quando o princípio é exterior ao agente, princípio para qual o agente ou o paciente em nada contribui (*EN* 1110a 1-3). Por ato por ignorância, o único tipo de ignorância que desculpa é a ignorância das circunstâncias particulares donde a ação se desenrola, ou seja, aquela ignorância de que o próprio agente não é causa (*EN* 1110b 33-1111a 2). Agir bêbado por exemplo, é agir em estado de ignorância, não por ignorância (*EN* 1110b 24-27). No primeiro caso, no momento da ação, se age involuntariamente, mas o princípio de iniciar o processo de ingerir álcool estava no próprio agente, estava em seu poder o beber ou não beber, portanto, foi a causa de seu próprio estado e, portanto, responsável por transitividade. No segundo caso, a ignorância torna a ação involuntária, pois seria o caso de alguém, por exemplo, colocar veneno em um frasco que continha uma poção, e um determinado agente oferecer esse veneno pensando ser uma poção a um homem necessitado, matando-o involuntariamente, podendo apenas ser perdoado ou digno de piedade. Ainda é possível identificar uma subdivisão de involuntário por ignorância. O ato não-voluntário (*οὐχ ἐκούσιον*) se diferencia do involuntário por ignorância apenas porque neste o agente não se arrepende, no primeiro há arrependimento. Não é uma terceira via na tipologia dos atos, pois voluntário e involuntário são logicamente contrários, ou seja, no ato voluntário há a conjunção de duas condições (i<sup>ii</sup>): princípio está no agente que conhece as circunstâncias particulares da ação (*EN* 1111a 22-24) - condição abrangente que abarca ações por

(escolha deliberada<sup>9</sup>), Aristóteles passa a analisar, tendo estas definições como pressupostas, o campo de ações que é próprio do homem, na qual o agente poderá exercer sua bidirecionalidade característica enquanto potência racional<sup>10</sup>, bem como a possibilidade de imputação das ações que poderá considerar como ‘suas ações’. Primeiramente, procede negativamente, delimitando aqueles acontecimentos na qual não deliberamos sobre. A partir deste processo de investigação, restringe o campo de ações livres de determinações externas, e busca uma esfera contingente na qual o homem possa ser princípio de ação, como defendido na definição de ato voluntário.

De acordo com Aristóteles, não deliberamos sobre objetos eternos, aqueles que ocorrem sempre do mesmo modo e que não há absolutamente nada que possamos fazer para modificar, como, por exemplo, se o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis, não deliberamos sobre este tipo de coisas, pois já estão determinadas por outros fatores causativos externos a nós. Também não há sentido algum em deliberar sobre aqueles objetos que, apesar de estarem em movimento, i.e., em geração e corrupção, translação, aumento ou diminuição e etc, ocorrem sempre do mesmo modo, seja por necessidade,

---

apetite (*ἐπιθυμία*) e por impulso (*θυμός*), tornando crianças e animais agentes, ou seja, afastamento do voluntário com relação a psicologia da ação (diferente da *Ethica Eudemia*, que vê o voluntário como ato *κατὰ διάνοιαν* [de acordo com o pensamento]) -; no involuntário, há perfeitamente a negação desta conjunção, resultando em duas condições em disjunção (~i v ~ii), não há espaço para uma terceira via. Segundo Zingano “a distinção de involuntário e não-voluntário se faz supondo a distinção lógica entre voluntário e involuntário; ela é um apêndice a esta distinção e serve para dar lugar a certa caracterização moral do agente nos casos de atos involuntários, sem questionar o caráter básico da primeira distinção para os atos humanos.” (Zingano, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Ed, 2008. PP. 140). Para maiores esclarecimentos sobre o voluntário, ver: Natali, C. *Porque Aristóteles escreveu o livro III da EN?* IN: *Analytica*: vol 8 ed 2, 2004. Cf. Meyer, S. *O voluntário segundo Aristóteles*. IN: Kraut, R [et al.]. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck [et al.]. Porto Alegre: Artmed, 2009. PP. 132-150.

<sup>9</sup> Enquanto todo ato por escolha deliberada é voluntário, nem todo ato voluntário é por escolha deliberada. A escolha deliberada é o ato correspondente específico do virtuoso. A virtude é uma disposição de escolher por deliberação, portanto, a responsabilidade moral, esta atrelada ao voluntário, sendo a *προαίρεσις* uma especificidade da virtude, da mediedade nas ações pelo motivo correto e com conhecimento, através do qual se discrimina melhor o caráter do agente. (cf. *EN* 1111b 6-10; *EE* 1226b 29-36)

<sup>10</sup> Cf. *Met.* IX 5.

seja por natureza, como as órbitas ou o nascer dos astros. Para Aristóteles, este movimento ocorre independentemente de nossa vontade, ou seja, é algo que já está previamente determinado por causas externas e anteriores a nós. Mesmo aqueles objetos que ocorrem ora de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas ou, aqueles que ocorrem por acaso, como quando se encontra um tesouro, não deliberamos sobre, pois, apesar de serem contingentes, a possibilidade de serem ou não serem, ocorrerem ou não ocorrerem, não depende de nós, o princípio causal que move sua contingência não é a ação humana. Apesar de possíveis, sua atualidade está muito além da ação realizável pelo agente humano.

