

O príncipe da prudência em Aristóteles: o *spoudaios* compreendido a partir da escolha deliberada e da ação voluntária

The prince of prudence in Aristotle: the spoudaios understood from deliberate choice and voluntary action

Andréa Alves de Abreu¹

Resumo

A fim de demonstrar que o *spoudaios* (o valoroso) é revelado ao agir de forma prudente, esse trabalho descreve a virtude da prudência em Aristóteles demonstrando que o *spoudaios* depende sempre de uma nova ação para se demonstrar como tal. Assim, o *spoudaios* é, ao mesmo tempo, agente e paciente. Agente, pois é por meio dele que se revela a prudência; paciente, pois, somente após passada a sua ação, é que poderá, ou não, aparecer no mundo a prudência em que ele será revelado.

Palavras-chave: Aristóteles, virtude, prudência, *spoudaios*.

Abstract

In order to demonstrate that the *spoudaios* (the valorous) is revealed by acting prudently, this work describes the virtue of prudence in Aristotle demonstrating that the *spoudaios* always depend on a new action to demonstrate itself as such. It is possible to conclude that *spoudaios* is, at the same time, agent and patient. Agent, for it is through him that prudence is revealed; patient, for, only after his action has passed, it is possible that the prudence in which he will be revealed may or may not appear in the world.

Keywords: Aristotle, virtue, prudence, *spoudaios*.

¹ Professora assistente de ensino da Universidade Castelo Branco (Rio de Janeiro); doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). • E-mail: andreaalves@castelobranco.br

Aristóteles apresenta a prudência como uma virtude a ser cultivada pelo agente que, ao agir, deve sempre reinstituí-la no mundo. A virtude que se apresenta através da ação é a prudência e seu revelador e, ao mesmo tempo, revelado é o *spoudaios* (o valoroso). Assim, o objetivo desse trabalho é demonstrar que em Aristóteles, o *spoudaios* é aquele que depende sempre de uma nova ação para se caracterizar como tal. Ao mesmo tempo, se o seu passado pode servir de exemplo para os outros possíveis agentes, o seu status como *spoudaios* pode ser desfeito caso a sua futura ação careça de prudência – o que, em primeira instância, compromete todo o seu passado valoroso. A fim de demonstrar como Aristóteles constitui e situa a virtude da prudência e, conseqüentemente, o seu agente, inicialmente será descrito o conceito de virtude em Aristóteles e, posteriormente, como se forma o agente valoroso.

No Livro I de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que as ações têm por fim um bem. Considera, também, que todas as coisas tendem ao bem da mesma forma que há tantos fins quantos são os bens, pois “se existe uma finalidade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela” (ARISTÓTELES, 1977, p. 255).

Entre as finalidades da ação é possível estabelecer uma hierarquia em que alguns bens são perseguidos como fins para que se atinjam bens mais elevados. O exemplo fornecido por Aristóteles é o da selaria a qual é um meio para se atingir a estratégia da guerra, uma vez que a sela serve ao cavalo a ser usado em combate para se atingir o bem maior que a guerra poderá trazer. Sendo assim, o fim das ações é o Sumo Bem que deve ser conhecido para que se possa determinar a ciência da qual ele é objeto – e seu objeto é a ciência política.

Para Aristóteles, o que distingue o homem dos demais animais, é a ação racional, ou seja, o homem é aquele – e somente aquele – que age racionalmente orientando as suas ações tendo um vista um fim que é o Sumo Bem. Este se caracteriza como um bem absoluto e incondicional que deve ser alcançado por si mesmo pondo, assim, um ponto final na cadeia de meios para fins. Em suas palavras:

chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interior de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interior de outra coisa (ARISTÓTELES, 1977, p. 255).

Aqui é possível estabelecer o que seja o fim de toda ação humana: para Aristóteles é a felicidade a qual é buscada por si mesma sem ter em vista outra coisa, caracterizando-se, então, como absoluta e auto-suficiente. Para alcançá-la, o homem deve exercer suas ações racionais segundo a virtude. A felicidade, assim como a auto-suficiência, é a qual que “torna a vida desejável e carente de nada [...] considerando-a, além disso, a mais desejável entre todas as coisas [...] algo absoluto e auto-suficiente, sendo, também, a finalidade da ação” (ARISTÓTELES, 1977, p. 257).

