



# A RESPONSABILIDADE MORAL E A POSSIBILIDADE DE AGIR DE OUTRO MODO\*

## THE MORAL RESPONSIBILITY AND THE POSSIBILITY OF ACTING OTHERWISE

João Hobuss\*\*

---

**RESUMO** – Este artigo discute a questão da responsabilidade moral em Aristóteles e, especialmente, em Harry Frankfurt e Alexandre de Afrodísia, buscando identificar se a mesma é compatível com o determinismo.

**PALAVRAS-CHAVE** – Responsabilidade moral. Compatibilismo. Determinismo. O que depende de nós.

**ABSTRACT** – This paper discusses the moral responsibility issue in Aristotle and, especially, in Harry Frankfurt and Alexander of Aphrodisias, seeking to identify whether it is compatible with determinism.

**KEYWORDS** – Moral responsibility. Compatibilism. Determinism. What depends on us.

---

O presente texto pretende propor algumas reflexões sobre a questão da responsabilidade moral e seu possível compatibilismo com o determinismo. Para isso, serão feitas algumas observações sobre Aristóteles, Harry Frankfurt e Alexandre de Afrodísia, buscando diferenças e similaridades entre eles, pois normalmente os incompatibilistas e determinados compatibilistas fundamentam a possibilidade da responsabilidade moral na possibilidade de o agente poder agir de outro modo, como veremos.

---

\* Este texto conta com o auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

\*\* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia do ISP-UFPel. E-mail: <joao.hobuss@ufpel.edu.br>.

Este tipo de raciocínio pode ser aplicado a Aristóteles e Alexandre de Afrodísia, mesmo que encontremos diferenças acerca dos períodos da vida em que esta abertura aos contrários é ainda factível. Contra este viés, surge a interpretação dos que buscam afirmar que a possibilidade de agir de outro modo é dispensável no que concerne à atribuição de responsabilidade moral, ou seja, não há incongruência entre a responsabilidade moral e o determinismo. O exemplo mais conhecido deste tipo específico de compatibilismo é, sem dúvida, Harry Frankfurt<sup>1</sup>.

Neste artigo, procuraremos centrar a análise em Alexandre de Afrodísia e Harry Frankfurt, utilizando Aristóteles como a referência precípua da preocupação com a abertura aos contrários.

### Aristóteles e a possibilidade de agir de outro modo

A expressão *to eph'hemín* (o que depende de nós), apresentada por Aristóteles no interior da investigação sobre a escolha deliberada (*prohairesis*), em *Ethica Nicomachea*<sup>2</sup> III 4, assume um papel essencial no tocante à análise da responsabilidade moral. Ele afirma que a escolha deliberada se refere às coisas que dependem de nós (*EN* 1111<sup>b</sup> 30-31; 1112<sup>a</sup> 30-31; 1113<sup>a</sup> 10-11), ou que estão no nosso poder fazer ou não fazer, possibilitando, em um primeiro momento, a hipótese de que o agente possa escolher *x*, ou seu contrário  $\sim x$ , em uma dada circunstância. Isto parece ser corroborado em *EN* 1113<sup>b</sup> 7-14, na medida em que aparece de modo evidente a opção da qual dispõe o agente de agir ou não de determinada forma: “Com efeito, naquelas coisas em que agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim [...]” (*EN* 1113<sup>b</sup> 7-9). Esta elaboração aparenta estar em conformidade com a *Ethica Eudemia*<sup>3</sup> II 9, onde é afirmado que, se depende do agente realizar ou não determinada ação, e esta ação não se dá por ignorância, ele age de forma voluntária (cf. *EE* 1225<sup>b</sup> 8-10, complementada por 1226<sup>a</sup> 30-32).

<sup>1</sup> Um defensor do que conhecemos por semi-compatibilismo, John Martin Fischer chega a afirmar a não necessidade de provar a irrelevância das “possibilidades alternativas” (da qual trataremos adiante), pois crê que isto é intuitivamente dado: “Quando Louis Armstrong foi perguntado pela definição do jazz, ele alegadamente afirmou que, ‘se você tem de perguntar, você não saberá’. Eu estou inclinado a dizer o mesmo aqui: se você tem de perguntar como os casos-tipo de Frankfurt mostram a irrelevância das possibilidades alternativas [ou da possibilidade de agir diferentemente] para a responsabilidade moral, ‘você não saberá’” (FISCHER, “Frankfurt-type examples and semi-compatibilism”, In: KANE, R. (ed.). *The Oxford handbook of free will*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 292). O curioso é que poderia ser afirmado “intuitivamente” o contrário a respeito das possibilidades alternativas.

<sup>2</sup> *EN*.

<sup>3</sup> *EE*.

Na *EE* 1226<sup>a</sup> 23-29, Aristóteles afirma que: “o que tem a possibilidade não somente de ser e não ser, mas ainda tem a possibilidade de fornecer um objeto de deliberação aos homens [...] depende de nós que o façamos ou não”.

Não deliberamos sobre aquilo que não está ao nosso alcance, como, por exemplo, os problemas que se referem aos indianos, ou sobre a quadratura do círculo, mas apenas sobre o que depende de nós fazer ou não, já que “o que depende de um homem não fazer, e ele o faz mesmo assim, sem estar na ignorância e agindo por si mesmo, é necessariamente voluntário” (*EE* 1225<sup>b</sup> 8-10)<sup>4</sup>.