Além disso, não deliberamos sobre todos os assuntos humanos. Obviamente, em um sentido distributivo, está em poder dos homens a possibilidade de deliberar sobre assuntos de sua própria espécie, contudo, particularmente, somente deliberamos sobre aquilo que pode ocorrer através de nós mesmos (*δι' αὐτῶν πρακτά*, EN 1112a 34)<sup>11</sup>, aquilo que nos diz respeito e que pode ser realizado segundo o nosso próprio poder, pois são estas [ações] as que restam (EN 1112a 31)<sup>12</sup>.

Segundo Frede:

---

<sup>11</sup> Para Aristóteles, por exemplo, não está em poder dos bárbaros o como os Cítas melhor governariam seu reino, pois isso não diz respeito a eles. O que Aristóteles não diz, é que em um estado de guerra, por exemplo, supondo que os bárbaros se sentissem ameaçados com o governo dos Cítas, seria sensato, sob estas circunstâncias, que os bárbaros se defendessem. E neste sentido, lhes diz respeito como os Cítas governam, e, por conseguinte está em poder dos bárbaros fazer algo para evitar algo que lhes prejudique, pois nesse caso lhes diz respeito. Os bárbaros desejam evitar um grande mal para si próprios, portanto parece plausível deliberarem sobre os meios disponíveis e que estejam em seu poder para atingirem um fim que, apesar de levar em conta indiretamente o governo dos Cítas, lhes diz respeito de forma direta. Sempre que algo impeça um grupo ou alguém de alcançar seus fins, suspendem o processo e passam a procurar um meio mais eficaz de alcançá-los. Por exemplo, em Heródoto VIII lê-se: "Fócios, a hora de vocês chegou para reconhecerem que não são páreos para nós. Mesmo no passado, sempre tivemos mais peso com os Helenos do que vocês, enquanto favorecemos o lado destes. Agora nossa influência com o rei é tão grande que *está em nosso poder* determinar se serão ou não destituídos de suas terras e escravizados. Mas embora podemos estar cansados de todos os desatinos cometidos contra nós, escolhemos esquecê-los. Deem-nos cinquenta talentos de prata, e prometemos que, em troca, iremos embora de suas terras."

<sup>12</sup> Cf. EN 1112b 27-28

(...) se alguém faz algo na qual a origem está em si próprio, então está em seu poder fazer ou não fazer, isto me parece claro, especialmente à luz da discussão em III, 5 que não significa nada além do que se segue: se o seu vizinho é dono de um lote de terra, não está em seu poder vendê-lo. Mas está em poder do seu vizinho tanto vender como não vendê-lo.<sup>13</sup>

O interesse de Aristóteles é não mais do que particularizar as ações que estão em nosso poder, limitando os interesses de cada grupo e de cada pessoa em particular, de um modo que, se estiver em nosso poder de modo geral, no momento em que se enquadram no campo de ações humanas que podem ser realizadas e, por conseguinte, não formos compelidos nem agirmos por ignorância, o princípio de uma determinada ação passa a estar em nosso poder e, portanto, o fazer X ou não-X.

Isto nos torna responsáveis pelos nossos atos. Quando agimos no momento em que devemos agir ou não agimos no momento em que não devemos agir, somos elogiados; quando agimos quando não devemos agir ou não agimos quando devemos agir, somos censurados.

Isto parece estar em conformidade com *EE* 1226a 20-33:

Das coisas possíveis, então, há algumas na qual podemos deliberar sobre, enquanto sobre outras não podemos. Pois algumas coisas são possíveis, mas a sua produção não está em nosso poder, algumas estão em conformidade com a natureza, outras com outras causas; e sobre estas ninguém poderia tentar deliberar, exceto em ignorância. Mas sobre as outras, não somente a existência e a não existência são possíveis, mas são deliberadas pelo homem; estas são as coisas em que o fazer ou não fazer residem em nosso poder. Entretanto, não deliberamos sobre os negócios dos indianos nem como se o círculo pode ser quadrado; pois os primeiros não estão em nosso poder, e os segundos estão totalmente além de todo o poder da ação; mas nem mesmo deliberamos sobre

---

<sup>13</sup> Frede, M. *The ἐφ' ἑμῶν in Ancient Philosophy*. PP. 115

todas as coisas que podem ser feitas e que estão em nosso poder (na qual está claro que escolha não é apenas opinião), embora as coisas relativas a escolha e ação pertençam a classe de coisas que estão em nosso próprio poder.<sup>14</sup>

Portanto, para Aristóteles:

Parecem, assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso; além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem. Cada um de nós delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio. (...) 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.<sup>15</sup>