A ciência da qual o Sumo Bem é objeto é a Política a

qual deverá ser estudada pela ética. Seu estudo cabe à ética porque as ações desencadeadas pelo homem recebem, por parte dos demais agentes, diferentes opiniões. Essas mesmas opiniões são mutáveis ao longo do tempo e são diferentes nos diferentes homens o que faz com que tudo o que envolva a ação humana caiba às convenções, jamais à regularidade da natureza.

A distinção entre natureza humana e convenção também será importante para que se pense a virtude. Para Aristóteles, ela não é natural. Antes, é ensinada e cultivada. Dividindo-se em duas classificações: a virtude intelectual é desenvolvida através do ensino necessitando de experiência e tempo – o que faz com que um jovem “não seja bom ouvinte de preleções sobre política (ARISTÓTELES, 1977, p. 250).”; virtude moral é adquirida pelo hábito e faz com que um homem seja virtuoso e bom. As ações desse homem virtuoso e bom não são necessidades naturais, ou seja, não lhes são obrigadas pela natureza. Ao contrário, está sob o poder do homem agir ou deixar de agir e ao agir mediar-se, seja pelas virtudes, seja pelos vícios.

Ressalte-se que é na ação que os homens podem se tornar ou justos ou injustos, posto que as virtudes são cultivadas nas próprias ações e precisam de permanente cultivo. Isso implica que nenhum homem é para sempre justo por já ter cometido atos justos ou para sempre impiedoso por já ter sido ímpio (ARISTÓTELES, 1977, p. 269). As virtudes intelectuais podem ser aprendidas através do ensino e do tempo, mas as morais somente podem ser mantidas através do exercício permanente. Nas palavras de Aristóteles (1977, p. 268):

pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e do hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes. O mesmo se pode dizer dos apetites e da emoção da ira: uns se tornam temperantes e calmos, outros intemperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias.

A virtude moral é uma disposição da alma que faz com que o homem possua comportamentos moderados, ou seja, a virtude moral se dá pela mediania. As disposições são estados de caráter e definem o modo como o homem tanto utiliza as suas faculdades como definem o modo como o homem se relaciona com as suas paixões. Exatamente porque as paixões e as faculdades são naturais - afloram nos homens sem que eles possam escolher, são impostas pela natureza - somente nas disposições podem residir as virtudes morais. Isso porque, pelas disposições o homem será capaz de mediar as suas paixões e as suas faculdades. Para Aristóteles (1977, p. 273):

a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocando às ações e paixões, a virtude escolhe e encontra o meio termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a

virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo.

Assim, a felicidade seria o exercício da atividade racional em acordo com a virtude levando a crer que é através da racionalidade que o homem poderá ser virtuoso e alcançar o seu fim – ou seja, a felicidade.

Agir de forma virtuosa e alcançar a felicidade implicam o exercício da prudência a qual, sempre que é exercida, revela o *spoudaios*. Aristóteles inicia o Livro III da *Ética a Nicômaco* (EN) afirmando que a virtude diz respeito a emoções e ações. Sendo as ações possíveis através de atos voluntários, não voluntários e involuntários, os estudos sobre a virtude devem incorporar, necessariamente, a compreensão do que sejam, então, os atos voluntários, não voluntários e os involuntários.

Fincar o estudo da virtude no estudo das ações diz mais do que o estabelecimento de um marco de observação para algo já existente que encontra na ação uma possibilidade de se instanciar. Diz mais porque a virtude encontra o seu lugar de apresentação (de aparição) na ação do agente, justamente, porque ele é o seu princípio. Por princípio entenda-se o lugar de onde algo se origina, de onde algo principia. Nesse caso, então, o agente é o príncipe da ação, podendo vir a ser o príncipe da virtude, como será discutido a seguir por meio da caracterização aristotélica do *spoudaios*.

