

# A ANÁLISE DOS ATOS VOLUNTÁRIOS NA *ETHICA NICOMACHEA* E A CONEXÃO COM A ESCOLHA DELIBERADA E O CARÁTER

*Analysis of Voluntary Acts in Ethica Nicomachea and the Connection with Deliberate Choice and the Character*

Lucas Duarte Silva\*

---

**Resumo:** O presente estudo tem como objetivo analisar as ações às quais se pode atribuir responsabilidade moral no livro III da *Ethica Nicomachea*. Exploraremos a distinção entre as ações involuntárias, mistas e voluntárias, e a sua relação com as disposições e o caráter moral do agente. Por fim, tornar-se-á necessário tomar uma posição na discussão de um possível determinismo ou não na ética aristotélica; apontaremos elementos que nos permitem pensar que Aristóteles não foi um determinista.

**Palavras-chave:** Aristóteles. Ação. Disposição. Caráter moral. Responsabilidade moral.

**Abstract:** This study aims to analyze the actions to which we can assign moral responsibility in book III of *Ethica Nicomachea*. We will explore the distinction between involuntary, mixed and voluntary actions, and its relation to the agent's disposition and moral character. Finally, it will become necessary to take a position in the discussion of a possible determinism in Aristotelian ethics; we will present elements that allow us to think that Aristotle was not a determinist.

**Keywords:** Action. Disposition. Moral character. Moral responsibility.

---

\* Mestrando em Filosofia Universidade Federal de Pelotas/ Bolsista CAPES. Contato: lucafilo@gmail.com

### Considerações iniciais

No livro I Aristóteles estabelece, partindo de uma ideia comum em sua época, que os homens, desde o ignorante até o iniciado nas letras, buscam alcançar a *Eudaimonia* (felicidade ou autossuficiência). Para alcançá-la não há outro meio a não ser pela prática de certos atos, atos virtuosos que permitem ao agente, por meio de uma vida virtuosa, formar uma disposição de caráter digna de louvor e, por conseguinte, atingir o Sumo Bem. Mas quais são as ações que nos levam à virtude e a formação deste caráter bom? Cada item acima relacionado faz parte do núcleo duro do pensamento ético aristotélico. Nosso objetivo, neste breve estudo, é expor a análise feita por Aristóteles no Livro III, da *Ethica Nicomachea*<sup>1</sup>, sobre as ações voluntárias: essas que são passíveis de julgamento moral e, por conseguinte, a atribuição de responsabilidade moral.

Para tanto, faremos uma breve reconstrução do texto aristotélico, principalmente do Livro I 13 até o Livro III 8, da *Ethica Nicomachea*, para após entrar no problema em questão<sup>2</sup>. O nosso objetivo é mostrar que as ações que são passíveis de julgamento moral são aquelas que cumprem duas condições mínimas: (i) o conhecimento das circunstâncias que envolvem a ação; e (ii) o agente como princípio motor da ação. Somente após satisfazer essas duas condições é que uma ação pode ser dita “voluntária” e passível de julgamento moral. Entretanto, essas duas condições envolvem um momento anterior à ação: o momento de deliberação por parte do agente. Mostraremos que isso está intimamente ligado com outras duas ideias centrais da ética aristotélica: a função própria do homem e a possibilidade de abertura aos contrários. Se isso estiver correto, pode-se lançar luz à discussão acerca do determinismo ou não na ética aristotélica, mostrando elementos indeterministas no pensamento de Aristóteles. É claro que não é o nosso objetivo dar uma resposta definitiva sobre essa discussão, nem tampouco apresentar uma tese original que tenha passado despercebido pela longa e grandiosa crítica da filosofia antiga.

### 1. Os Livros I e II da *EN*: o porquê da análise dos atos voluntários

Aristóteles inicia, no Livro I, da *Ethica Nicomachea*, uma busca pela definição de *Felicidade* (*Eudaimonia*). Esse parece ser um tipo de bem, além de ser o norteador das ações dos homens, uma vez que “toda ação e toda a escolha têm em mira um bem qualquer”<sup>3</sup>. Contudo, a felicidade não é apenas um bem, mas é o Sumo Bem, pois, do contrário, seria irrelevante uma ação que busca um fim

<sup>1</sup> As citações que aparecerão ao longo do texto seguem a tradução de Zingano (ver referências) e serão indicadas de acordo com os estudos críticos.

<sup>2</sup> A escolha por estes capítulos se dá pela sua unidade no tema: a virtude moral. Cf. ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odisseus Editora, 2008, p.13.

<sup>3</sup> *EN* I 1 1094 a 1-3.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

que não fosse desejado por si mesmo<sup>4</sup>. Este bem parece ser aquilo que se convencionou chamar de *Felicidade*<sup>5</sup>.

Define-se que “a felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação”<sup>6</sup>. Cabe ao homem agir da melhor maneira possível para alcançá-la. Em outras palavras, compete a ele agir em conformidade com a sua função própria a fim de buscar a autossuficiência. O bem para o homem é uma atividade “da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”<sup>7</sup>. Disso decorre que a vida virtuosa requer prática. O virtuoso é aquele que necessariamente age, e age bem. Para Zingano, não há como dissociar a felicidade da ação, uma vez que, no contexto ético aristotélico, “por felicidade entende-se o agir bem; é feliz quem age bem”<sup>8</sup>.