Dentre as causas mencionadas, algumas são por necessidade, outras, contingentes ou meramente possíveis de ocorrer ou não ocorrer, mas que não têm seu princípio no homem, antes em algo externo e que está além de nosso poder de ação. Este campo específico de coisas possíveis, que ainda não estão determinadas por nenhum outro fator, seja por natureza, seja por acaso, são as ações que ocorrem nas mais das vezes<sup>16</sup> (*ὡς ἐπὶ τὸ πολλόν*), ações na qual

---

<sup>14</sup>“ἔστι δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα ὥστε ἐνδέχεται. τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μὲν ἔστι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ’ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν αὐτῶν ἢ γένεσις ἔστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ δι’ ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειε βουλευέσθαι μὴ ἀγνοῶν’ περὶ ὧν δ’ ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ μὴ, ἀλλὰ καὶ τὸ βουλευέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα δ’ ἔστιν ὅσα ἐφ’ ἡμῖν ἔστι πρᾶξις ἢ μὴ πρᾶξις. διὸ οὐ βουλευόμεθα περὶ τῶν ἐν Ἰνδοῖς, οὐδὲ πῶς ἂ ὁ κύκλος τετραγωνισθῆν’ (τὰ μὲν γὰρ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν’ τὸ δ’ ὄλως οὐ πρακτόν). ἀλλ’ οὐδὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν πρακτῶν περὶ πάντων (ἢ καὶ δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα ἀπλῶς ἢ προαίρεσις ἔστιν), τὰ δὲ προαιρετὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἐφ’ ἡμῖν ὄντων ἔστιν.”

<sup>15</sup> EN 1112a 31-33; 1112b 8-9: “αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι’ ἀνθρώπου. τῶν δ’ ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι’ αὐτῶν πρακτῶν. (...) τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ὡπὶ τὸ πολὺ, ἀδῆλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.”

<sup>16</sup> Há a pressuposição implícita aqui de que há realmente essa esfera do ‘possível’ que não possui determinações extrínsecas ao próprio homem. Ações que se encontram unicamente dependentes da ação humana para serem atualizadas de sua mera possibilidade. Isto implica afirmar que Aristóteles, diferentemente da posterior concepção estoica de uma causalidade universal, não enxerga o *cosmos* como uma totalidade de causas eficientes necessárias. O problema pode ser formulado a partir do chamado princípio de bivalência. Em *De Interpretatione* IX, apesar de problemático definir se está a discutir o princípio da bivalência (toda proposição *p* é verdadeira ou falsa) ou do terceiro excluído (em toda a proposição ou *p* é verdadeiro, ou é verdadeiro que  $\sim p$ ), é conhecida a sua afirmação de que, se toda a afirmação ou negação for verdadeira ou falsa, então tudo ocorrerá por necessidade (*De Int.* 18<sup>a</sup>

dependem unicamente do homem enquanto este têm a possibilidade de fazê-las acontecer ou não. O intelecto (νοῦς) e tudo o que provém do homem é causa de ação, o homem visto apenas como princípio causativo. Vejo neste sentido o ἔφ' ἤμῃν como conectado ao voluntário em sua noção mais abrangente. Aquilo que depende de nós em sentido distributivo, são aquelas ações possíveis de serem ou não serem, na qual o homem, sem discriminação psicológica<sup>17</sup>, pode ser princípio motor.

EE 1226b 29-36 corrobora esta afirmação:

(...) se um homem por si mesmo e não ignorando faz ou se abstém de fazer aquilo que estava em seu poder fazer ou se abster, ele age ou se abstém voluntariamente, mas fazemos muitas coisas sem deliberação ou premeditação, se seguirá que tudo o que foi escolhido é voluntário, mas nem todo o voluntário é