Toma-se aqui a palavra *spoudaios* para o estudo que esse trabalho propõe. De acordo com Aubenque (2008), o *spoudaios* é aquele que age com prudência. Seus atos são dotados de prudência e dão a ver a prudência. O sentido que interessa a Aristóteles está na qualidade dos julgamentos que o *spoudaios* realiza em face à ação. Estes (os julgamentos) não tomam por medida valores transcendentais. O *spoudaios* é a medida do valor que se apresenta desde o princípio da ação a qual dá curso.

Ser o *spoudaios* uma medida de valor no curso de uma ação sem recurso a valores transcendentais orientadores, invoca uma discussão entre bem real e bem aparente – uma vez que o agente delibera acerca do que lhe aparece em circunstâncias particulares. Ao *spoudaios* o que aparece como bem assim o é e se configura como coisa a ser desejada. O que ele deseja é o bem o qual lhe aparece. Ser aparente não reclama por um ser real (e não aparente) que confirme ou negue o que apareceu. As aparências são reais, são o que aparecem na realidade e no único lugar que o *spoudaios* tem à disposição para realizar as suas deliberações. O insucesso de suas deliberações e ações pode apontar para uma falsa crença em relação ao que antes lhe apareceu. Quaisquer novas deliberações e ações somente podem se dar a partir daquilo que se mede pelo mesmo metro que lhe levou ao insucesso, a saber, uma nova aparência. Nas palavras de Zingano (2008, p.198):

Por um lado, é bom o que é realmente bom, *ex parte rei*; por outro lado, algo tem de *parecer* como um bem, isto é, ser tomado como tal, para que seja objeto de busca. Deste modo, parecer um bem, ou seja ser um (...), não é meramente uma aparência, de caráter enganador, como queria o platonismo, mas é primeiramente a condição lógica do bem humano, isto é, sua intencionalidade, que pode, secundariamente, se

revelar como uma crença falsa, um bem aparente no sentido platônico do termo.

Ainda quanto à passagem presente no Livro III (EN) sobre o bem real e o bem aparente, Aubenque (2008) considera: “o bem real é aquele que aparece como tal à vontade do homem valoroso; (...); o que de resto, sempre permite distinguir a verdade e a aparência é, pois, a decisão do *spoudaios*, cuja vontade é menos iluminada (pois, por quem ela seria?) do que iluminadora” (AUBENQUE, 2008, p. 80)¹. Referenciando a sua compreensão, cita Aristóteles como reproduzido a aqui: “o valoroso julga cada coisa corretamente e, em cada coisa, é o verdadeiro que lhe aparece (...); sem dúvida o valoroso se distingue principalmente porque quer o verdadeiro em todas as coisas, como se fosse nisso a regra e a medida” (AUBENQUE, 2008, p. 79).

Retomando: como a virtude se mostra através das ações do *spoudaios* (o valoroso), para compreendê-la é necessário um estudo acerca da constituição daquelas.

As ações dividem-se em voluntárias e involuntárias admitindo ainda as ações não voluntárias. As ações involuntárias encontram o seu princípio fora do agente e suas ações se dão ou por força externa que o impele a agir (ainda que a seu mau grado) ou por ignorância acerca das circunstâncias particulares em que se dá a sua ação (“aquelas nas quais e acerca das quais se desenrola a ação”) (ZINGANO, 2008, p. 62). Nesse sentido, Aristóteles reitera que o voluntário e involuntário referem-se ao “momento em que se pratica a ação” (ZINGANO, 2008, p. 62).

Ressalte-se que na citação acima (“momento em que se pratica a ação”) tanto está em jogo um caráter definidor dos atos quanto a fidelidade e a necessidade de entender a ação - e a conseqüente virtude que ela possa ter – a partir do seu acontecimento – e não de um lugar fora dela.

Aquilo que impele a ação por um princípio externo a condiciona como involuntária. No entanto, se é dado ao agente escolher entre submeter-se ao que lhe foi impelido ou não, pode-se ter um ato voluntário, posto que são dadas ao seu conhecimento as circunstâncias particulares da ação. Novamente, essas (as circunstâncias particulares da ação) jogam um papel fundamental para a compreensão da virtude, posto que nelas se mostram ao agente as condições em que a ação pode vir a ser desencadeada e isso o reclama como princípio.