As ações ditas virtuosas pertencerão “ao homem feliz, que o será durante a vida inteira; porque sempre, ou de preferência a qualquer outra coisa, estará empenhado na ação ou na contemplação virtuosa”<sup>9</sup>. Isto porque, a princípio, a prática reiterada de ações deste porte gera no agente um tipo de disposição de caráter, que o fará abominar outras ações que não são virtuosas<sup>10</sup>. Voltaremos a este tópico mais a frente, já que a questão envolve um tema delicado sobre a possibilidade ou não da mudança de caráter do agente.

Visto então que “a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude”<sup>11</sup>, é oportuno compreender o que se entende por virtude. Não é nosso objetivo aqui deter-se no exame da virtude, contudo é oportuno salientar alguns aspectos. Primeiramente, seu lugar por excelência é a alma, uma vez que “por virtude humana, entendemos não a virtude do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos atividade da alma”<sup>12</sup>. Aristóteles passa então, no Livro II, a analisar as ações e as virtudes. Trata-se de descobrir “o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade”<sup>13</sup>.

O primeiro tópico explorado é a distinção da virtude entre: intelectual e moral. Diz ele, “sendo dupla a virtude – uma intelectual, a outra moral – a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino (por isso requer experiência e tempo), ao passo que a virtude moral resulta do

<sup>4</sup> EN I 2.

<sup>5</sup> “[...] por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa” (EN I 7 1097 a 33 – 1097 b 2).

<sup>6</sup> EN I 7 1097 b 21-22.

<sup>7</sup> EN I 7 1098 a 16-18.

<sup>8</sup> Cf. ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p.21.

<sup>9</sup> EN I 10 1100 b 18-20.

<sup>10</sup> “[...] se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis.” (EN I 10 1100 b 33-35) e “ se assim é, o homem feliz nunca pode torna-se desgraçado” (EN I 10 1101 a 7).

<sup>11</sup> EN I, 13 1102a 5-6.

<sup>12</sup> EN I, 13 1102a 15.

<sup>13</sup> EN II, 2 1103b 29-30.

hábito”<sup>14</sup>. Elas diferem, sobretudo, no modo em que são apreendidas, enquanto que a primeira depende fundamentalmente da educação recebida pelos pais, mestres etc, e, por isso, pode-se dizer que o princípio está fora do agente; a segunda é apreendida pela prática reiterada de ações no qual o agente é o princípio motor para a execução das mesmas. Outra diferença importante é que “nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso”<sup>15</sup> e “[...] as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito”<sup>16</sup>.

Ora, este adendo é importante. Não somos naturalmente virtuosos, mas, sim, somos dotados pela natureza da capacidade de sermos virtuosos. Por isso, “do que naturalmente surge em nós, possuímos primeiramente suas potências, depois exercitamos as atividades; [...] adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado”<sup>17</sup>, já que praticando “atos justos, tornamo-nos justos; praticando atos temperantes; temperantes; praticando atos corajosos, corajosos”<sup>18</sup>. Além disso, se é pelo hábito que nos tornamos virtuosos será pela mesma prática de ações “que se engendra e se corrompe toda a virtude”<sup>19</sup>. Dito de outro modo, “a tese de Aristóteles é que a origem da virtude, assim como a sua corrupção, deriva do tipo de ações que são realizadas”<sup>20</sup> pelo agente. Ação, neste contexto, é entendida como o princípio da virtude, ou do vício, em sentido causal<sup>21</sup>.

Assim, Aristóteles expõe a doutrina da virtude como mediedade<sup>22</sup>. Mas, o que é a virtude? “Dado, pois, que os estados que se geram na alma são três: emoções, capacidades, disposições, a virtude será um deles”<sup>23</sup>. Como não somos louvados ou censurados pelas emoções e nem pelas capacidades, restam apenas as disposições. Entretanto, as disposições devem estar vinculadas com aquilo que torna algo bom e com a função de quem a possui<sup>24</sup>. Por isso, “a virtude do homem também será a disposição graças à qual ele se torna um homem bom e graças à qual desempenha bem a função de si próprio”<sup>25</sup>.

<sup>14</sup> EN II, 1 1103a 14-16.

<sup>15</sup> EN II, 1 1103a 14.

<sup>16</sup> EN II, 1 1103a 25.

<sup>17</sup> EN II, 1 1103a 27-30.

<sup>18</sup> EN II, 1 1103b 1.

<sup>19</sup> EN II, 1 1103b 5.

<sup>20</sup> Cf. NATALI, A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação. In: *Analytica*. v. I: n° 3, 1996, p.103.

<sup>21</sup> Cf. NATALI, A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação. In: *Analytica*. v. I: n° 3, 1996, p.103. Ainda segundo ele, Aristóteles não faz uma análise metafísica da ação: o que é; ou quais seriam as condições para dizer que algo é uma ação; ou ainda, a distinção entre ações simples e complexas. Antes disso, ao longo da EN, Aristóteles usa sempre como exemplos de ações como comportamentos complexos, excluindo assim movimentos involuntários ou a interpretação da ação apenas como um simples fato físico (NATALI, A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação. In: *Analytica*. v. I: n° 3, 1996, p.111).

<sup>22</sup> Sobre o tema ver em: Hobuss, *Virtude e Mediedade*. 2006. 258f. Tese [Doutorado em Filosofia] Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

<sup>23</sup> EN II, 4 1105 b 20.

<sup>24</sup> Para Natali isso é um argumento a favor da tese de que para Aristóteles a ação por si só não basta para o julgamento moral, mas também é necessário que haja um determinado estado de ânimo (NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da EN?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.58).

<sup>25</sup> EN II, 5 1106a 21-25.