---

34-37). Aristóteles parece estar consciente das consequências deterministas que ocorreriam ao se assumir uma idéia deste tipo. Se assumirmos o princípio de bivalência irrestritamente, ou seja, afirmarmos que toda e qualquer proposição  $p$  é ou verdadeira, ou falsa, não só para proposições passadas e presentes, mas para futuras, significa afirmar que tudo ou ocorrerá ou não ocorrerá necessariamente. Por exemplo, que ocorrerá uma batalha naval amanhã: se for verdadeiro que essa proposição é verdadeira ou falsa, significa que corresponde ou não a um fato determinado e, portanto, será o caso ou não será o caso que ocorrerá uma batalha naval amanhã. Se for verdadeira, necessariamente ocorrerá, mas se for falsa, impossivelmente ocorrerá. Isto significa que não há campo algum de contingência futura, e Aristóteles parece perceber claramente as consequências de uma tal tese. Afirma que, se tudo ocorrer por necessidade, alguém dez mil anos atrás poderia ter emitido uma afirmação verdadeira sobre um fato qualquer, e não haveria nada que pudessemos fazer para modificar isto, não haveria, então, a necessidade de deliberar nem de nos ocuparmos de absolutamente nada (*De Int.* 18b 31-36). Portanto, Aristóteles nega a validade do princípio de bivalência para proposições de tempo futuro, sendo estas então, sempre possíveis que ocorram ou não ocorram, mas não necessário que ocorram ou não ocorram (*De int.* 19a 24-25; 19b 1-3; *Met.* 1027a 30-b14), pois é observável que diversas ações dependem unicamente da deliberação e da ação humana, sendo comprovável empiricamente que o princípio de tais ações estão no homem (*De Int.* 19a 7). Aquilo que é ἔφ' ἤμῃν é exatamente essa esfera de ações futuras indeterminadas e possíveis que ocorram ou não ocorram enquanto o homem pode ser princípio de tais ações. Portanto, se haverá ou não uma batalha naval amanhã, não é o caso que ocorrerá ou não ocorrerá por necessidade (*De Int.* 19a 30-34), mas possivelmente ocorrerá ou não, dependendo da ação da qual depende para ocorrer, uma ação humana, pois tudo o que não está sempre em ato, é possível que ocorra ou não ocorra (*De Int.* 19a 8-12). Segundo Ackrill (1963), pp. 140, Aristóteles aceita a inferência determinista de que se toda proposição de tempo futuro é verdadeira ou falsa de antemão, então tudo sucede por necessidade. Mas, ao mesmo tempo, mostra que muitos acontecimentos futuros não são todavia necessários e, em consequência, suas correspondentes proposições não são nem verdadeiras ou falsas.

<sup>17</sup> Cf. *EN* 1111a 24-27; 1111b 2-3; 1111b 8-10; 1113b 19-21.

escolhido, e tudo o que está de acordo com escolha é voluntário, mas nem tudo o que é voluntário é de acordo com escolha.<sup>18</sup>

Esta passagem corrobora a noção de voluntário da *EN*, mostrando que voluntário e escolha deliberada não se confundem, bastando para o agente que aja voluntariamente para que esteja em seu poder o agir ou o não agir em determinada circunstância, não implicando necessariamente um ato por escolha.

Porém, em um sentido ainda mais geral, *ἔφ' ἡμῶν* não é o mesmo que voluntário ou, como coloca Frede, aquilo que está em nosso poder é apenas o que nos torna agentes autônomos, ou seja, é apenas a possibilidade para que sejamos responsáveis por nossas ações, possibilidade que será atualizada no ato voluntário. Isto quer dizer que mesmo que façamos algo involuntariamente, esse algo estará sempre, pelo menos em sentido geral, em nosso poder enquanto possibilidade<sup>19</sup>.

Com isto se compreende a afirmação de Aristóteles em *EN* III 1, na qual afirma que se o princípio está no agente, então é voluntariamente que ele age (*EN* 1110a 15-18). A possibilidade de agir ou não agir em determinadas situações, é atualizada particularmente no interior do ato voluntário, que é meramente causativo, bastando que o agente seja a causa motora da ação. A possibilidade de agir ou não agir ocorre no voluntário, na medida em que atualiza a possibilidade do *ἔφ' ἡμῶν* em sentido distributivo, tornando o agente moralmente responsável pelas suas ações.

---

<sup>18</sup> “διὸ οἷς μηθεὶς κείται σκοπός, οὐ βουλευτικοί. ὥστ' ἐπεὶ τὸ μὲν ἐφ' αὐτῷ ὄν ἢ πράττειν ἢ μὴ πράττειν, ἐάν τις πράττη ἢ ἀπρακτῆ δι' αὐτὸν καὶ μὴ δι' ἄγνοίαν, ἡκὼν πράττει ἢ ἀπρακτεῖ, πολλὰ δὲ τῶν τοιούτων πράττομεν οὐ βουλευσάμενοι οὐδὲ προνοήσαντες, ἀνάγκη τὸ μὲν προαιρετὸν ἅπαν ἐκούσιον εἶναι, τὸ δ' ἐκούσιον μὴ (ἅπαν) προαιρετὸν, καὶ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν πάντα ἐκούσια εἶναι, τὰ δ' ἐκούσια μὴ πάντα κατὰ προαίρεσιν.”

<sup>19</sup> Cf. Frede, M. *The ἐφ' ἡμῶν in Ancient Philosophy*. PP. 115-116.

Tomemos o exemplo da carga do navio (*EN 1110a 7-9*): ninguém em circunstâncias comuns jogaria voluntariamente as cargas do navio no mar, mas no caso de uma tempestade, parece ser o correto a se fazer, mas isto não significa que o agente escolha jogar ou não jogar, pelo menos não necessariamente, pois o agente poderia atingir a mediedade naquela ação, ou seja, jogar a carga por um motivo qualquer, como por medo de morrer, e não pelo motivo correto, não por que aquilo era o certo a fazer naquelas circunstâncias. Obviamente que não será censurado, por que fez o certo, mas, do mesmo modo, não atualizará seu caráter, pois não agiu com conhecimento dos motivos corretos para agir, não agiu como o virtuoso agiria (*EN 1105b 7-9*)<sup>20</sup>.