Os atos não voluntários são aqueles produzidos por ignorância quanto às circunstâncias particulares da ação. Aqueles que assim agem e experimentam aflição e arrependimento, assemelham-se aos que agiram involuntariamente. Os que agiram não voluntariamente, mas nem se afligem e nem se arrependem com a conseqüência dos seus atos não devem se assemelhar aqueles.

Sendo assim, as circunstâncias particulares da ação devem ser determinadas. Para isso, Aristóteles traça um mapeamento de tais circunstâncias: “quem age, o que faz, sobre o que ou em que age (por exemplo, com um instrumento), com vistas a que (por exemplo, com vistas à salvação) e como age (por exemplo, calma ou violentamente)” (ZINGANO, 2008, p. 62). De posse desse mapeamento, são possíveis as seguintes conclusões sobre o agente e a natureza de seus atos (ZINGANO, 2008, p. 61):

i. se o agente tem conhecimento das circunstâncias particulares em que se desdobram as suas ações, seu ato é voluntário e digno de honrarias ou punições;

ii. se ignora uma delas, seu ato pode ser não voluntário;

iii. se do ato não voluntário seguem-se aflições e arrependimentos, tal ato se assemelha ao involuntário;

iv. se do ato não voluntário não seguem-se aflições e arrependimentos, tal ato não pode se assemelhar ao involuntário;

v. se o princípio de sua ação está fora do agente, seu ato é involuntário;

vi. se o ato é involuntário, merece a piedade e o perdão.

Aristóteles chama a atenção para a dificuldade de se compreender o que seja a ação forçada, impelida por outro ao agente. Assim é feito, a fim de ressaltar como as circunstâncias da ação, por vezes, podem estar presentes ao agente que, mesmo impelido por outro, tem diante de si a possibilidade de escolher por agir ou não agir ou ainda agir de outra maneira diferente daquela para a qual é forçado. Ações desse tipo seriam, por um lado, “involuntárias por si; de outro, são voluntárias no momento e em troca de outras” (ZINGANO, 2008, p. 61).

Sendo o agente o princípio da ação e sendo ignorante das circunstâncias particulares em que age, ao agir (como ignorante) estaria ignorando a si mesmo. Isso se sustenta por Aristóteles afirmar que ao insano é dada tal ignorância, mas não ao homem sadio. Mais do que isso, ao conhecer as circunstâncias em que age, o agente conhece quem está agindo. O contrário disso resulta na interrogação: “como, com efeito, ignoraria a si mesmo?” (ZINGANO, 2008, p. 62).

A consideração precedente acarreta outra implicação: aquele que age e é o princípio da ação, ao agir, diz algo acerca de si mesmo, pois o modo como age o inscreve nas circunstâncias em que agiu e sendo ele o príncipe da ação é, também, revelado por ela. Isso, se se pode compreender “revelado por” como uma revelação de si a partir das escolhas que fez e do modo como agiu tendo em conta as circunstâncias conhecidas².

A fim de persistir em direção à compreensão da virtude, Aristóteles afirma que o exame da escolha deliberada é mais apropriado para isso do que o são os atos voluntários. Para defini-la, inicia uma série de distinções relacionando-a ao ato voluntário e ao querer e à opinião, como será exposto a seguir.

Sendo voluntária, a escolha deliberada é mais abrangente e não equivale ao voluntário. Em favor dessa afirmação, Aristóteles menciona os animais irracionais e as crianças que são capazes de realizar atos voluntários, mas não de escolhas deliberadas. Essa diferença indica que algo que falta aos animais e às crianças é necessário à realização da escolha deliberada. Do mesmo carecem os atos súbitos, o apetite e o impulso.

O querer e a escolha deliberada, embora estejam em relação íntima, também não se equivalem. Não se delibera sobre objetos impossíveis, embora estes possam ser objeto do querer (como a imortalidade, por exemplo). É possível querer aquilo que não está sob a deliberação de quem deseja como a vitória de um atleta, tal como cita Aristóteles. Aqui um ponto positivo para a distinção

da escolha deliberada se anuncia: somente é possível deliberar sobre aquilo que está em poder de quem delibera, sobre aquilo que alguém crê “engendrar por si próprio” (ZINGANO, 2008, p. 65).