Assim, segue-se a virtude como “certa mediedade” entre o excesso e a falta com relação a nós. Sendo assim, ela é “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente”<sup>26</sup>. Ora, parece certo que se a virtude é uma disposição de escolher por deliberação; isso significa que o agente deve voluntariamente pesar razões, e, por conseguinte, escolher em cada situação entre o excesso e a falta buscando o meio termo<sup>27</sup> a fim de chegar ao Sumo Bem. Se for assim, é oportuno então examinar as condições em que uma ação praticada é dita “voluntária”. Passaremos a este exame.

## 2. As ações e a responsabilidade moral no Livro III, da *EN*

### a) sobre a distinção dos atos

Dito isso, chegamos ao Livro III, da *EN*<sup>28</sup>. No primeiro capítulo, Aristóteles define que tipo de ato está em questão quando o assunto é responsabilidade moral, a saber, os atos voluntários<sup>29</sup>. Cabe então elencar quais são as condições necessárias que um ato deve cumprir para ser considerado como voluntário. Natali<sup>30</sup> chama atenção para o fato que

Aristóteles não parece empenhado aqui em demonstrar a existência do voluntário e da liberdade da ação: ele dá por pressuposta a existência destas características do

<sup>26</sup> *EN* II, 6 1107a 1-3.

<sup>27</sup> *EN* II, 9 1109 a 20s.

<sup>28</sup> Natali oferece um esquema pertinente do Livro III subdividindo-o em: “seção inicial, III 1-5, consiste em uma investigação sobre o que sejam *hekousion* e *akousion*, a partir de seus contrários; enquanto os dois capítulos seguintes, III 4-5, investigam o que é “escolha” e “deliberação”. Os dois capítulos conclusivos da seção, III 6-7, ao contrário, são dedicados a resolver algumas aporias a partir das definições recentemente encontradas; estas derivam do confronto entre doutrina estabelecida nas linhas precedentes e algumas opiniões reconhecidas correntes no tempo de Aristóteles” (NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da *EN*?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.48). Além disso, Natali defende que Aristóteles “escreveu os capítulos *EN* III 1-7 para completar a análise das condições da ação moralmente judicável, iniciada em *EN* II 3” (NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da *EN*?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.71).

<sup>29</sup> *EN* III, 1 1109 b 30. A discussão sobre o voluntário e o involuntário também aparece na *Ethica Eudemia*, entretanto Natali adverte: “apesar da aparente semelhança entre as duas discussões, o modo de tratar a questão do voluntário e do involuntário em *EN* e *EE* é profundamente diferente” (NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da *EN*?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.49). A diferença apontada por Natali está no fato da argumentação na *EE* se desenvolve em um plano físico-psicológico, enquanto que na *EN* o enfoque tem por base as características da ação humana como um evento observável no plano físico (NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da *EN*?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.50s.).

<sup>30</sup> Muñoz também defende que “não basta, portanto, investigar em que condições uma ação é reprovável ou premiável [...] visto que, para o exame da formação do caráter e para a proposta de uma formação moral, para a administração da justiça e para a formulação de leis adequadas e, sobretudo, para uma análise correta do que seja uma ação decorrente de uma escolha do melhor (isto é, do que seja uma ação conforme a uma *disposição excelente de caráter*), é preciso investigar o que é uma ação voluntária, é necessária também uma investigação autônoma e explícita desse conceito” (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.21).

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

agir humano e se dedica à investigação das categorias necessárias para pensá-las de modo não contraditório<sup>31</sup>.

A definição do voluntário se dá por via indireta, uma vez que ele analisa as ações ditas “involuntárias” para após passar às voluntárias. As ações “involuntárias” são aquelas “ações praticadas por força ou por ignorância”<sup>32</sup>. Quando uma ação é realizada exclusivamente por uma coerção ou força externa dizemos que ela é involuntária e, por conseguinte, isenta de atribuição de valor moral, seja positiva ou negativamente. Neste caso, o princípio<sup>33</sup> que move a ação provém de fora do agente; no sentido de que alguém ou alguma força exterior influência, ou até mesmo impele, o agente a fazer a ação  $x$  em vez da ação  $y$ . Já as ações praticadas por ignorância, embora seja o agente que realize tal ato (ele é o princípio do ato), se o faz sem querer, mas simplesmente o faz coagido por alguém, não se atribui valor moral à ação. Em outros casos, quando há o arrependimento real do agente, embora isso seja difícil de averiguar, é possível até perdoar tal falta<sup>34</sup>. Temos então, como sugere Muñoz, dois tipos de ação por coação: ações involuntárias em si mesmas e ações involuntárias em si mesmas (mas voluntárias em virtude das circunstâncias), respectivamente<sup>35</sup>.

Pelo menos duas objeções poderiam ser colocadas aqui. A primeira consiste em saber se uma ação ocorrida por coação moral seria involuntária. Por exemplo, uma pessoa é impelida a fazer  $x$  (ação má), do contrário sua família sofrerá uma dura pena. Aqui o agente sofre, no momento da deliberação (se faz  $x$ ,  $\sim x$ ,  $y$ ,  $z$  e outras), uma coação que reduz suas alternativas. Se ele é coagido a fazer  $x$  e não goza de benefício sua ação é involuntária no primeiro sentido acima mencionado. Entretanto, se feito  $x$  o agente não sofre nem dá sinais de arrependimento por ter feito, a ação se constitui como voluntária e moralmente censurada. A segunda objeção (que é apresentada e refutada pelo próprio Aristóteles) busca saber se uma ação que visa objetos belos e estados prazerosos é involuntária, uma vez que são objetos exteriores ao agente. O filósofo grego rechaça dizendo que, se fosse o caso, “tudo seria assim

<sup>31</sup> 2004, p.51.

