

A NATUREZA DA VIRTUDE MORAL NA ÉTICA DE ARISTÓTELES

THE NATURE OF MORAL VIRTUE IN ARISTOTLE'S ETHICS

Aurelio Oliveira Marques¹

Resumo: O objetivo principal deste artigo é discutir os pontos iniciais mais relevantes da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, a fim de compreender a origem da virtude moral e os modos pelos quais podemos atingi-la. É certo dizer que, assim como em Platão, a ética aristotélica se apresenta como um saber. Apesar disso, Aristóteles se distancia do pensamento de seu mestre em vários aspectos, sejam eles conceituais ou práticos acerca da virtude. Deste modo, farei uma breve reconstrução argumentativa dando destaque a alguns conceitos e expressões em língua grega com o intuito de retirar possíveis ambiguidades terminológicas. No percurso a ser cumprido, complementarei as ideias de Aristóteles com alguns comentadores notáveis, de modo que possamos aprofundar em algumas questões precisas acerca da crítica que o estagirita faz a Platão, principalmente no que concerne à origem e à aquisição da virtude moral.

Palavras-chave: Aristóteles. Virtude moral. Hábito. Meio-termo.

Abstract: The main purpose of this article is to discuss the starting points most relevant of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, in order to understand the origin of moral virtue and the ways in which we can attain it. It is correct to say that, just as in Plato, the aristotle's ethic presents itself as a knowing. Nevertheless, Aristotle distances himself from the thoughts of his master in several aspects, conceptual and practical about virtue. Thus, I will do a brief argumentative reconstruction highlighting some concepts and expressions in greek language with the intention to remove possible terminological ambiguities. In the course to be fulfilled, I will complementary the ideas of Aristotle with some notable commentators, so that we can delve into some precise questions about the critique that the stagirite does to Plato, especially as regards the origin and acquisition of moral virtue.

Keywords: Aristotle. Moral virtue. Habit. Intermediate.

* * *

Aristóteles inicia o livro II da *Ética a Nicômaco* retomando uma distinção já elucidada por ele no primeiro livro, a saber, entre a virtude intelectual (θεωρητικὴ ἀρετή) e a virtude moral (πρακτικὴ ἀρετή). A primeira pode ser desenvolvida e aprimorada por meio do ensino e - neste sentido - demanda tempo e experiência; já a virtude moral é adquirida por meio do hábito (ἔθος). Apesar desta distinção, Aristóteles estabelece um ponto em comum entre elas: nem a virtude intelectual e nem a virtude moral são inatas. Em relação à virtude moral, isso fica ainda mais evidente

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília – UnB. E-mail: aurelio501_@hotmail.com

quando levamos em consideração o processo necessário para sua aquisição. Ora, se o hábito é capaz de alterar uma virtude, então é necessariamente falso dizer que essa mesma virtude exista, por natureza, em nós; isto se dá desse modo, porque aquilo que nos é inato não pode jamais ser alterado pelo hábito. Por exemplo, se soltarmos um objeto qualquer, o mesmo tende - por natureza própria - a descer; e nada que fizéssemos com este objeto seria capaz de desenvolver nele o hábito de subir. Com respeito às virtudes temos justamente o contrário, pois por natureza recebemos apenas a capacidade de sermos virtuosos; é o hábito a causa motriz responsável pelo aprimoramento dessa capacidade. Cito:

Em uma palavra: nossas disposições morais (caráter) nascem de atividades semelhantes a elas. É por esta razão que devemos atentar para a qualidade dos atos que praticamos, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades. E não será desprezível a diferença se, desde a nossa infância, nos habituarmos desta ou daquela maneira. Ao contrário, terá imensa importância, ou seja, será decisiva²

Copleston em sua obra, *A history of philosophy - Greece and Rome* (1962), levanta uma questão precisa acerca da aquisição da virtude: como poderemos agir de maneira virtuosa se já não formos nós mesmos virtuosos?³ A resposta à questão tem seu fundamento no hábito. Num primeiro momento, é a partir da prática de atos virtuosos - ainda que sejam atos sem reflexão/ consciência - que nós podemos atingir a virtude. Copleston cita o exemplo de uma criança qualquer que é repreendida pelos pais quando conta mentiras. Se esta criança assimilar a orientação de seus pais de modo satisfatório, ainda que não compreenda o porquê de segui-la, já estará no caminho da aquisição da virtude. À medida que esta criança evitar a mentira e se ater a um discurso verdadeiro desenvolverá o hábito de contar a verdade; com o passar do tempo, a criança compreenderá que dizer a verdade é algo bom em si mesmo e - neste sentido - passará a

² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 1103b 20-25.