Ora, o voluntário aqui implica claramente uma opção aos contrários, na medida em que depende do agente executar ou não uma dada ação, pois a recíproca no que se refere à passagem é claramente verdadeira, pois se diz respeito ao homem fazer, ele pode, devido à abertura aos contrários, não fazer. Isto parece evidente na afirmação de que no que se refere às coisas a fazer e escolher (tendo como pressuposto evidente a escolha deliberada<sup>5</sup>), estas dependem de nós (*EE* 1226<sup>a</sup> 33).

Isto parece estar, em um primeiro momento, de acordo com a maior parte das passagens da *EN* III, embora aqui o *to eph' hêmin* não esteja diretamente vinculado ao voluntário. Vejamos, por exemplo, a seguinte passagem:

Assim, por certo, virtude está em nosso poder, bem como o vício. 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 similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus<sup>6</sup>.

Não há uma distinção entre o que aparece na *Ethica Eudemia* e o que aparece na *Ethica Nicomachea*: sempre está em nosso poder o *sim* ou o não e, por conseguinte, a possibilidade de agir de outro modo.

No entanto, isto contrasta com o argumento da *EN* 1114<sup>a</sup> 9-21, cujo final especifica que estava inicialmente no poder do injusto ou do intemperante não se tornar injusto ou intemperante, mas uma vez que se tornaram o fizeram voluntariamente, não podendo mais deixar de

<sup>4</sup> Cf., também, *EE* 1226<sup>b</sup> 29-32 e *EN* 1135<sup>a</sup> 23-25.

<sup>5</sup> Cf. 1226<sup>b</sup> 14ss (Cf. *EN* 1111<sup>b</sup> 30-31).

<sup>6</sup> 1113<sup>b</sup> 6-14 (tradução de Marco Zingano).

sê-lo. Isto afastaria a abertura aos contrários, o que parecia ser o caso das passagens acima mencionadas:

Isto fica claro nos que treinam para qualquer uma competição ou prática, pois passam a vida a exercitar-se. 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 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. Contudo, se assim ocorre que leva uma vida de modo acrático e não obedece aos médicos, adoecerá voluntariamente. Por um lado, era-lhe, em um momento, possível de não adoecer; tendo dissipado a saúde, não lhe é mais 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, não lhes é mais possível não o serem<sup>7</sup> (trad. Marco Zingano).

Esta passagem daria razão a Pierluigi Donini<sup>8</sup>, que defende a “Tese da Unidirecionalidade da Disposição” (TUD). Donini salienta que o conceito de *to eph' hêmin* opera distintamente na *EE*, onde aparece como momento constitutivo da definição de voluntário, como já vimos, e na *EN*, onde há duas condições específicas da voluntariedade, a saber, a ausência de coerção externa e o conhecimento das circunstâncias particulares. Conforme Donini, uma coisa é afirmar que o voluntário depende de nós, outra, bem mais embaraçante, como observamos na passagem acima, é perceber que uma vez que nos tornamos intemperantes ou injustos, não podemos mais deixar de sê-lo. Aceitar as conclusões da *EE* significaria afirmar que o agente está sempre apto a executar ações ou não, pois está no seu poder, ou seja, teria diante de si *sempre* duas possibilidades.

<sup>7</sup> G. Di Muzio (em “Aristotle on improving one's character”. *Phronesis*, v. 45, n. 3 (2000), p. 206-207, n. 2) propõe uma leitura alternativa, afirmando o seguinte sobre o interesse de Aristóteles em 1114<sup>a</sup> 13-14: “Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser *quando quiser* e ficará justo” - é sublinhar que o caráter não é mutável simplesmente porque desejamos. Di Muzio teria aqui em mente as pessoas que estão com o caráter em processo de formação, e buscaria lembrá-los que “o caráter, embora voluntário e mutável, não é mutável *por um ato de vontade* e facilmente”. Isto, sem dúvida, flexibilizaria a passagem, e daria uma maior consistência à perspectiva geral de Aristóteles em relação à existência de alternativas contrárias para o agente decidir como agir nas circunstâncias nas quais está inserido, decidindo ente *x* ou *~x*.

<sup>8</sup> DONINI, P. L. *Ethos. Aristoteles e il determinismo*. Alessandria: Edizioni dell Orso, 1989, p. 92-98.

Isto contrastaria firmemente com a TUD<sup>9</sup>, e aparentemente decorreria de uma certa dificuldade da parte de Aristóteles em harmonizar este novo referencial teórico da *EN* com a *EE*. Ora, poderíamos pensar que na *EN* Aristóteles estaria retomando uma tese que lhe era habitual. Para Donini, entretanto, isto seria desconhecer que a concepção da *EE* não mais se enquadrava no quadro teórico da *EN*.

Uma hipótese que poderia ser proposta, ainda de acordo com Donini, é afirmar que a disposição não é, na verdade, um processo completamente irreversível, ainda que esta reversão seja rara e difícil, pois, na prática, quem age em conformidade com uma disposição não poderia agir diversamente, dado que ao menos teoricamente poderia perder a referida disposição, deixando sempre aberta a possibilidade de agir bem ou mal, embora depois da constituição de uma dada disposição isto não seria, ao menos aparentemente, possível.

A sugestão de Donini, que ele mesmo reconhece extrapolar o texto aristotélico, é de que há uma assimetria entre a possibilidade concretamente realizável e aquela teoricamente pensável. O indivíduo virtuoso passou por um processo muito bem definido, calculou, pesou razões e consolidou sua disposição. E o vicioso, mesmo havendo a possibilidade de uma redenção moral, não executará ações que invertam o sentido de sua disposição.