Neste sentido, parece apropriado afirmar que devido a abrangência do voluntário, não discriminando as faculdades internas do agente, este, dadas as mesmas circunstâncias, poderia sim agir diferentemente, pois poderiam conflitar seus impulsos ou apetites cegamente, levando-o a agir de diferentes modos, pelo menos no caso do agente que não adquiriu uma disposição consistente de escolher por deliberação. Contudo, o problema não parece tão fácil de resolver no que tange a escolha deliberada, ou seja, na possibilidade de falar em uma genuína possibilidade de agir diferentemente neste caso, pois, conhecendo o que é o certo a fazer, não parece dispor de motivação suficiente para agir contrariamente ao seu melhor juízo, o que no caso de um agente disposto a agir por impulsos ou apetites, pode levá-lo a agir nas mesmas circunstâncias diversas vezes diferente do que agiu ou agirá, pois, cegamente, não sabe o que é o certo a fazer ou, se age por deliberação, pauta suas ações sob uma concepção equivocada de bem.

---

<sup>20</sup> Cf. *EN 1116a 11-15*

## II

Visto que as ações que estão em nosso poder e são voluntárias, são aquelas em que, o agente, pode ser princípio determinante da contingência que independe de fatores externos, vejamos então, a relação destas com as disposições, com o intuito de determinar, se esta abertura irrestrita aos contrários, permanece após a formação de caráter do agente.

É por demais sabido que, segundo Aristóteles, a prática reiterada de ações de um determinado tipo, tornam o agente do tipo respectivo<sup>21</sup>. O hábito<sup>22</sup> oriundo desta prática constante, é responsável pela formação das disposições de caráter, estas atuando como uma segunda natureza. Assim, os homens tornam-se construtores construindo e citaristas tocando citara, bem como praticando atos justos, tornam-se justos, praticando atos temperantes, temperantes e praticando atos corajosos, corajosos (*EN* 1103a 33 – 1103b 2).

Não é possuindo primeiramente a virtude que a executamos, mas executando-as as temos e, conseqüentemente, estamos em posse do seu

---

<sup>21</sup> Cf. *EN* 1103 a 34 – 1103 b 2

<sup>22</sup> Após a primeira divisão das virtudes, feita em *EN* I 13, na qual Aristóteles distingue virtude intelectual de virtude moral, aponta para o modo como as desenvolvemos. Enquanto a virtude intelectual resulta em grande parte pelo ensino, a virtude moral se engendra pelo hábito (*EN* 1103a 14-18). Não possuímos as virtudes naturalmente, i. e., não nascem conosco, mas se desenvolvem pelo hábito adquirido oriundo da prática de atos virtuosos. Aquilo que é preciso fazer para aprender, aprendemos fazendo (*EN* 1103a 31-33). Com efeito, se a virtude não se originasse do hábito, mas naturalmente, segue-se que todos nasceriam bons ou maus, de modo que ninguém necessitaria de ensino (*EN* 1103b 12-13). Esta tese, segundo Alexandre, obviamente é impropriedade, pois negaria justamente aquele momento na qual supõe-se que os contrários estejam irrestritamente em nosso poder, renegando a possibilidade de louvor ou censura: “se portanto o homem sábio era desse modo desde o seu nascimento, tendo recebido [sua sabedoria] da natureza do mesmo modo com que recebeu os demais presentes dados a ele por ela, não dependeria dele ser de tal tipo, assim como não [dependeria dele] ter dois pés ou ser racional; nem ele poderia mais ser louvado por ser deste modo, mas no máximo admirado por ter recebido um tão grande presente da natureza divina. (...) Pois se sabedoria e virtude nasceram no homem do mesmo modo que as demais coisas, tudo ou do mesmo modo a maioria de nós possuiria da [natureza] não somente a capacidade que admite o recebimento das virtudes, mas também as virtudes em si próprias, assim como [possuímos] as outras coisas que estão de acordo com a nossa natureza; e desse modo nem mesmo haveria alguma necessidade por louvor e censura ou algo em conexão com virtudes e vícios (...).” (*De Fato* XXVII 197.17-22; 198.13-17)

produto: as ações. “Em uma palavra: as disposições se originam das atividades similares.” (EN 1103 b 21-22)

Não bastando afirmar que, se o princípio da ação está no agente, está em seu poder o agir ou o não agir, Aristóteles afirma que a escolha deliberada também incide sobre aquilo que está em nosso poder, levantando a hipótese de que o agente pode, em determinada circunstância, não somente fazer X ou não-X, mas, sobretudo, *escolher* fazer X ou não-X.