³ “No que diz respeito à bondade em geral, ao bom caráter, Aristóteles afirma que desde o começo temos uma capacidade para alcançá-lo, no entanto, temos que desenvolvê-la por meio da prática. Como se desenvolve? Fazendo obras virtuosas. À primeira vista, isso parece um círculo vicioso: Não nos diz Aristóteles que chegaremos a ser virtuosos à medida que realizarmos atos virtuosos? Mas como realizar atos de virtude se já não somos antes mesmo virtuosos? Aristóteles responde que começamos a fazer atos que são virtuosos objetivamente, sem ter - no entanto - um conhecimento reflexivo desses atos e sem escolhê-los deliberadamente como bons, mas sim por uma disposição habitual”

“As to goodness of character in general. Aristotle says that we start by having a capacity for it, but that it has to be developed by practice. How is it developed? By doing virtuous acts. At first sight this looks like a vicious circle. Aristotle tells us that we become virtuous by doing virtuous acts, but how can we do virtuous acts unless we are already virtuous? Aristotle answers that we begin by doing acts which are objectively virtuous, without having a reflex knowledge of the acts and a deliberate choice of the acts as good, a choice resulting from an habitual disposition” (COPLESTON, 1993, p. 335).

agir de modo consciente, decidindo pela verdade em cada circunstância. Em suma, Aristóteles afirma que assim como um tocador de lira chega a tal posto tocando tal instrumento, e uma pessoa torna-se arquiteta construindo, nós nos tornamos justos praticando atos equivalentes à virtude almejada. Vale ressaltar, no entanto, que é perfeitamente possível existirem maus tocadores de lira e maus arquitetos, já que - neste caso - a técnica (♦♣❖♠■♣) desenvolvida por alguém advém de atos repetidamente semelhantes. Dito de outro modo, o resultado da ação advém do conjunto dos atos frequentemente realizados pelo indivíduo. Se alguém toca a lira de modo insatisfatório e o faz por repetidas vezes, é impossível que seja considerado um bom tocador de lira; um arquiteto que está habituado a construir mal jamais se tornará um bom arquiteto. Assim também se dá com as virtudes: a prática de atos injustos, por exemplo, de modo algum transformará o indivíduo em alguém justo por excelência. Ademais, Aristóteles nos atenta para a importância da prática de boas ações desde a mais tênue infância, pois o desenvolvimento de tais hábitos será decisivo na formação do caráter do indivíduo; ou seja, as nossas ações realizadas desde a infância são fundamentais na construção da nossa personalidade.

Está certo, então, dizer que é pela prática de atos justos que o homem se torna justo, e é pela prática de atos temperantes que o homem se torna temperante, e sem essa prática ninguém teria nem sequer a possibilidade de tornar-se bom. Porém, a maioria das pessoas não procede assim. Refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e dessa forma tornar-se-ão bons, de certo modo parecendo como enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas nada fizessem do que estes lhes houvesse prescrito. Assim, como a saúde desses últimos não pode restabelecer-se com esse tipo de tratamento, a alma dos primeiros não se tornará melhor com um tal curso de filosofia⁴

Contrariamente ao que Platão defendia no *Mênon*⁵, Aristóteles não visa ao conhecimento teórico da virtude. Neste sentido, o estagirita não tem por objetivo

⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 1105b 10-15.