Deveríamos, então, reconhecer que a doutrina da *EE* é menos elaborada e menos rica do que a da *EN*: na primeira, Aristóteles não teria levado em consideração todos os aspectos pertinentes ao problema, que acabarão por emergir na *EN*.

Bem, o contraste entre as duas passagens do livro III 7 da *EN* é evidente, pois depois de adquirida certa disposição, esta não poderia mais ser perdida, o que descarta completamente a abertura aos contrários e causa um sério problema à questão da responsabilidade moral, a não ser que aceitemos a concepção de Alexandre de Afrodísia de que a responsabilidade moral estaria preservada independentemente da impossibilidade de agir diferentemente, já que ainda seríamos responsáveis pela disposição, boa ou má, que adquirimos, pois no processo de aquisição poderíamos escolher a disposição contrária.

O que causa perplexidade, para além desta clara discordância entre as duas passagens de um mesmo capítulo, é o fato de que há – no capítulo seguinte (III 8), que encerra o livro terceiro –, a seguinte observação:

<sup>9</sup> DONINI, P. L. *Ethos. Aristoteles e il determinismo*. Alessandria: Edizioni dell Orso, 1989, p. 79 s., refere-se à *Metafísica*  $\theta$  2, e à potência racional dos contrários. Segundo ele, seria impreciso e imprudente citar este capítulo como aquilo que fundamentaria a possibilidade de agir diversamente, já que nesta obra não há qualquer menção à ação moral, e ao *to eph' hêmîn*, e que Aristóteles deveria ter alguma razão para isto.

Porém, as ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, de um lado, somos senhores de nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas o acréscimo caso a caso não é distinguível, assim como ocorre nas doenças. Porque, porém, estava em nosso poder nos servir assim ou não assim, por esta razão são voluntárias (1114<sup>b</sup> 30-1115<sup>a</sup> 3, trad. Marco Zingano).

Somos senhores de nossas ações do início ao fim, mas somente no início somos senhores de nossas disposições. Se somos senhores de nossas disposições tão somente no início, já que as particularidades dos casos<sup>10</sup> não podem ser observadas antecipadamente, uma disposição mesmo depois de adquirida poderá ser perdida, o que seria absolutamente contrário a 1114<sup>a</sup> 9-21, mas de acordo com a *EE* e a *EN* 1113<sup>b</sup> 6-14. Neste sentido, é necessário indicar que 1114<sup>a</sup> 9-21, a despeito da aparente dificuldade, pode ser contornada se entendermos que a passagem afirma *tão somente* que, no instante em que nos tornamos injustos ou intemperantes, não podemos mais deixar de sê-lo, pois as ações perpetradas conduziram a tal fim *neste momento*. Assim, seria permitido reconstruir a passagem desta maneira: “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, não lhes é mais possível [*atualmente*] não o serem”. Isto indica que ainda podemos crer na possibilidade de que ocorra uma conversão moral, por mais difícil que ela venha a ser, haja vista a disposição adquirida. Uma evidência textual deste raciocínio pode ser observada em 1152<sup>a</sup> 27-30, quando Aristóteles afirma que é mais fácil curar os incontinentes por hábito do que os que o são por natureza, já que se muda de hábito mais facilmente do que de natureza (é necessário ressaltar que somos injustos ou, em geral, viciosos, por hábito, e não por natureza).

Mencionamos acima Donini e somos obrigados a concordar com ele: sua hipótese de trabalho extrapola a evidência textual, o que parece indicar um caminho interpretativo menos rígido e possibilitar uma leitura em que a liberdade e a responsabilidade moral sejam preservadas<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ver 1112<sup>b</sup> 1-11.

<sup>11</sup> MEYER, SUSAN S., em *Aristotle on moral responsibility: character and cause*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1993, p. 196-187, quando trata da questão do voluntário no livro V da *EN*, 1135<sup>a</sup> 23-1135<sup>b</sup> 2, afirma que a característica geral do *to eph' hêmîn* neste livro pode ser traduzida pela passagem 1112<sup>a</sup> 30, ou seja, como tudo o que pode acontecer através de nós. Convém salientar antes de prosseguirmos com a argumentação de Meyer, que a noção “o que depende de nós” aparece somente uma vez no livro V, e não no contexto analisado pela autora. No contexto especificado por ela temos *tôn eph' hautôi* (depende do agente). Todas as coisas que têm origem em nós são aquelas que ocorrem através de nós, sendo que esta seria a interpretação ampla de *to eph' hêmîn* (tudo o que

## Frankfurt e o Princípio das Possibilidades Alternativas (PPA)

Harry Frankfurt, em “Alternate possibilities and moral responsibility”, procura tratar, no que concerne ao problema do livre arbítrio (*free-will*), do estatuto que desempenha o que ele denomina o “Princípio das Possibilidades Alternativas” (PPA).