Isto parece ser explicitamente corroborado em EN 1113b 7-11:

Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso.<sup>23</sup>

No entanto, entendo que, está passagem se refere apenas ao *ἐφ' ἡμῶν* enquanto conectado ao voluntário, em sua noção mais abrangente, enquanto o agente ainda não desenvolveu suas disposições, ou seja, há a possibilidade de fazer X quando é belo e não-X quando é desonroso ou fazer X quando é desonroso e não-X quando é belo, e que virtude e vício estão em nosso poder enquanto em um primeiro momento está em nosso poder a formação e a voluntariedade das disposições virtuosas e viciosas.

As disposições afastam a abertura aos contrários irrestrita, pelo menos no que tange ao virtuoso, ao contrário do vicioso, enquanto há uma motivação externa para o estado vil passar ao bom, por exemplo, a punição oriunda das leis.

Em EN 1114a 7-21 lê-se:

---

<sup>23</sup> “ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῶν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί' ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῶν ἔστι, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῶν ἔσται αἰσχρὸν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῶν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὄν ἐφ' ἡμῶν.”

Com efeito, as atividades concernentes a cada coisa os tornam do tipo respectivo. (...) é irracional que o homem que comete uma injustiça não pretenda ser injusto ou que o homem que cai na intemperança não pretenda ser intemperante; se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando *quiser* e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer. Por um lado, era-lhe, em um momento possível de não adoecer; tendo dissipado a saúde, já não lhe é possível, assim como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder o lançar, pois o princípio estava nele. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem.<sup>24</sup>

Não pretendo me deter na possibilidade ou não da mudança de caráter, pois esse problema é por demais abrangente para discutir aqui.<sup>25</sup> Além do que, esta possibilidade, até onde pude observar, não dá conta, em abrangência, de mostrar precisamente um momento em que o virtuoso tenha motivação para agir contra-caráter, por livre escolha. Além disso, a tese de Di Muzio<sup>26</sup>, aponta que nenhum ponto específico da passagem citada tem implicações diretas para a vida futura do agente, onde fica evidente que o problema com relação a possibilidade de agir de outro modo, não se aplica ao

---

<sup>24</sup> “αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν. (...) ἔτι δ' ἄλογον τὸν ἀδικοῦτα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον. εἰ δὲ μὴ ἀγνωῶς τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴ, οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὧν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής. καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς. τότε μὲν οὖν ἐχρῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμήνῃ δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέτι λίθον ἐτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν' ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖ [καὶ ρίψαι]' ἢ γὰρ ἀρχῇ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδικῶ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἐκόντες εἰσὶν' γενομένοις δ' οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι.”

<sup>25</sup> Cf. Di Muzio (2000, PP. 205-219); Bondenson (1974, PP. 59-65); Para uma introdução geral sobre as divergências interpretativas entre os principais comentadores e as aparentes contradições no *corpus* de Aristóteles, ver: Hobuss, J. *Caráter e Disposição em Aristóteles*. IN: *Ética das Virtudes*. Hobuss, J (org.). Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011, PP. 69-84.

<sup>26</sup> Cf. Di Muzio, G. *Aristotle on Improving One's Character*. IN: *Phronesis*, Vol. 45, 2000.

caso das más disposições, no entanto, não resolve o problema no caso das boas.

Com efeito, o problema se segue. Esta abertura irrestrita aos contrários parece ser possível em apenas dois momentos distintos:

(i) no primeiro momento da vida do agente, enquanto este ainda não dispõe de um caráter moral maduro e fixo;

(ii) aquele que dispõe de uma disposição viciosa e, portanto, possui motivação para agir diferentemente e engendrar uma nova disposição condizente com aquilo que é melhor para si e para a comunidade.

No segundo caso, o agente, apesar da bidirecionalidade necessária para migrar de uma má disposição a uma boa disposição, pressupõe uma motivação externa a si próprio, pois, como o próprio Aristóteles aponta, não cessará de ser injusto e se tornará justo quando *quiser*<sup>27</sup>.

A voluntariedade da ação em Aristóteles, parece ser estruturada sob um âmbito quase-legal de imputação causativa de ações, e o próprio Aristóteles não parece ver problema algum em estruturar sua teoria da virtude sob bases de uma psicologia moral determinista. No que tange ao virtuoso, o problema se agrava, pois, que motivação teria este para agir contrariamente ao seu melhor juízo? Após a formação das disposições, o *ἔφ' ἡμῶν* parece estar apenas sob a forma de *δι' ἡμῶν*, conquanto o agente pratica a ação sempre *em* caráter, afastando uma abertura irrestrita aos contrários, tornando a responsabilidade meramente causal<sup>28</sup>, muito distante da procurada possibilidade de agir de outro modo, dadas as mesmas circunstâncias.

---

<sup>27</sup> Pois, obviamente, o querer (*βούλησις*) se refere muitas vezes ao impossível de ser realizado (*EN* 1111b 22), o que parece sugerir que é impossível para o homem vil, por si só, se tornar bom.