⁵ O *Mênon*, uma das principais obras de Platão, trata essencialmente da virtude sob uma perspectiva teórica, em relação à natureza e a sua transmissão. Assim, pode-se afirmar que os questionamentos giram em torno da essência da virtude e da sua ensinabilidade. Segundo *Mênon*, a virtude teria múltiplas faces, pois ela é, para cada um de nós, conforme cada ação e cada idade. Do mesmo modo, são também os vícios. Sócrates leva *Mênon* a aceitar a tese de que, apesar das várias faces da virtude, há um caráter único e universal sob o qual todas as outras virtudes se fundamentam. Sócrates leva a discussão para o âmbito conceitual a fim de definir o que é, em si, a virtude. Assim, podemos afirmar que na obra em questão, Platão não tem por objetivo desenvolver sua tese sob a égide de um viés pragmático, isto é, visando à qualidade da prática das ações. O objetivo da obra se restringe ao âmbito teórico, pois é a partir do conhecimento da virtude que nós nos tornaremos virtuosos. De modo semelhante, Platão também justifica a prática das más ações: o indivíduo que incorre numa ação negativa e prejudicial o faz por ignorância e não por vontade própria. Note que há um viés epistemológico permeando toda a ética

investigar a essência conceitual daquilo que podemos considerar como sendo a virtude, mas sim fazer uma análise acerca da origem das nossas ações, isto é, um estudo detalhado de como devemos proceder na vida cotidiana. Em relação à posse das virtudes o conhecimento é de pouco ou nenhum valor; o que realmente importa para tal aquisição é o resultado das práticas de atos virtuosos. Ademais, tal agir deve estar de acordo com a regra justa; mas o que Aristóteles quer significar “por regra justa”? É por meio de tal inquietação filosófica que introduziremos a teoria do meio-termo (〇⌘◆□❖◆⌘⌘) como parte fundamental de sua ética. Cito:

Comecemos por considerar, pois, que está na natureza das virtudes o serem destruídas pela deficiência e pelo excesso, tal como se observa no vigor e na saúde; tanto a prática excessiva de exercício quanto a deficiente destroem o vigor; e da mesma maneira destroem a saúde o alimento ou a bebida que ultrapasse certos limites, tanto para mais como para menos, enquanto seu uso nas devidas proporções, produzem, aumentam e preservam a saúde e o vigor.⁶

Aristóteles define que, para sermos virtuosos, devemos não simplesmente agir de modo aleatório, mas segundo a reta razão. Note que, apesar da ação moral ser algo de cunho prático, há elementos reguladores que acompanham todo o processo da ação e que são provenientes da razão. Do fato de alguém agir de acordo com a virtude não significa que já seja ele um indivíduo virtuoso. Segundo Aristóteles, isso demanda prática e por meio do hábito (de tais ações virtuosas) que um indivíduo pode se tornar verdadeiramente virtuoso. A ação deve ser sempre consciente, voluntária, em função de si mesma (porque é um bom ato) e deve proceder de uma disposição fixa e imutável (uma virtude). Ademais, é imprescindível que nossos atos estejam de acordo com a mediania e fujam tanto do excesso quanto da falta. Para sermos corajosos devemos evitar a covardia, que é a falta; mas também a temeridade, que é o excesso. Alguém que se entrega a todos os prazeres acaba por se tornar intemperante, pois excede; de modo semelhante, alguém que nega todos os prazeres acaba por se tornar um rústico e - em alguma medida - uma pessoa insensível, pois lhe falta. Tanto a coragem quanto a temperança são virtudes que se alcançam por meio da mediania.

É mais difícil lutarmos contra o prazer do que contra a cólera. E a vitória sobre ele constitui o objeto essencial da virtude. Contudo, não devemos dizer que a virtude consiste na libertação do prazer ou da

platônica, pois é só por meio do conhecimento da essência de cada coisa que nós podemos agir de modo virtuoso.

⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 1104a 11-19.

dor. As tendências para sentir prazer e dor devem ser não suprimidas, mas moldadas em torno de uma figura conveniente. Devemos aprender a sentir prazer de modo certo e no tempo conveniente. Aristóteles nem louva nem condena as tendências inerentes ao homem. Em si próprias são indiferentes. Apenas se tornam boas ou más consoante estão submetidas ou permitem afirmar-se contra a “regra correta” que a nossa natureza racional apreende por si mesma e procura impor-lhes.⁷