Este princípio, segundo Frankfurt, parte da pressuposição de que uma pessoa só pode ser responsabilizada moralmente, na medida em que ela tem a possibilidade de agir de outro modo<sup>12</sup>. Se a condição para tal é esta capacidade de agir diferentemente, logo há um incompatibilismo entre a responsabilidade moral e o determinismo. Isto seria uma verdade *a priori* para muitos filósofos, mas é considerado por Frankfurt absolutamente falso, no sentido em que “uma pessoa pode ser moralmente responsável pelo que fez até mesmo se não pudesse fazer [ou agir] de outro modo”<sup>13</sup>. Desta maneira, ele sustenta a implausibilidade deste princípio, que não passaria, então, de uma quimera:

No meu entender, contudo, a relação entre a responsabilidade moral e a liberdade da vontade tem sido amplamente mal interpretada. Não é verdade que uma pessoa seja moralmente responsável pelo que fez somente se a sua vontade fosse livre quando ele fez. Ela pode ser moralmente responsável pelo que fez até mesmo se sua vontade não fosse de nenhum modo livre.<sup>14</sup>

O ponto em questão é demonstrar que não há qualquer tipo de incompatibilidade entre o determinismo e a responsabilidade moral, ou seja, há uma clara falsidade em rejeitar o determinismo causal com base em um inócuo princípio que pressupõe que o livre arbítrio reside somente na possibilidade de agir de outro modo, o que seria, se assim entendido, o fundamento da responsabilidade moral. Para Frankfurt, podemos agir a

---

ocorre através do pensamento e do desejo). Mas há também uma interpretação mais restrita: tudo o que depende de nós [através de nós] em sentido estrito é o resultado *atual* do pensamento e do desejo. As duas interpretações não são autoconectadas, pois nem sempre o que depende de mim em sentido amplo, dependerá em sentido estrito. O que interessa é que neste contexto da *EN V*, há por duas vezes a necessidade de que a ação “dependa do agente”: (i) a ação deve ser realizada pelo pensamento e desejo do agente; e (ii) ser atualmente realizada pelo pensamento e desejo do agente, o que é similar as requisições de *EE II 9*, (a) a ação depende do agente; e (b) a ação é devida ao agente (p. 188-189). Teríamos, então: (i) = (a); (ii) = (b).

<sup>12</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 1.

<sup>13</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 1.

<sup>14</sup> FRANKFURT, H. (1988b). “Freedom of the will and the concept of a person”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 23-24.

partir do nosso livre arbítrio sem necessariamente termos como condição “o agir de outro modo” e mesmo assim sermos moralmente responsáveis. Assim, “nossas intuições morais [...] tendem a não confirmar o PPA”<sup>15</sup>. Para não confirmar o PPA, Frankfurt recorre a uma série de exemplos, dentre os quais trataremos apenas daquele que parece ser o mais vigoroso na crítica ao PPA.

O exemplo em questão (que adaptaremos) envolve dois agentes, Manoel e Lucas. De acordo com Frankfurt, Manoel tem como desejo que Lucas realize determinada ação, mesmo que Manoel tenha de intervir de variadas maneiras para que efetivamente realize a ação que ele quer<sup>16</sup>. Imaginemos que Manoel queira que Lucas decida estudar Filosofia Medieval e não Filosofia Antiga. Manoel não utilizará a gama de meios de que dispõe esperando que Lucas estabeleça a sua escolha. Se Manoel perceber que Lucas tende a se decidir por estudar Filosofia Antiga, Manoel lançará mão de todos os seus recursos para que Lucas faça o que ele, Manoel, quer que Lucas faça:

Deixemos Manoel dar uma poção a Lucas, ou hipnotizá-lo, ou de algum modo gerar em Lucas uma compulsão interior irresistível para realizar atos que Manoel quer que sejam realizados, e evitar os que ele não quer [...] ou manipular o processo cerebral e o sistema nervoso [...].<sup>17</sup>

Deste modo, Lucas nunca poderia escolher como agiria, ou se agiria de um modo ou de outro. Em nenhuma circunstância, Lucas poderia agir de outro modo<sup>18</sup>, pois estaria sempre e somente sob a influência de Manoel. Evidentemente que neste último caso Lucas, em nenhuma hipótese, poderia ser responsabilizado.

Frankfurt, porém, acrescenta algo mais no seu exemplo: imaginemos que Manoel não utilize os seus recursos para fazer com que Lucas faça o que Manoel quer e mesmo assim Lucas decida por si mesmo, com base em suas razões<sup>19</sup>, realizar a ação que Manoel queria que ele realizasse,

<sup>15</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 2.

<sup>16</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 6.

<sup>17</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 7. Uma excelente adaptação deste exemplo é feita por SALLES, R. “Crisipo y Harry Frankfurt”. In: *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM - IIF, 2006, p. 104): neste caso, Manoel é um cirurgião que opera um tumor cerebral em Lucas, e aproveita para instalar um dispositivo que permite controlar o comportamento de Lucas.

<sup>18</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 7.

<sup>19</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 7.

qual seja, escolher Filosofia Medieval em detrimento de Filosofia Antiga, já que, na realidade, ele nunca cogitou estudar esta última. Neste caso, Lucas é responsável pela decisão que tomou, e não importa se ele não tinha a opção de agir de outro modo, já que isto era irrelevante diante da firme decisão de estudar Filosofia Medieval. É verdade que, independentemente se Lucas agiu por si mesmo ou pela influência de Manoel, a ação realizada seria a mesma<sup>20</sup>. Lucas é responsável quando decide por si mesmo fazer *x* (estudar Filosofia Medieval), mas se agisse apenas sob a influência de Manoel, e não por suas próprias razões, não, pois Lucas estaria sendo impelido a agir a partir de elementos externos à sua vontade<sup>21</sup>. Mas, mesmo se Lucas estivesse sob a intervenção de Manoel, nada mudaria quanto à sua responsabilidade se ele próprio fizesse o que Manoel quer, na medida em que qualquer dispositivo atualmente utilizado por Manoel seria inócuo, já que, como mencionado, Lucas já tinha se decidido, através de sua reflexão prática, e analisando todas as circunstâncias envolvidas, pela Filosofia Medieval, a despeito dos engenhos de Manoel.