<sup>28</sup> Segundo Meyer (2006) "É importante não interpretar esta expressão (depende de nós) incorretamente, como se ela atribuísse aos agentes um tipo de "liberdade para agir de outro modo". (...) Em vez de atribuir liberdade aos agentes, a locução "depende de nós" usada por Aristóteles implica responsabilidade causal". Isso se dá porque, para Meyer, a contingência não depende do nosso agir ou não agir livremente, ela se dá anteriormente a nós, essa contingência se executa através de nós, e por

Ao meu ver, dentre as inconsistências observadas, a tese da transitividade da responsabilidade de Alexandre de Afrodísias, ainda parece ser, não sem problemas<sup>29</sup>, a mais atraente, tanto que ainda é uma das atualmente mais trabalhadas. Sua resposta ao problema da fixidez unidirecional das disposições e o conseqüente afastamento da abertura aos contrários, bem como da responsabilidade moral, se dá em termos peripatéticos.

A passagem mais clara sob o tema se encontra em *De Fato* XXVII:

(...) as disposições dependem daqueles que as possuem, [a saber] assim como, antes de as terem adquirido, *estava em seu poder* [dependia deles] também não as ter adquirido. Pois todos aqueles que possuem a virtude, por escolha do que foi melhor ao invés de negligenciar tal, se tornam a causa da sua própria aquisição da virtude; e similarmente com todos que possuem os vícios.<sup>30</sup>

De acordo com Zingano, esta passagem pode ser lida desta forma:

A disposição provém dos atos realizados em uma certa direção; quando a tenho, não mais posso agir diferentemente, mas me foi possível agir diferentemente em relação aos atos que levaram à sua aquisição. A responsabilidade minha naqueles

---

isso está em nosso poder agir ou não agir. A contingência comanda se a ação se dará ou não se dará, ela precede o agente.

<sup>29</sup> Esta tese, apesar de tentadora, possui alguns problemas. Por exemplo, Alexandre explora o argumento na qual Aristóteles diferencia o agir em estado de ignorância e agir por ignorância (*EN* 1110b 24-27; 1113b 30-34). Com efeito, agir em estado de ignorância, por exemplo, estando bebado, há a suspensão momentânea de qualquer atribuição de responsabilidade, contudo, esta ignorância, o agente próprio foi a causa, portanto, responsável do seu ato cometido involuntariamente, por transitividade. Esse argumento se dá em circunstâncias não morais, donde enquanto se está em estado de ignorância, há a inatividade da razão, enquanto no caso das disposições, o agente continua racionalmente ativo. Alexandre expande esse argumento para contextos morais, extrapolando o texto aristotélico. Além disso, como salienta Sharples (*Alexander of Aphrodisias: On Fate*, Duckworth, 1983), "este argumento [transitividade], todavia, somente leva o problema para o passado, até que se chegue as influências em nossa infância – dotes naturais, treino, educação –, das quais dificilmente podemos ser vistos como responsáveis."

<sup>30</sup> *De Fato* XXVII 197.4-8: "(...) τὰς ἕξεις ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν εἶναι, καθόσον πρὸ τοῦ λαβεῖν αὐτὰς ἐπ' αὐτοῖς ἦν καὶ μὴ λαβεῖν. οἱ τε γὰρ τὰς ἀρετὰς ἔχοντες καὶ τοῦ τῶν βελτιόνων ἀμελεῖν ἐλόμενοι τὰ βελτίω αὐτοῖς αἰτίοι τῆς τῶν ἀρετῶν ἐγένοντο κτήσεως, οἱ τε τὰς κακίας ἔχοντες παραπλησίως." Alexandre complementa este argumento em *De Fato* 199.24-30.

atos – pois em relação a eles sempre podia agir diferentemente – transfere-se ao meu atual estado disposicional, de modo que posso continuar a ser responsabilizado pelas minhas ações atuais, já que fui responsável pelos atos que geraram as atuais disposições.<sup>31</sup>

Em um primeiro momento, estava em poder do agente a formação voluntária de suas disposições, uma abertura irrestrita aos contrários e uma liberdade de agir de outro modo. Contudo, após as disposições adquiridas<sup>32</sup>, o agente não mais dispõe de uma liberdade de agir, muito menos de escolher de outro modo, mas sempre com vistas ao certo a se fazer, pelo menos no caso do virtuoso. Ainda é responsável pelas suas ações por transitividade, pois foi totalmente responsável pelas ações que engendraram estas disposições que o levaram a agir desta ou daquela maneira.