Segundo David Ross, não estaremos distante da verdade se afirmarmos que Aristóteles traz algo de inovador para o contexto de sua época, pois o mesmo não defende a negação de todas as paixões - como alguns de seus predecessores o fazem - mas sim o controle destas paixões por meio da justa medida e da reta razão. Nós nos tornamos temperantes quando somos capazes de controlar nossos prazeres; na medida em que nos tornamos mais temperantes é que somos capazes de fazer frente a esses prazeres, evitando-os de modo mais incisivo. De modo semelhante, ocorre com a coragem: ao passo que nos tornamos mais corajosos, isto é, quando nos aproximamos cada vez mais da virtude da coragem é que somos capazes de fazer frente aos nossos medos e enfrentá-los de modo mais contundente. Outro ponto importante a ser destacado é o fato de que as virtudes se relacionam com o prazer e com o sofrimento. É impossível que alguém seja verdadeiramente temperante se ao agir de tal modo sintasse incomodado ou sofra com isso. O temperante é alguém que, ao seguir a mediania, alegra-se de sua ação. Assim também acontece com a coragem: aquele que age de modo corajoso e sofre por causa disso não pode ser considerado verdadeiramente corajoso; o será aquele que, agindo de tal modo, sinta um profundo deleite ou, ao menos, não sofra por tal circunstância.

Mas afinal de contas, o que é a virtude? É uma paixão (□☉❖□☿)? Uma faculdade (♁◆■☉❖○♁☿)? Uma disposição (♁☉☒♁☿)? Por paixões Aristóteles quer significar todos os sentimentos (amor, ódio, medo, alegria, tristeza etc.). Faculdades, segundo ele, são as nossas capacidades naturais de sermos afetados pelas paixões (amar, odiar, amedronta-se, alegra-se, entristecer-se etc.). Já uma disposição é aquilo em razão do qual nos posicionamos frente às paixões. Ou seja, é aquilo capaz de controlar (ou não) as nossas paixões a depender da decisão que tomamos quando somos afetados pelas mesmas. Numa dada situação em que somos acometidos pela raiva nossa posição será boa se a sentirmos de modo controlado e será má se a sentirmos de modo violento. Segundo Aristóteles, nem as virtudes e nem os

⁷ ROSS, W. D. *Aristóteles*, pp. 199-200.

vícios podem ser considerados paixões, porque não somos louvados ou censurados por causa das nossas paixões, mas sim pelo modo que nos permitimos ser afetados por essas paixões. Ou seja, o que importa neste caso é a postura que tomamos frente a essas paixões, e isso depende das nossas virtudes e dos nossos vícios. As virtudes também não podem ser faculdades, porque nós não escolhemos essas capacidades, já que são inatas - ao passo que as virtudes são adquiridas pelo hábito, advindo sempre de atos voluntários. Sendo assim, as virtudes e também os vícios só podem ser disposições; é por meio dessa disposição fixa, adquirida por meio da prática, que nós tomamos boas e más decisões frente as nossas paixões. Vale ressaltar ainda que essa disposição é o que faz o homem cumprir ou não sua função. Um indivíduo vicioso jamais será capaz de desempenhar bem a sua função, ao passo que o virtuoso o faz por consequência de sua disposição, que é boa.

Aristóteles traz um aprofundamento teórico em relação ao meio-termo com o objetivo de retirar alguns possíveis equívocos no que diz respeito a esse ‘agir segundo a justa medida’. É certo que a mediania encontra-se sempre entre dois extremos (excesso e falta); no entanto, há duas grandes categorias de meio-termo, uma em relação ao objeto (excesso e falta) e outra em relação a nós (excesso e falta). A primeira está relacionada à equidistância entre dois extremos. Pode-se dizer que se trata de uma mediania aritmética, que é igual em todas as circunstâncias. Por exemplo, se uma dezena é uma quantidade excessiva e dois é uma quantidade insuficiente, podemos considerar seis como sendo uma quantidade intermediária, isto é, o meio-termo entre os excessos. Já o meio-termo em relação a nós não diz respeito à proporção aritmética. Em relação a nós, o meio-termo não é o único e nem o mesmo para todos. Por exemplo, se dez pães é uma quantidade exagerada para uma pessoa se alimentar pela manhã e dois pães é uma quantidade insuficiente, não se segue que - necessariamente - a quantidade intermediária e satisfatória para saciar a fome de qualquer pessoa seja de seis pães. Isso se dá deste modo, porque a depender da jornada de trabalho, do estilo de vida e do apetite de cada pessoa a quantidade ligeiramente pode sofrer variação.