A opinião também se encontra entre as coisas que não dizem respeito a quem delibera, tendo em vista que é possível opinar sobre todas as coisas, inclusive sobre as eternas e as impossíveis. Em oposição a isso, a deliberação está às custas daquilo que se engendra pelo agente. A qualidade do agente se dá em sua ação, não em sua opinião. Essa pode ser falsa ou verdadeira, mas não boa ou má; aquela, boa ou má. Deliberações assim classificáveis indicam uma qualidade de quem delibera (“é por escolher deliberadamente coisas boas ou más que somos de uma certa qualidade”) (ZINGANO, 2008, p. 63) e o mesmo não se aplica a quem opina.

No rol das coisas que não possuem conselho – e que, portanto, não são desencadeados pelo homem – encontram-se os objetos eternos, os da natureza e os do acaso. No rol dos assuntos humanos, não cabe conselho ao que deve ser deliberado por outros homens. O que resta à deliberação são as coisas que podem ser feitas pelo agente.

A escolha deliberada se dá sobre os meios para se alcançar um fim que não é objeto de deliberação do agente (“deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins”) (ZINGANO, 2008, p. 67). Isso requer uma análise do que está aqui sendo compreendido como “fim” e de como ele concorre com a ação deliberada. O fim orienta a ação deliberada: é em função dele que a ação se inicia e se desdobra fazendo com que as ações sejam “em vista de outras coisas” (ZINGANO, 2008, p. 68), já que as ações são o que são em função do fim. Seja qual for a origem do fim, o que recai sobre a responsabilidade moral do agente são os meios utilizados ou para alcançá-lo ou para refutá-lo – pesadas as devidas razões para isso.

Deliberar implica em escolher modos para se alcançar um fim fazendo uso de escolhas pesadas através do uso da razão. Mas, quanto aos fins, diz-se mais que isso. Dado um determinado fim, há a possibilidade de deliberar por alcançá-lo através de um modo e não de outro. O modo eleito ao final da ordem dada pela análise passa a ser o primeiro na ordem da execução fazendo Aristóteles afirmar que “a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão. Também o nome parece aludir ao que é escolhido antes que outras coisas” (ZINGANO, 2008, p. 66).

Zingano (2004), considera que, embora o fim de uma ação não seja objeto de análise no curso de uma escolha deliberada, pode vir a sê-lo como objeto a se submeter à análise do *spoudaios*. Isso porque o que é fim em uma ação pode ser meio em outra, fazendo com que todo e qualquer objeto se torne objeto de escolha deliberada. Com isso, conseqüentemente, o agente se vê impedido de furtar-se às análises dos mais variados objetos. De acordo com Zingano (2004, p. 166)³:

(...) se não deliberamos sobre os fins enquanto tais, resta que o que figura como fim em uma deliberação, e portanto não é objeto de análise no curso desta deliberação, pode figurar, em outra deliberação, como meio, sendo, por conseguinte, a este título, objeto de análise, assim como o é todo outro meio. Deste modo, se considerarmos as

deliberações não para baixo, isto é, em direção aos objetos últimos de ação, ma para cima, em direção aos fins tornados meios para deliberações superiores, aos moldes de uma cadeia de silogismos que se pode considerar tanto para baixo quanto para cima, tudo, ou quase tudo, pode ser objeto de deliberação.

Graças ao pensamento e à reflexão presentes no ato de deliberar, é que o desejo se torna deliberativo. Ao agir, o agente deseja a ação conforme a sua deliberação tornando o desejo presente em todo o curso daquela. É por ser o fim o objeto do querer e é por serem as ações em vista do fim, que o desejo se torna presente em todo o curso da ação.

Zingano (2008, p. 187), aponta que a razão, por si só, não se substitui ao desejo por não ser ela o motivo para a ação. Ela prepara as ações que passam a ser desejadas para que o fim seja alcançado. Assim, é o desejo de alcançar o fim que motiva a ação. Em suas palavras:

O desejo humano é o espaço do inusitado, mas a avaliação do agir segue parâmetros idênticos a todo homem, a saber, a racionalidade da escolha dos meios. A razão tem um papel avaliativo forte na determinação de nossas ações, podendo percorrer o inteiro campo do desejo (...), mas ela não pode se substituir ao desejo, pois a razão por si própria não é motivo para a ação.