<sup>32</sup> EN III 1 1109b 35.

<sup>33</sup> De acordo com Natali “*archê* tem o sentido de ‘fonte primeira do movimento’, no sentido de *Metaph.* 1013a 8” (NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da EN?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.59).

<sup>34</sup> Para Muñoz é possível supor dois tipos de casos a partir da definição e explicação de ato involuntário de Aristóteles. O primeiro caso é “aquele em que o agente querendo realizar uma ação, é impedido de realizá-la” (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.90); já o segundo caso seria aquele em que o agente “é levado a praticar uma ação” (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.91).

<sup>35</sup> Cf. MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.99. Ainda segundo Muñoz “a tese que Aristóteles sustenta na *Ethica Nicomachea* é que tais ações são, em determinados contextos, contravoluntárias e, em outros, voluntárias. No caso da prática de uma ação moralmente reprovável sem a presença desse contexto prático adicional que a torna voluntária, a ação *pode* ser contravoluntária, isto é, será contravoluntária desde que não haja razões para supor que o agente se beneficiou de sua prática. [...] Contudo, esse contexto prático esteja presente, a ação passa automaticamente a ser voluntária, embora a culpabilidade do agente venha a depender, nesse caso, de se as consequências de sua ação sobrepujam ou não o mal que sua prática pretende evitar. Deve-se presumir o agente inocente, exceto se agiu num contexto em que sua ação moralmente reprovável podia beneficiá-lo” (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.99s).

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

forçado, pois todos fazemos tudo por causa delas”<sup>36</sup>. É oportuno salientar que para o Estagirita o prudente seria capaz de suportar a dor para praticar um ato zeloso, em vez de agir à guisa do mero prazer. Zingano propõe que o “ponto mais importante aqui consiste em observar que não é o objeto exterior que me compele a agir, mas o busco ou o evito em função da representação que me faço dele, respectivamente, como um bem ou como um mal”<sup>37</sup>. Deste modo é a “minha representação” que revela o caráter voluntário do ato.

Contudo há casos nos quais as circunstâncias em que o agente se encontra parecem forçá-lo a cometer tais atos que não seriam, à primeira vista, sensatos ou prudentes. Essas são denominadas de ações mistas. O famoso exemplo utilizado para elucidar isso é o lançamento da carga de um navio ao mar durante uma tempestade. Ora, ninguém a lança no mar sem mais, somente o faz quando a situação extraordinária exige que assim seja em vista de um bem maior, como a tentativa de salvar a embarcação e os tripulantes do naufrágio. Ações deste calão associam características que são peculiares às ações voluntárias e involuntárias. Elas “assemelham-se mais às voluntárias, pois são escolhidas no momento em que são praticadas, e o fim da ação se dá conforme a ocasião” (*EN* III 1 1110a 11). Uma ação mista que resulte num bem maior ou num resultado prudente é digno de louvor moral, já que dadas as circunstâncias o agente teve mérito em ponderar com prudência e fazer a melhor escolha possível<sup>38</sup>.

Depois de delineadas as ações involuntárias e mistas, Aristóteles, no capítulo III, define o voluntário como “aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”<sup>39</sup>. Duas condições se fazem necessárias: (i) o agente é o motor da ação; e (ii) o conhecimento de aspectos que envolvem o praticar, ou o não praticar, de tal ação<sup>40</sup>.

A primeira condição indica que o agente é o princípio motor da ação, no sentido de causa eficiente da mesma. Carlo Natali chama atenção para a compreensão dessa primeira condição. Segundo ele, com isso, o filósofo grego “não diz de modo algum que não deve haver nenhuma outra causa da ação humana, contemporânea ou mesmo precedente à causa motora, mas somente que não

<sup>36</sup> *EN* III, 1 1110b 10.

<sup>37</sup> ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p.151.

<sup>38</sup> Muñoz ao abordar as ações mistas separa o âmbito físico (do ser) do deontico (do dever ser). Para ele, uma ação mista, pode ser uma ação fisicamente falando voluntária, pois o agente poderia agir de outro modo se não estivesse coagido. Já no âmbito deontico, elas são consideradas involuntárias uma vez que dados as circunstâncias normais o agente não escolheria tal ação (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, pp.92-95).

<sup>39</sup> *EN* III, 3 1111a 23.

<sup>40</sup> De acordo com Zingano, na ética *EN*, “um ato é voluntário se satisfazer conjuntamente as seguintes duas condições: (i) o princípio está no agente  $\Lambda$  (ii) o agente conhece as circunstancias nas quais a ação o ocorre. A negação de  $(a \wedge b)$  sendo  $(\sim a \vee \sim b)$ , o ato será involuntário quando ocorrer (pelo menos) que o princípio não está no agente ou que o agente ignora as circunstâncias nas quais a ação ocorre. Este é o núcleo destas noções; a partir dele, Aristóteles examina casos controversos, como as ações ditas mistas” (ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p.18).

deve haver nenhuma outra causa motora precedente”<sup>41</sup>. A argumentação de Natali inclui as outras formas de causalidade do próprio Aristóteles, como a formal (que coincidiria com o caráter) e a final, na ação voluntária<sup>42</sup>.