Um homem com uma virtude sempre terá a resposta certa, mas não vice-versa; um homem com um vício nem sempre terá a resposta errada. Por exemplo, um homem com um bom temperamento nunca terá muita ira; mas há muitas maneiras de se ter um mau temperamento (de fato, temos todo um vocabulário para descrevê-los), e um homem de mau temperamento não terá um mau temperamento

em todas as ocasiões. Um homem de pavio curto se irrita muito rápido, um homem ranzinza fica irritado com muitas provocações, e um homem amargurado fica com raiva por muito tempo. Todos esses são homens de “mau temperamento”, no entanto um homem ranzinza geralmente não tem pavio curto, e nem um homem de pavio curto costuma ser amargo. Há uma única maneira de estar certo, mas há muitas formas diferentes de estar errado⁸

Em relação à virtude moral há sempre um excesso (◆☺□ℳ□Ω□●☹☹), uma carência (ℳ☹●●ℳ✱❖☒ℳ◆☹) e um meio-termo (○ℳ◆□❖◆☹☹), pois as virtudes versam sobre paixões e sobre ações. É possível que sintamos medo, confiança, compaixão, alegria em proporções excessivas e em ambos os casos - na falta e no excesso - isso é algo ruim. A virtude encontra-se na justa medida; deste modo, é excelente aquele que sente tais paixões no momento certo, em razão das coisas certas e com respeito às pessoas certas. Apesar disso, Aristóteles destaca que é difícil acertar; não é tão simples assim tomar boas decisões. Sob uma perspectiva pitagórica, defende que há mais males que bens e, por isso, é possível errar de várias maneiras. Aqui podemos notar que a teoria de Aristóteles não é ingênua e menos ainda simplória. O estagirita reconhece que a virtude é algo de difícil alcance, mas isso se justifica precisamente pela sua nobreza. Alguém que tenha alcançado a virtude certamente se encontra num dado grau de sabedoria prática que deve ser não só reconhecido, mas também almejado por todos nós.

*

É importante destacar que nem para todas as ações e paixões há um meio-termo correspondente, já que alguns nomes denotam - em si mesmos - algo de ruim. O despeito, o despudor, a inveja, o adultério, o roubo o assassinato são apenas alguns exemplos possíveis que Aristóteles nos fornece. A maldade, neste caso, não se encontra nem na falta e nem no excesso, mas já está implicitamente no nome e - por isso - deve ser rechaçada.

⁸ “A man with a virtue will always have the right response, but not vice versa; a man with a vice will not always have the wrong response. For example, a man who is good-tempered will never have too much anger; but there are many ways of being bad-tempered (indeed we have a whole vocabulary to describe them), and a bad-tempered man will not be bad-tempered on every occasion. A quick-tempered man becomes angry too quickly, a grumpy man gets angry at too many provocations, and a bitter man stays angry too long. These are all “bad-tempered” men, but a grumpy man is not usually quick-tempered nor is a quick-tempered man usually bitter. There is one way of being right, but there are many different ways of being wrong” (BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*: “Ethics” by D.S. Hutchinson, p. 218).

A virtude é, então, uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre vícios, um por excesso e um por falta, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo. Portanto, acerca do que ela é, isto é, qual é a definição da sua essência, a virtude é uma mediania, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo⁹