As ações que conduzem aos fins se dão por escolha deliberada e são voluntárias. Referir-se ao caráter voluntário da escolha é fundamental para que se compreenda que o ato de deliberação é acompanhado pela disposição de caráter daquele que delibera. Esta se apresenta quando aquele que delibera se vê diante de escolher não apenas entre esse ou aquele modo de agir. Mais do que isso: entre esse e não-esse; entre aquele e não-aquele. Isso implica dizer que os contrários se apresentam como opções abrindo a possibilidade de decidir ou pelo vício ou pela virtude e essa capacidade de decisão cabe àquele que delibera. Está sob a sua responsabilidade a deliberação e a ação que os agentes principiam.

A virtude e o vício podem se mostrar nessas deliberações voluntárias que conduzem aos fins. Mostram-se, justamente, pela não determinação natural a qual os príncipes estão submetidos. Deliberação e ação são conduzidas por eles e as “atividades das virtudes

envolvem essas coisas” (ZINGANO, 2008, p. 70). Assim, virtude e vício são duas possibilidades abertas aos príncipes. Nas palavras de Aristóteles:

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. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e, similarmemente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus.

Não dispondo de um modelo de prudência universal, o *spoudaios* pode vir a cometer um ato prudente pelo e no exercício de agir o qual envolve a atividade de pesar os contrários. Tal exercício tende a promover ao agente disposições para agir de forma virtuosa. Uma vez que as ações sejam voluntárias, cabe ao agente o papel de coadjuvante na formação de suas próprias disposições, pois exercitar-se na boa deliberação poderá o predispor a novas boas deliberações. Como os atos voluntários envolvem os contrários (tanto A como não A), o agente tanto pode exercitar-se em deliberações virtuosas como em viciosas. Nas palavras de Aristóteles: “se (...) as virtudes são voluntárias, somos também causas coadjuvantes em certo sentido das disposições e, pelo fato de sermos de certa qualidade, pomos o fim que lhe corresponde” (ZINGANO, 2008, p. 74).

Como essas deliberações exercitam a disposição de caráter, não cabe ao injusto tornar-se justo por uma decisão repentina, pois a sua formação já está disposta ao injusto pelo exercício. Para Aristóteles (ZINGANO, 2008, p. 72),

o ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é marca de alguém totalmente insensível; mais ainda, é irracional que o homem que comete uma injustiça não pretenda ser intemperante; se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto.

Conclui-se, nesse trabalho, que o *spoudaios* é, ao mesmo tempo, agente e paciente. Agente, pois é por meio dele que se revela a prudência; paciente, pois, somente após passada a sua ação é que poderá, ou não, aparecer no mundo a prudência em que ele será revelado.

Recebido em: 24/09/2017

Aprovado em: 26/11/2017

Notas

¹ AUBENQUE, P. *Op. Cit.* p. 79. Acrescento que é Aubenque (2008) quem adota a tradução de *spoudaios* por homem valoroso.

² Tomo aqui uma digressão: talvez caiba uma aproximação entre Aristóteles e Arendt (1989) quando ela se refere ao “quem” revelado na ação. Isso considerando a compreensão aristotélica de que quem age a partir de suas escolhas revela quem é o agente.

³ Acrescento que Zingano (2004) utiliza a expressão “quase tudo” para, a seguir, referir-se ao fim supremo ao qual, segundo Aristóteles, todos tendem e pressupõem necessariamente. Este fim é a eudaimonia. Como essa discussão não se contempla nesse trabalho, fica aqui apenas a referência a fim de não deixar a estranheza que aparece na expressão destacada na citação sem uma justificativa.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1977.

ARENDRT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1989.

AUBENQUE, PIERRE. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: ethica Nicomachea** I 13 – III 8 tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus. 2008.

ZINGANO, Marco. Escolha dos meios e to authaireton. *Analytica*, v. 8, n, 4, p. 165-184. 2004. Disponível em: <http://www.revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/496>. Acesso em: 8 set. 2017.