Deste modo, temos a afirmação de que não importa se Lucas não tinha a opção de agir de outro modo. O que isto significa?

Para Frankfurt, “até mesmo se a pessoa fosse incapaz de agir de outro modo [...] pode não ser o caso de que ela agiu *porque* ela não podia agir de outro modo”<sup>22</sup>. O simples fato de não poder agir de outro modo não pressupõe que ela agiria de outro modo caso pudesse:

Suponha que uma pessoa tenha feito o que quis fazer, que fez isto porque quis fazê-lo, e que a vontade pela qual foi movida quando ela fez foi sua vontade, pois foi a vontade que ela desejou. Então, ela fez isto livremente e a partir de sua própria vontade livre. Até mesmo supondo que ela poderia ter feito diferentemente, ela não o teria feito; e mesmo supondo que ela pudesse ter uma vontade diferente, ela não teria desejado que sua vontade diferisse do que foi. Além disso, desde que a vontade que a moveu quando agiu fosse sua vontade porque ele desejou que fosse, ela não pode pretender que sua vontade forçou-a ou que ela era uma expectadora passiva [...]. Sob estas condições, é bastante irrelevante para a avaliação de sua responsabilidade moral inquirir se as alternativas que ela rejeitou estavam atualmente disponíveis para ela.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 8.

<sup>21</sup> O que não esclarece de modo algum o papel que Manoel desempenha no exemplo de Frankfurt.

<sup>22</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 8.

<sup>23</sup> FRANKFURT, H. (1988b). “Freedom of the will and the concept of a person”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 24.

Elaborado da forma como vimos, então, de acordo com Frankfurt, o PPA está equivocado, pois reside na concepção de que uma pessoa não pode ser responsabilizada moralmente se não pudesse ter agido de outro modo<sup>24</sup>. Assim, o PPA deveria ser substituído pelo seguinte princípio:

- (i) “uma pessoa não é moralmente responsável pelo que fez se ela o fez *somente porque* não podia ter feito de outro modo” [até mesmo se o que fez era realmente o que queria fazer]: isto parece não contraditar o compatibilismo entre determinismo e responsabilidade moral<sup>25</sup>. Isto ganha clareza com
- (ii) “houve circunstâncias que tornaram impossível para uma pessoa evitar fazer algo; estas circunstâncias desempenham atualmente um papel na realização do que ela fez, por isto é correto afirmar que ela fez porque não podia ter feito de outro modo; a pessoa realmente quis fazer o que fez; ela fez porque era o que realmente queria fazer, não sendo correto afirmar que ela fez somente porque não podia ter feito de outro modo. Sob estas condições, a pessoa pode bem ser moralmente responsável pelo que fez”<sup>26</sup>.

É difícil acreditar que, em Aristóteles, o determinismo – e o conseqüente compatibilismo entre o mesmo e a responsabilidade moral como quer Frankfurt – se instale após a formação de uma determinada disposição de caráter, mesmo que isto pareça ser o caso quando ele afirma que uma disposição que produz determinado efeito não pode gerar um efeito contrário (*EN* 1129a 11-13). Isto pressuporia uma fixidez no que concerne à disposição que impede o agente que possui tal disposição de agir diferentemente. Mas não é necessário dramatizar o alcance desta passagem, pois esta parece sugerir somente que, ao contrário da ciência e da potência, a disposição é portadora de uma estabilidade que não deve ser desprezada. O importante a ressaltar é o fato de que várias passagens mostram que esta estabilidade ou fixidez não é incontornável e que é necessário perseverar no hábito para que não a percamos mesmo depois de adquirida (cf., por exemplo, *EN* 1180a 1 s.). Neste sentido, estaremos sempre abertos aos contrários (*Met.* 1046b 5), à possibilidade de agir de outro modo, o que descarta um determinismo ancorado em uma dada disposição de caráter, virtuosa ou viciosa.

<sup>24</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 10.

<sup>25</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 10.

<sup>26</sup> FRANKFURT, H. (1988a). “Alternate possibilities and moral responsibility”. In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 10. O exemplo é engenhoso, mas não deixa claro ao leitor de que modo Lucas é responsável e porque as possibilidades alternativas não são relevantes.

Não entraremos em detalhes acerca das múltiplas passagens que sustentam a possibilidade de agir diferentemente em Aristóteles (faremos isto em outra oportunidade), mas é importante ressaltar, a despeito da posição frankfurtiana, que a possibilidade de agir diferentemente está no cerne da questão da responsabilidade moral. Frankfurt parece desconsiderar que o agente age a partir de sua liberdade da vontade, e o faz livremente. Ele desconsidera completamente a possibilidade de agir de outro modo, pois, no seu entender, o agente não desejaria nada além do que desejou, esquecendo que, em algum momento, o mesmo teve uma reflexão prática e escolheu fazer  $x$  em detrimento de  $\sim x$ . Ele poderia ter escolhido diferentemente e agido de outro modo, ou seja, em algum momento, o princípio geral da possibilidade de fazer de outro modo teve um papel a desempenhar, já que a resolução de fazer o que sua vontade demanda não é *ex-nihilo*, mas fruto de uma reflexão prática, que supõe, sempre, o pesar razões. Isto não implica um libertarianismo *tout court*, mas, ao menos, faz com que suspeitemos da aceitação sem ressalvas de um compatibilismo integral entre responsabilidade moral e determinismo, pois, em algum momento do passado, o agente estava aberto aos contrários, e, para Aristóteles, ainda está aberto no presente, quando nos lembramos da necessidade de perseverar nos bons hábitos para não abalar a disposição adquirida, como foi visto, por mais estável que seja. Isto se dá porque diante do agente moral as opções estão abertas, podendo ele agir diferentemente, e para Aristóteles este é o fundamento da responsabilidade moral.