Ainda sob a perspectiva de uma filosofia da linguagem, Aristóteles nos atenta para as possíveis ambiguidades entre os excessos e o meio-termo. Como já vimos, a coragem é a virtude entre dois extremos, a covardia como falta e a temeridade como excesso. Apesar disso, se bem observarmos, a virtude da coragem parece um excesso quando comparada com a covardia; se, por outro lado, compararmos a coragem com a temeridade aquela parece uma falta em relação a esta. Aristóteles afirma que essas são observações equívocas, porque o maior grau de oposição se encontra entre os extremos (falta e excesso), e não destes extremos com o meio-termo. Os extremos estão mais afastados e por isso devem eles ser os mais opostos à virtude, que é o meio-termo. O grande está mais distante do pequeno e o pequeno mais distante do grande, do que ambos estão da mediania. No entanto, não é incorreto afirmar que em algumas vezes o mais contrário à mediania é a falta, e em outras, o excesso. A covardia, neste sentido, seria mais contrária à virtude da coragem do que a temeridade. Temos, então, um caso em que a falta é mais contrária ao meio-termo do que o excesso. De modo distinto, a intemperança é mais contrária à virtude da temperança do que a insensibilidade. Temos, neste sentido, um caso em que o excesso é mais contrário à mediania que a falta. Segundo Aristóteles, isso se justifica por dois motivos: primeiro porque um dos extremos está mais próximo da mediania e se parece mais com ela; por exemplo, se a temeridade está mais próxima da coragem parecendo-se mais com ela, então o extremo mais oposto à virtude será a covardia. As coisas que estão mais distantes do meio-termo é que devem ser consideradas mais contrárias a ele. Já a segunda justificativa dada por Aristóteles diz respeito a nós mesmos, porque as coisas que tendemos por natureza são frequentemente opostas ao meio-termo. É comumente aceito que nós tendemos ao prazer bem como a evitar a dor e o sofrimento; por esse motivo somos facilmente levados a cometer mais atos intemperantes do que atos moderados. Assim, costumamos

⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 1107a 1-7.

chamar de mais contrários à mediania aqueles extremos que nossa conduta está mais inclinada a seguir. É por isso que consideramos a intemperança e não a insensibilidade como mais contrária à temperança.

Todavia, não censuramos as pessoas que se desviam um pouco da virtude, quer o façam no sentido de mais, quer no sentido de menos; só censuramos o homem que se desvia consideravelmente, pois este nunca passa despercebido. Mas não é fácil determinar pelo raciocínio até que ponto e em que medida um homem pode desviar-se antes de merecer censura, pois tudo que é percebido pelos sentidos é difícil de definir; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e a decisão depende da percepção¹⁰

De fato, Aristóteles nos diz que é preferível seguirmos o meio-termo, pois é ali que se encontra a virtude. Ressalta também a dificuldade que encontramos para alcançar a ação excelente, reconhece que é de difícil escolha e depende de muitos fatores. Mas algo que certamente torna sua teoria mais dinâmica e mais aplicável é a flexibilidade dada ao agente no ato de decidir. A depender do tipo de conduta de cada um, isto é, da personalidade, o indivíduo pode aproximar-se mais de um dos excessos a fim de agir de maneira virtuosa, ainda que seja por mera aproximação. Por exemplo, alguém que seja demasiado covarde, encontrando-se numa situação que demande coragem, pode tomar uma decisão mais próxima daquilo que consideraríamos uma ação temerária, pois assim aquele agente chegará mais próximo da virtude da coragem. De modo semelhante, alguém que seja demasiado intemperante - numa situação que demande moderação - pode acabar por tomar uma decisão insensível, a fim de que possa chegar mais próximo do meio-termo. Em suma, vale destacar que o meio-termo aristotélico é sempre em relação a nós (□□□≡✂ ≡☺○☹✂), e neste sentido, nunca haverá um método único para se chegar à virtude.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nassetti. Texto integral. Ed.: Martin Claret. São Paulo - SP, 2002.
- _____. *Ethica Nicomachea*. Recognovit: Franciscus Susemihl. Ed: Lipsiae. Leipzig, Alemanha, 1903 [MCMIII].
- BARNES. J, *The Cambridge Companion to Aristotle*. "Ethics" by D.S. Hutchinson. Cambridge University Press. USA, 1999.
- COPLESTON. F S. J. *A history of philosophy - Vol I, Greece and Rome*. Ed.: An Image Book, Published by Doubleday. New York, 1993 [1962].

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 1109b 20-25.

FEITOSA, Z. M. L. “A possibilidade da ‘acrasía’ na filosofia de Platão”. *Revista Peri*, v. 05, pp. 43-53, 2013.

LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Corrêa et alli. São Paulo: Ed.: Martins Fontes, 1999.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Luis Felipe Bragança S.S. Teixeira, a partir da edição inglesa publica por Methuen & Co., Ltd. de Londres. Editora: Publicações Dom Quixote (Portugal). Lisboa, 1987.