## Conclusão

Tratou-se, neste trabalho, de averiguar o significado do *ἔφ' ἡμῶν* na ética aristotélica, posicionando-o no interior da teoria da ação e da psicologia moral do estagirita. Procuramos abordar as principais inconsistências e conflitos entre, o âmbito das ações que estão em nosso poder, em relação ao problema da determinação psicológica oriunda da teoria da virtude. Disto, algumas conclusões se seguem:

---

<sup>31</sup> Zingano, M. *Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Aristóteles e Alexandre*. IN: *Journal of Ancient Philosophy*, vol 1, n.1, 2007, PP. 3

<sup>32</sup> Segundo D. Furley, “parece que temos uma distinção entre dois períodos na vida de um homem – antes e depois da formação de seu caráter” (*Two Studies in Greek Atomists*, Princeton 1967, PP. 189-190). Zingano completa: “Ele [o problema] foi reconhecido contemporaneamente como o da divisão da vida moral em dois momentos: em um primeiro o agente é disposicionalmente imaturo, mas livre, pois pode agir diferentemente; no segundo, para o qual tende e inapelavelmente, o agente tem suas disposições bem determinadas, mas não pode mais agir diferentemente.” (*Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Aristóteles e Alexandre*. IN: *Journal of Ancient Philosophy*, vol 1, n.1, 2007, PP. 2)

(i) O  $\acute{\epsilon}\varphi\`{\eta}\mu\tilde{\iota}\nu$  está diretamente relacionado ao voluntário, conquanto não é o mesmo que este. As ações que estão em nosso poder em sentido distributivo ou geral permanecem sempre em nosso poder, enquanto seres de uma determinada espécie que possuem a possibilidade, atualizada no voluntário, de serem princípio de ação, determinando uma contingência de ações que ocorrem no mais das vezes e na qual é obscuro como resultarão.

(ii) A escolha deliberada se refere aquilo que está em nosso poder apenas em sentido distributivo e geral, mas a suposta abertura irrestrita aos contrários apenas é possível enquanto o  $\acute{\epsilon}\varphi\`{\eta}\mu\tilde{\iota}\nu$  se mantém a nível de voluntário, sendo isto apenas possível em um primeiro momento da vida do agente, enquanto não possui disposições formadas. A abertura aos contrários na escolha se restringe ao fazer X ou não-X sempre com vistas ao correto, o que afasta a possibilidade de, nas mesmas circunstâncias, agir de outro modo. Esta possibilidade, ainda que de modo poluída por motivações externas, também ocorre no caso do vicioso que pretende a reforma moral.

(iii) Nestas circunstâncias, não resta outra alternativa a não ser buscar a tese da transitividade da responsabilidade de Alexandre, onde, se o único momento na qual o agente pode agir de outro modo no interior do  $\acute{\epsilon}\varphi\`{\eta}\mu\tilde{\iota}\nu$  e da ação voluntária é, enquanto ainda não possui disposições formadas, é responsável pelas suas ações na medida em que é responsável pelas ações que formaram sua disposição e as ações oriundas desta. A possibilidade da mudança de caráter não abarca o problema em sua totalidade, deixando o virtuoso isento de motivação para agir de outro modo.

(iv) Portanto, as únicas ações que são  $\acute{\epsilon}\varphi\`{\eta}\mu\tilde{\iota}\nu$ , em sentido da possibilidade de agir de outro modo e na qual podemos chamar de ‘nossas ações’, são aquelas que precedem a formação das disposições. Posteriormente as disposições, as ações que ocorrem no mais das vezes, contingência necessária para uma ação livre, continuam no poder do homem em sentido

distributivo, enquanto um campo que só o homem pode determinar, mas que, em sentido particular, ocorrem através dele por meios de sua disposição.

### **Referências bibliográficas:**

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

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. 2ed. Translated with introduction, notes and glossary by T. Irwin. Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ethica Eudemia*. (R.R. Walzer ET J. M. Mingay, Ed.). Oxford: Oxford Classical texts, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ethica Eudemia*. (trad. Solomon, J.). In: *The Complete Works of Aristotle*. (The Revised Oxford Translation, Ed. Barnes, J.). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Metaphysics*. (trad. W. D. Ross.). In: *The Complete Works of Aristotle*. (The Revised Oxford Translation, Ed. Barnes, J.). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *De Interpretatione*. (trad. J. L. Ackrill.). In: *The Complete Works of Aristotle*. (The Revised Oxford Translation, Ed. Barnes, J.). Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *The Complete Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, Ed. Barnes, J.). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

BOERI, M. D. “Aristoteles, El Estoicismo Antiguo Y Lo Que Depende De Nosotros?”. In: *Méthexis*, vol. 10, 1997, pp. 161-172.

DI MUZIO, D. “Aristotle on Improving One’s Character”. In: *Phronesis*, v. 45, n. 3, pp. 205-219, 2000.

FREDE, M. *The Eph’ Hemîn in Ancient Philosophy*. pp. 111-123.

HERODOTUS. *The Landmark Herodotus: The Histories*. Ed. Robert B. Strassler. (trad. Andrea L. Purvis.), 2007.

MEYER, S. S. *O Voluntário Segundo Aristóteles*. In: Kraut, R [et al.]. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck [et al.]. Porto Alegre: Artmed, 2009. pp. 132-150.

SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias: On Fate*, Duckworth, 1983.

ZINGANO, M. “Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Aristóteles e Alexandre”. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol 1, n.1, 2007.

ZINGANO, M. *Aristóteles: Tratado Da Virtude Moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Ed, 2008.