Comentadores de Aristóteles divergem vivamente sobre este ponto: a possibilidade de agir de outro modo está circunscrita a determinado período da vida do agente, ou ela está sempre atualmente presente? Vamos observar o que um deles, Alexandre de Afrodísia, tem a nos dizer, buscando aproximá-lo, mesmo que precariamente, da posição de Frankfurt.

### Uma reflexão extemporânea

A posição de Frankfurt poderia apresentar, talvez, alguma similaridade com a de Alexandre de Afrodísia e a chamada tese da transitividade da responsabilidade. Alexandre afirmava que o agente é responsável moralmente, pois mesmo depois de ter adquirido dada disposição, e não podendo agir diferentemente após adquiri-la, ele ainda poderia ser imputado moralmente pelo fato de que, quando não havia adquirido tal disposição, poderia agir diferentemente<sup>27</sup>, pois dependia dele fazer y ou

<sup>27</sup> A este respeito, ver *De Fato*, especialmente XXVI – XXIX, *Problemas Éticos* 29 e *Mantissa* XXIII.

o seu contrário, ou seja, sua disposição atual de caráter foi fruto de sua escolha no momento do processo de sua aquisição.

Ora, isto implica uma reflexão prática anterior, que determinou o meu caráter. Esta reflexão moldou a minha disposição de tal modo que não posso mais agir diferentemente, ainda que a ausência da possibilidade de agir diferentemente não elimine a minha responsabilidade moral. É, de algum modo, o caso de Frankfurt, que não reconhece a possibilidade de agir diferentemente como garantidora da responsabilidade moral, na medida em que o meu raciocínio prático e o desejo daí originado está de tal maneira enraizado que, no momento da ação, eu não peso razões opostas para determinar o meu agir. Logo, ainda sou responsável moralmente, a despeito de não possuir a possibilidade de agir diferentemente fruto da força da minha reflexão prática e do meu desejo.

Bem, esta reflexão teria moldado de tal modo a minha ação que sequer imaginaria poder agir diferentemente em dada circunstância. Ora, o meu raciocínio prático – que estabeleceu o meu querer agir resolutamente de tal forma – é evidentemente anterior às ações que demonstram esta resolução, e que excluem uma alternativa contrária.

No *De Fato*, Alexandre de Afrodísia busca solucionar, nos capítulos XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX e XXXII, o problema da compatibilidade entre o determinismo e a responsabilidade moral.

No capítulo XXVI<sup>28</sup>, ele menciona os que argumentam no sentido de que se as coisas dependem de nós (*to eph' hêmin*), e em relação às quais podemos fazer o oposto – sendo, portanto, passíveis de louvor e censura –, nem a prudência, nem a virtude dependerão dos que as possuem, pois, neste caso, eles não serão mais capazes de admitir vícios opostos às virtudes, da mesma forma que o mau não poderá deixar de sê-lo, pois isto não mais estaria em seu poder. Ora, afirma Alexandre, respondendo aos estoicos, “é absurdo negar que as virtudes e os vícios dependem de nós e são objeto de louvor e censura. Não é deste modo que se define o que depende de nós”<sup>29</sup>.

A solução apontada por Alexandre contra os que afirmam que a virtude e o vício são incontornáveis, isto é, não podem mais serem perdidos, é sublinhar o fato de que as disposições (*hexeis*) dependem dos que as possuem, pois “antes de as adquirirem, estava em seu poder também não adquiri-las”<sup>30</sup>, na medida em que são a causa da aquisição

<sup>28</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003, XXVI, 196.25-30.

<sup>29</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003, XXVI, 197.1-2.

<sup>30</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003, XXVII, 197.3-6.

das virtudes e dos vícios, pois a gênese de determinadas qualidades dependem de nós<sup>31</sup>.

Neste sentido, é evidente para Alexandre de Afrodísia que estava no nosso poder, antes de nos tornar virtuosos, não sermos virtuosos, o que sugere ser também o caso do vicioso, que, antes de sê-lo efetivamente, poderia também não sê-lo. Mas, uma vez que nos tornamos virtuosos ou viciosos, ou seja, adquirimos uma determinada disposição de caráter, fruto da prática reiterada de ações virtuosas ou viciosas<sup>32</sup>, não poderemos mais deixar de sê-lo [virtuoso ou vicioso]. Isto porque o caráter do homem tem origem no hábito de fazer isto ou aquilo, mas, uma vez adquirida a disposição, ela está permanentemente fixada. Por conseguinte, a aquisição da virtude [ou do vício] depende de nós<sup>33</sup>.

Logo, está em poder do homem prudente ser prudente, já que ele é a causa própria de sua disposição de caráter, ressaltado o fato de que ele poderia ser a causa, antes de tornar-se prudente, de uma outra disposição de caráter<sup>34</sup>, pois isto dependia tão somente dele<sup>35</sup>.

O problema que surge da argumentação de Alexandre de Afrodísia é como conciliar aquilo que depende de nós, ou seja, a possibilidade de agir diferentemente no processo de aquisição da virtude ou do vício, com a fixidez da disposição de caráter adquirida, não mais passível de mudança. Como atribuir ao agente a responsabilidade moral, se não havia a possibilidade de agir diferentemente? A solução encontrada por Alexandre é a chamada “transitividade da responsabilidade”:

<sup>31</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003, XXVII, 197.12.