Já a segunda condição exige do agente a ponderação sobre a sua prática e a melhor escolha diante das circunstâncias, não por conveniência de gosto ou de prazer, mas aquela que visa à justa medida, do mesmo modo como o prudente a faria. Poder-se-ia colocar a seguinte questão: então aquele que escolhe mal age involuntariamente? Evidentemente que não; uma escolha má pode ocorrer pelo desprezo do agente em agir virtuosamente. Muñoz elenca seis elementos<sup>43</sup> envolvidos nas circunstâncias e consequências da ação com base no próprio texto aristotélico<sup>44</sup>, a saber: (i) quem está praticando a ação; (ii) o que está fazendo; (iii) sobre o que ou em quem está fazendo; (iv) com o que está fazendo, isto é, o instrumento; (v) com que finalidade; e, (vi) de que maneira. Para o comentador é muito difícil que alguém possa ignorar os itens (i) e (ii); e os demais parecem ser elementos que devem ser ponderados pelo agente na hora da deliberação. Por conta disso, Aristóteles insere, na *EN* III 4, o exame sobre a escolha deliberada, uma vez que “parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem”<sup>45</sup>.

Antes de passar a esta investigação, cabe assinalar uma importante diferença entre as ações voluntárias e involuntárias: o sentimento que elas produzem no agente. Quando a ação é involuntária, ela produz aflição e arrependimento<sup>46</sup>. Entretanto isso não é uma condição do ato involuntário, mas, sim, como destaca Zingano, a função do arrependimento deve ser vista como “um critério para o nosso reconhecimento do caráter moral do agente envolvido em atos nos quais há ignorância das

<sup>41</sup> Cf. NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da *EN*?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.60.

<sup>42</sup> Muñoz chama atenção para a noção de “causa” em questão. Segundo ele “a noção de ‘causa’ gera um paradoxo fatal para a noção ‘ingênua’ de ação voluntária” (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.24). O “paradoxo fatal” é entender as ações como eventos que ocorrem devido a algo anterior. Se for o caso, torna-se necessário admitir que as ações possuem causas. Isso não apresenta maiores problemas se um ato for apenas entendido como um fato físico (movimento dos dedos para digitar ou o movimento das pernas no caminhar), pois não é difícil admitir que existiu uma causa antecessora ao ato físico. Contudo se por “causa” entendermos “uma condição suficiente de um evento”, temos então que admitir que “se um outro evento anterior ocorrer, o evento ‘causado’ ocorrerá concomitantemente ou sucessivamente. Seja esse evento qual for, obviamente, se ele ocorrer, o evento que ele causa ocorrerá também” (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.25). Então, se o agente é a causa da ação, e essa causa possuir causas antecedentes, o indivíduo em questão forçosamente agirá em consequência dessa ocorrência; e já não estará em seu poder agir de outro modo, o que implica certo determinismo, ou, pelo menos, em uma cadeia necessária de eventos. Como conclusão, se “todas ações são eventos, e se todos os eventos têm causas, esse indivíduo, que é cada um de nós, jamais agirá de maneira voluntária” (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.25). Essa noção tem por base o princípio da razão suficiente e há dificuldades para conciliar as ações voluntárias.

<sup>43</sup> Cf. MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.123s.

<sup>44</sup> *EN* III, 2 1111a 3-6.

<sup>45</sup> *EN* III, 4 1111b 5.

<sup>46</sup> *EN* III, 2 1110 b 18.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------



circunstâncias<sup>47</sup>. A dor e o arrependimento<sup>48</sup> são indicadores de atrito entre a ação e o conjunto de crenças e desejos do agente. Quando não há este atrito o agente estaria em concordância com a ação, podendo até mesmo desejá-la. Se a ação então for moralmente injusta e má, mostra que ele a desejou, ponderou e escolheu uma ação injusta. Logo, agiu voluntariamente mal. Contudo, das ações involuntárias também podem surgir consequências benéficas proporcionando-lhe alegria e revelando um caráter moral louvável<sup>49</sup>.

Passaremos agora à análise desse momento reflexivo e a importância que ele possui no contexto das ações voluntárias.

### ***b) A escolha deliberada***

Uma escolha deliberada, por mais que se aproxime do âmbito dito voluntário, não se identifica completamente com este último. Isto ocorre porque o voluntário é mais abrangente. Por conta disso pode-se dizer que uma criança ou um animal (por exemplo: um lobo que ataca uma presa) agem voluntariamente, contudo isso não significa que eles agiram por meio de uma escolha deliberada, e, sim, tão somente pelo impulso ou pelo apetite. Pode-se ainda pensar que crianças e animais seriam capazes de optar por um fim, mas, mesmo que isso ocorresse, não seriam capazes de saber se tal fim a que se voltam vale ou não à pena, embora a criança seja considerada como um agente moral em potencial<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p.18.

<sup>48</sup> O arrependimento ainda é um indicador, segundo Muñoz, para uma subclasse dentro das ações não-voluntárias; quando há arrependimento se teria uma ação contravoluntária; e quando não há o arrependimento seria uma ação involuntária (MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.102s.). Ainda sobre este ponto, Zingano diz que “arrepender-se ou não arrepender-se reporta-se a quem age por ignorância. Não se refere em geral ao voluntário e involuntário, como se tivéssemos três casos: (i) voluntário, (ii) involuntário e (iii) não voluntário, tampouco introduz uma característica do involuntário em geral, mas especifica que, no interior do involuntário por ignorância, há de ser feita ainda a consideração a respeito de o agente manifestar ou não o arrependimento” (ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p.153).