<sup>32</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003, XXVII, 199.3-4.

<sup>33</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003, XXVII, 198.24.

<sup>34</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003, XXIX, 199.25-30.

<sup>35</sup> Sobre o *eph' hêmin* ver ALEXANDER OF APHRODISIAS *Ethical problems* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). Cornell: Cornell University Press, 1990, Problema ético 29 (virtude e vício estão em nosso poder, na medida em que o homem é causa da sua disposição [160.30 s.]) e ALEXANDER OF APHRODISIAS. *Mantissa* (traduction R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003, XXII (o que fazemos sem uma causa anterior é o que depende de nós, e que ocorrem através de nós, sendo que os opostos são, por conseguinte, possíveis [171.23 s.]), XXIII (o homem é o único que delibera e assente, tendo o poder de não fazer determinada coisa; é princípio e causa eficiente [172.17 s.]), XXIII (a capacidade de ação do homem depende dele e sem isto a deliberação seria inútil [173.22 s.]), (ele escolherá em cada ocasião o que lhe conduzirá ao objetivo decidido, estando aberto aos contrários [174.23-24]), a possibilidade de louvor, censura, punição pressupõe o *eph' hêmin* [175.1 s.]).

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 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>36</sup>.

A questão é saber se essa solução pode ser atribuída também a Aristóteles. Obviamente, Alexandre tem em mente, ao tratar de tema tão complexo, a ética aristotélica e a já mencionada potência dos contrários, pois este é um problema central em Aristóteles, já que, como foi especificado anteriormente, a tensão entre a possibilidade de agir diferentemente e a ideia de uma disposição de caráter que opera como uma segunda natureza – gerando uma fixidez e estabilidade que impediria de agir de outro modo, uma vez adquirida tal disposição –, parece emergir da leitura de várias passagens do *corpus aristotelicum*.

Não é evidente que a “transitividade da responsabilidade” possa ser atribuída a Aristóteles, mas é necessário investigar se esta solução é plausível para responder a tensão entre a possibilidade de agir diferentemente e a fixidez suposta pela disposição de caráter, bem como sobre um possível determinismo aristotélico e a questão da responsabilidade moral<sup>37</sup>.

O que podemos concluir disto? Que em algum momento o agente frankfurtiano escolheu y em detrimento de ~y, e escolheu de tal maneira que estabeleceu um tipo de disposição que não mais lhe permite agir diferentemente em dadas situações. Como em Alexandre, isto não exclui a responsabilidade moral, mas diferentemente de Alexandre, que sustenta, ao menos no período de sua aquisição, a possibilidade de agir diferentemente, Frankfurt desconsidera esta possibilidade, excluindo-a como fundamento da responsabilidade moral.

<sup>36</sup> ZINGANO, M. “Ação, caráter e determinismo psicológico em Alexandre de Afrodisia”. *Revista de Filosofia Antiga*, vol. 1, n. 1 (2007), p. 3.

<sup>37</sup> Em uma importante passagem, CÍCERO. *Du Destin* (ed. bilíngüe: traduction, notice et notes par C. Appuhn). Paris: Garnier, s/d, § 39, afirma o seguinte: “Ac mihi quidem videtur, cum duæ sententiæ fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferrent, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit (Duas opiniões partilhavam os antigos filósofos: segundo uns, tudo o que acontece é submetido ao destino, ao qual eles dão força de necessidade, tal era a opinião de Demócrito, Heráclito, Empédocles e Aristóteles)”. Segundo HAMELIN, O. *Sur le “De Fato”* (publié et annoté par M. Conche). Paris: Éditions de Mégare, 1978, p. 36), é surpreendente observar a inclusão de Aristóteles como um defensor da doutrina da fatalidade universal. Esta passagem é discutida, e alguns pretendem que não seria o caso de Aristóteles, e sim de Anaxágoras. Mas é necessário ressaltar que os peripatéticos alexandrinos acreditavam que a questão do destino era importante, pois tinha ligação inequívoca com o problema da responsabilidade moral (HAMELIN, O. *Sur le “De Fato”* (publié et annoté par M. Conche). Paris: Éditions de Mégare, 1978, p. 12).

Talvez a lição de Alexandre de Afrodísia servisse, neste caso, para Frankfurt ser um pouco menos rígido com o PPA, preservando-o do modo que Alexandre o preserva, mesmo se aqui e agora, após o período em que a minha reflexão prática formou minhas convicções morais, ele não mais esteja presente. Isto preservaria o compatibilismo por ele almejado entre determinismo e responsabilidade moral, mesmo que a possibilidade *atual* de agir diferentemente não exista.

Evidentemente, isto não quer dizer que a solução de Alexandre seja a correta (especialmente se temos em mente Aristóteles), mas somente que ela pode servir para apontar o que parece um *esquecimento* por parte de Frankfurt acerca do período em que formamos nossas crenças morais, nossas disposições de caráter, período no qual, segundo Alexandre, ainda estamos abertos a agir de outro modo, na medida em que somente o esquecimento da complexidade do indivíduo, com sua razão, suas emoções, valores e preferências<sup>38</sup>, pode obnubilar o fato de que nós não nos tornamos mecanicamente o que atualmente somos, mas que através da reflexão prática afirmamos nossos valores e preferências, o que faz com que, em dado momento, possamos estar convictos de agir de tal modo sem levantar a possibilidade de agirmos de outro modo<sup>39</sup>, pois fomos nós que estabelecemos nossas convicções, isto é, nossas disposições de caráter e, por conseguinte, somos moralmente responsáveis por nossas ações, pois, como nos mostrou Alexandre de Afrodísia, o fato de atualmente não podermos agir diferentemente não impede que sejamos responsáveis pela aquisição de nossa disposição atual, pois naquele período poderíamos escolher uma disposição contrária, dispúnhamos de possibilidades alternativas<sup>40</sup>, o que permitiria a atribuição de louvor e censura.