<sup>49</sup> Cf. ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p.153. Zingano ainda adverte que “questões sobre se o agente agiu do modo contrariado ou não são levadas em conta por Aristóteles na definição do voluntário ou involuntário. Tais problemas aparecem somente quando Aristóteles introduz a noção de arrependimento e, deste modo, propõe-se a distinguir entre (ii) atos involuntários e (iii) atos não voluntários no interior dos atos cometidos por ignorância das circunstâncias [...]. A distinção entre (ii) e (iii) se faz após e supondo a lógica entre (i) [voluntário] e (ii) [involuntário]; ela é um apêndice a esta distinção e serve para dar lugar a certa caracterização moral do agente nos casos de atos involuntários, sem questionar o caráter básico da primeira distinção para os atos humanos” (ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p.140).

<sup>50</sup> Zingano, por exemplo, adverte que as crianças estão em um plano moralmente ralo. Isso porque, dada a imaturidade suas ações, assim como a dos animais, são voluntárias, mas não são oriundas de uma escolha deliberada. Elas agem voluntariamente, pois reside nelas o princípio motor da ação; contudo ainda não pesam

Cabe então a pergunta: qual é o objeto da escolha deliberada? A resposta para tal questão, nas palavras de Aristóteles, é a seguinte:

O objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação<sup>51</sup>.

Com isso, o Estagirita exclui: (a) o *querer*, pois ele envolve, muitas vezes, coisas que não estão no alcance do agente, por exemplo, a imortalidade. Do mesmo modo, não poderia ser (b) *uma mera opinião*, uma vez que essas podem ser verdadeiras ou falsas enquanto que a escolha deliberada não diz respeito tão somente ao âmbito da verdade, já que ela “é louvada pelo fato de estar subordinada ao que se deve mais de que pelo fato de ser reta”<sup>52</sup>. Sendo assim, somente “àquelas coisas que estão em nosso poder”<sup>53</sup> podem ser objeto do desejo deliberativo<sup>54</sup>.

Deste modo, “deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, isto é, que podem ser feitas”<sup>55</sup> por nós mesmos e que não ocorrem necessariamente do mesmo modo (pois se ocorressem sempre do mesmo modo não teríamos o porquê deliberar), mas, sim, sobre aquilo que ocorre “no mais das vezes”<sup>56</sup>. Também não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios adequados para alcançar determinado fim, assim como não cabe ao médico investigar se o seu objetivo é curar o enfermo, mas deliberar qual é o medicamento que surtirá o melhor efeito dada a situação do paciente. Por isso, ao

---

razões. A educação, a censura e louvor dos atos praticados ao longo da vida permitiram ao agente formar parâmetros que depois serão utilizados em futuras ações constituindo assim uma escolha deliberada. Com isso o voluntário se “constitui assim condição necessária da censura e louvor morais, que já podem ser aplicados a crianças de modo ralo. Do ponto de vista do *caráter* moral, contudo, o louvor e a censura cristalizam-se em torno da escolha deliberada do agente; crianças, porém, não podem ser avaliadas desde este ponto de vista, pois não dispõem ainda de escolha deliberada e a avaliação moral plena é feita segundo a escolha deliberada, da qual o ato voluntário é condição necessária, mas não suficiente” (ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13-III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p.145).

<sup>51</sup> EN III 5 1113 a 9-12.

<sup>52</sup> EN III, 4 1112 a 5.

<sup>53</sup> EN III, 4 1111 b 30.

<sup>54</sup> Também se exclui: objetos eternos (como o universo), os movimentos que ocorrem do mesmo modo (como as órbitas dos astros), certas coisas que são imprevisíveis, além de coisas que estão longe e não nos afetam (o caso de um problema específico de outro povo).

<sup>55</sup> EN III, 5 1112 a 30.

<sup>56</sup> EN III, 5 1112b 7. No que concernem às ações, estamos em uma esfera onde “todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato [...] o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo” (EN II, 2 1104a 1-5). Ou seja, o âmbito da contingência. Justamente por isso o discurso ético-político se difere das artes, por exemplo. Um gramático, após estudar e memorizar todas as técnicas gramaticais fará uso sempre do mesmo modo, pois produzirá um bom resultado. Contudo, não é o que ocorre com as virtudes, uma vez que “quando também age estando em certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável. Relativamente ao possuir as outras, as artes, estas condições não são enumeradas, exceto o próprio saber, com relação, porém, ao possuir as virtudes, o saber pouco ou nada conta; as outras condições, não pouco, mas tudo podem, as quais justamente resultam do praticar freqüentemente atos justos e temperantes” (EN II, 3 1105a 30 – 1105b 4).

agente compete deliberar sobre o melhor meio para atingir o fim, com vistas ao fim último: a *Eudaimonia*.

Visto que o fim é, então, objeto do querer e que as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e de escolha deliberada, as ações que concernem a elas são por escolha deliberada e voluntárias. As atividades das virtudes envolvem estas coisas. 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<sup>57</sup>.

Ora, justamente o que está em questão é saber se podemos ser responsáveis por coisas que fogem do nosso alcance fazer ou não fazer, ou seja, se somos responsáveis quando o princípio motor da ação não está em nosso poder. Com efeito, não se exorta ou censura ações que ocorrem por ignorância ou coagidas por alguém, mas tão somente as ações em que o princípio movente está no agente e que o mesmo detém o conhecimento das circunstâncias envolvidas em tal situação. Se o agente em determinado momento delibera e pesa razões, então ele conhece, minimamente, as circunstâncias em que está agindo. Logo, se ele age mal, pode-se (ou deve-se) censurá-lo moralmente por tal ação.