<sup>38</sup> EKSTROM, L. W. "Libertarianism and Frankfurt-style cases". In: KANE, R. (ed.). *The Oxford handbook of free will*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 320-321.

<sup>39</sup> Um notável artigo sobre o tema é o de BOBZIEN, S. "The inadvertent conception and late birth of the free-will". *Phronesis*, vol. 63, n. 2 (1988), p. 133-175.

<sup>40</sup> Segundo EKSTROM, L. W. "Libertarianism and Frankfurt-style cases". In: KANE, R. (ed.). *The Oxford handbook of free will*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 321, "quando pedimos por uma explanação causal do que fazemos é quando uma sequência determinística causal plena precedendo cada decisão é exposta, o resultado é uma pausa perplexa, quase dolorosa, porque é uma suspensão significativa de nossa prática cotidiana de atribuir louvor e censura a todos que encontramos, inclusive a nós mesmos. Se nós devemos usar analogias simples, a razão é que o *insight* é tão poderoso e difícil de transmitir". "A intuição é de que é injusto e, por conseguinte, inapropriado, culpar uma pessoa por agir desta forma [...] um *self* que não poderia ser diferente do que é. Se o determinismo é verdadeiro, então o caráter é exatamente o que é em função da necessidade física [...]. Uma intuição libertária fundamental é que necessitamos possibilidades alternativas na construção do *self*. Assim como há alguma incerteza em quem nós somos e alguma abertura em quem nos tornamos". Utilizamos Ekstrom no intuito de mostrar alguns problemas que surgem na concepção frankfurteana e não para tomar partido a respeito de um possível libertarianismo.

A ideia desenvolvida por Frankfurt não parece excluir a relevância das possibilidades alternativas como condição de possibilidade para a responsabilidade moral, seja pelo fato da presença inócua, e dificilmente explicável, do agente externo em prontidão para intervir se Lucas age diferentemente do que é esperado dele, e cuja intervenção eliminaria inexoravelmente sua pretensa responsabilidade moral, seja pela falta de uma argumentação compreensível no que tange ao motivo pelo qual poderíamos atribuir responsabilidade moral ao agente. Em algum momento, o agente construiu suas crenças e preferências, e ao construí-las, e não outras, ele pode ser responsabilizado moralmente, mas isto não ajuda o caso de Frankfurt, pois, deste modo, a responsabilidade é certamente preservada, porém não o determinismo. Com isto, a mencionada irrelevância do PPA não pode ser provada, literal ou intuitivamente.

Neste sentido, a preservação da responsabilidade em Alexandre de Afrodísia, e sua convivência com o determinismo posterior à aquisição da disposição de caráter, parece apresentar uma argumentação mais consistente no sentido de se erigir um compatibilismo que preserva, mesmo que em um determinado período, a possibilidade de agir diferentemente.

## Referências

- ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On fate*. (Text, traduction and commentary R. W. Sharples). London: Duckworth, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ethical problems*. (Text, traduction and commentary R. W. Sharples). Cornell: Cornell University Press, 1990.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean ethics*. (Translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ethica Eudemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Eudemian ethics. Books I, II, and VIII*. (Translated with a commentary by Michael Woods). 2. ed. Oxford: Clarendon Press Press, 1992.
- BOBZIEN, S. "The inadvertent conception and late birth of the free-will". *Phronesis*, v. 63, n. 2, 1988, p. 133-175.
- CÍCERO. *Du Destin*. (Ed. bilingue: traduction, notice et notes par C. Appuhn). Paris: Garnier, s/d.
- DI MUZIO, G. "Aristotle on improving one's character". *Phronesis*, v. 45, n. 3, 2000, p. 205-219.
- DONINI, P. L. *Ethos. Aristotele e il determinismo*. Alessandria: Edizioni dell Orso, 1989.

- EKSTROM, L. W. "Libertarianism and Frankfurt-style cases". In: KANE, R. (ed.). *The Oxford handbook of free will*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 309-322.
- FISCHER, J. M. "Frankfurt-type examples and semi-compatibilism", In: KANE, R. (ed.). *The Oxford handbook of free will*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 281-308..
- FRANKFURT, H. (1988a) "Alternate possibilities and moral responsibility". In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 1-10.
- \_\_\_\_\_. (1988b). "Freedom of the will and the concept of a person". In: *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 11-25.
- HAMELIN, O. *Sur le "De Fato"* (publié et annoté par M. Conche). Paris: Éditions de Mégare, 1978.
- KANE, R. (ed.). *The Oxford handbook of free will*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MCKENNA, M.; WIDERKER, D. (eds.). *Moral Responsibility and alternative possibilities*. Essays on the Importance of Alternative Possibilities. England: Ashgate, 2006
- MEYER, S. S. *Aristotle and moral responsibility*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1993.
- SALLES, R. "Crisipo y Harry Frankfurt". In: *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM-IIF, 2006.
- ZINGANO, M. "Ação, caráter e determinismo psicológico em Alexandre de Afrodisia". *Revista de Filosofia Antiga*, v. 1, n. 1, 2007, p. 1-16.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13-III 8. Tratado de Filosofia Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.