Além disso, podem-se censurar moralmente ações que levam o agente a um estado de ignorância<sup>58</sup>. É o caso, citado por Aristóteles, do embriagado que é responsável por entrar no estado de ignorância<sup>59</sup>. Neste caso, estava em seu poder, pelo menos, duas alternativas: *beber moderadamente* ou *beber quantidades excessivas de um vinho argentino* em um jantar sofisticado no Lobão, por exemplo; ele tinha alternativas e optou, de maneira equivocada, pela mais perversa. Este é um típico caso em que podemos responsabilizar o agente pelas consequências de sua ação<sup>60</sup>.

Dito isso, parece certo afirmar que a escolha deliberada pressupõe um momento de reflexão. Nas palavras de Muñoz,

<sup>57</sup> EN III, 7 1113 b 3-12.

<sup>58</sup> Aristóteles insere uma pequena distinção, mas que é importante para a atribuição de valor moral: *agir por ignorância* e *agir em estado de ignorância* (EN III, 2 1110 b 25). Quem age *em estado de ignorância* deve ser censurado pelos seus atos, pois estava em seu poder agir de outro modo, e, por conseguinte não entrar neste estado (EN III, 2 1110 b 27). Entretanto, se o faz sem o conhecimento de algum dos particulares que estão envolvidos, de alguma maneira, a ação parece ter agido involuntariamente; se a ação for “penosa e provocar arrependimento” (EN III, 2 1111 a 19). A ignorância, destaca Natali, deve ser entendida, no caso das ações involuntárias, como dos meios e das condições concretas de realização de um ato, e não como a ignorância dos fins, pois, do contrário, a ter-se-ia um vício (NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da EN?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.51).

<sup>59</sup> EN III 7 1113 b 30.

<sup>60</sup> Na mesma esteira estão os casos em que se ignora uma prescrição presente nas leis e que são de fácil entendimento, já que o não ignorar estava em seu poder. Entretanto, poder-se-ia objetar que se não acontece nada de mal após “*beber quantidades excessivas de um vinho argentino*” por que ele é censurável? Ele é censurável porque o agente não agiu virtuosamente procurando a justa medida entre os excessos, simplesmente se entregou a uma vontade desenfreada (a um vício). Ademais, uma ação deste tipo, em que há o excesso e não há a censura, pode desencadear uma série de ações viciosas, e, por conseguinte, levar à formação de um caráter vicioso.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

A escolha será, então, uma forma particular de opinião, um estado epistêmico bastante preciso que resulta de um processo de cálculo de conseqüências, e posto em marcha por um desejo que visa alcançar um fim desejado. A escolha, portanto, deve poder, sempre, ser justificada como resultado de um raciocínio prático<sup>61</sup>.

Entretanto está implícita uma tese de premeditação das conseqüências da ação, já que o agente é capaz de deliberar e prever as conseqüências de sua escolha. Torna-se necessário admitir que: “há, na deliberação, um cálculo retrospectivo que recua do fim procurado aos meios disponíveis para o agente”<sup>62</sup>; bem como admitir que a “boa deliberação é aquela na qual não somente é descoberto o melhor meio (do ponto de vista da facilidade e da perfeição do fim), mas também aquele cujas conseqüências previsíveis não implicam resultados rejeitáveis”<sup>63</sup>.

Portanto, por meio da deliberação, o agente reconhece as circunstâncias em que está inserido; escolhe a melhor alternativa, além de saber que a opção escolhida trará os melhores resultados do ponto de vista moral (embora seja difícil prever o alcance das conseqüências). A argumentação parece ser elegante e se encaixar no contexto da obra, mas, como o próprio autor adverte, a tese da premeditação “não está literalmente presente no texto das duas *Éticas*, mas parece ser a que melhor decorre delas”<sup>64</sup>.

De todo o modo, é oportuno salientar este espaço onde ocorre a deliberação. Esse parece ser mais um argumento forte contra um possível determinismo, já que na ação voluntária há uma etapa em que o agente delibera sobre as circunstâncias, calcula as conseqüências do ato possível, e opta por fazer *x* ao invés de *a*, *b*, *c* ou outras alternativas. Isso mostra que um ato voluntário não é apenas um ato físico e espontâneo, nem que seja determinado por um princípio externo, mas que depende cada vez mais de uma decisão do próprio agente. Entretanto, nenhum indivíduo decide algo sem um parâmetro, sem alguma crença ou desejo. Por isso, é necessário a investigação, primeiramente, sobre as disposições e, num segundo momento, sobre o caráter do agente.

### 3. Disposição e o caráter na *Ethica Nicomachea*: breve associação com os atos voluntários e a polêmica do determinismo

A prática reiterada de ações faz com que o agente se habitue a agir de um mesmo modo formando assim o seu caráter. As ações justas levam à constituição de um caráter justo; por outro lado, ações maldosas e desmedidas levam à constituição de um caráter perverso e injusto. O caráter parece,

<sup>61</sup> Cf. MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.161s.

<sup>62</sup> Cf. MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.179.

<sup>63</sup> Cf. MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.179.

<sup>64</sup> Cf. MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade* - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002, p.178.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

de certo modo, determinar a futura ação. Sendo assim é oportuno questionar: (i) o que direciona a ação de um indivíduo antes da formação do caráter? E; (ii) após a sua formação, há ou não possibilidade de mudança de caráter? O tema é polêmico entre os estudiosos da ética aristotélica e não cabe aqui dar uma resposta cabal à questão, uma vez que necessitaria recorrer a outros textos do *corpus aristotelicum*, o que extrapola os limites deste artigo. Mas então, o que o livro III tem a dizer a esse respeito?

O capítulo 8, do Livro III, da *EN* aponta um importante passo na argumentação aristotélica. Diz ele:

discutimos em geral e em grandes linhas a respeito das virtudes o gênero, que são mediedades, que são disposições por si mesmas de praticar aqueles atos pelos quais se engendram, que estão em nosso poder e são voluntárias e que são como a reta razão ordena. 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<sup>65</sup>.

A passagem supracitada traz algumas considerações pertinentes ao nosso tema. Em primeiro lugar, reforça a ideia de voluntariedade (evocando as duas condições: de que o homem é o princípio motor e conhece das circunstâncias); mostrando uma aproximação, no que tange a voluntariedade, entre as disposições e as ações. Mas, no segundo momento, Aristóteles faz um distanciamento entre elas, enquanto nas ações somos senhores do início ao fim, nas disposições somos senhores apenas no início.

Uma possível leitura deste trecho pode indicar que depois de adquirir determinada disposição o agente não poderá agir de outro modo; mas tão somente como a disposição, agora fixa e imutável, indicará. Com isso, fecha-se a abertura aos contrários e se restringe o âmbito da responsabilidade moral para apenas o momento de formação de tal disposição. Esta parece ser a tese defendida, por exemplo, por Alexandre de Afrodísia, e encontra apoio em algumas passagens da *EN*, como exemplo:

(a) “se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis. Com efeito, o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade, pensamos nós, todas as circunstâncias”<sup>66</sup>;

(b) “e, se assim é, o homem feliz nunca pode torna-se desgraçado”<sup>67</sup> e suportará todas as adversidades;

<sup>65</sup> *EN* III, 8 1114 b 27- 1115 a 1.

<sup>66</sup> *EN* I, 10 1100 b 33-35.

<sup>67</sup> *EN* I, 10 1101 a 9.

E, ainda na *EN*, Livro V-I, encontramos a afirmação (c) que “considera-se que uma faculdade ou ciência, que é uma só e a mesma coisa, se relaciona com objetos contrários, mas uma disposições de caráter, que é um de dois contrários, não produz resultados opostos”<sup>68</sup>.

Estas passagens aparecem em alguns comentadores renomados como, por exemplo, Grant que as utiliza para defender que a potencialidade admitiria os contrários, enquanto que a disposição não<sup>69</sup>. Outro é Furley que defende a tese de que em “Aristóteles, o caráter necessariamente determina o agir. Um indivíduo de caráter preciso, um viciado, por exemplo, não é mais livre para agir como quiser, e precisa obedecer às inclinações que o regem e o compelem, em algum sentido”<sup>70</sup>. Para Furley em Aristóteles as únicas ações verdadeiramente livres são as que precedem a formação do caráter, pois o indivíduo ainda pode escolher o curso de sua ação. Disso decorrem dois períodos da ação do homem que devem ser distinguidos: o primeiro em que o caráter ainda não foi formado, em que o homem é o mestre, *kurios*, para agir de formas diferentes; e o segundo momento quando seu caráter está formado, em que isto não mais é verdade<sup>71</sup>. Logo é óbvio que, se são livres somente os atos que não são causados por uma causa externa, e que os atos que dependem do nosso desejo são causados pelo nosso caráter, mas nosso próprio caráter é causado por causa externa, então nenhum ato pode ser considerado livre. Isso nos levaria, segundo Furley, à prova do determinismo.

Mas esta leitura parece não ter suporte no *corpus aristotelicum*<sup>72</sup>, como aponta Hobuss em seu trabalho *Caráter e Disposição em Aristóteles*<sup>73</sup>, onde, ao citar passagens de outras obras do Estagirita, defende que a estabilidade e a fixidez que o caráter possui não é imutável, pois o virtuoso, mesmo que dificilmente aja diferentemente, ainda resguarda a possibilidade de agir diferentemente<sup>74</sup>. A argumentação de Hobuss aponta uma sutil e cara distinção aristotélica entre hábito e natureza. Ora, aquilo que por natureza está determinado não é possível de mudança e ocorre necessariamente. Contudo, a disposição provém do hábito, da prática repetida de atos similares, ou seja, naquilo que ocorre no mais das vezes, e, portanto, passível de mudança<sup>75</sup>.

Voltamos ao trecho aristotélico *EN* III, 8 1114b 27- 1115a 1. Admitindo que o agente não é “senhor” da disposição até o fim, isso não implica necessariamente que o caráter seja imutável ou que

<sup>68</sup> *EN* V, 1 1129 a 12-15.

<sup>69</sup> Grant *apud* Hobuss, HOBUSS, J. “Caráter e Disposição em Aristóteles”. In: *Ética das Virtudes*. Org: João Hobuss. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.72.

<sup>70</sup> Reconstrução feita por Natali. Cf. em: NATALI, C. “Responsability and Determinism”. In: *Le Style de la Pensée*. Réunis par Monique Canto-Sperber et Pierre Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.273.

<sup>71</sup> Cf. NATALI, C. “Responsability and Determinism”. In: *Le Style de la Pensée*. Réunis par Monique Canto-Sperber et Pierre Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.274.

<sup>72</sup> Como afirma com propriedade Hobuss. Cf. HOBUSS, J. “Caráter e Disposição em Aristóteles”. In: *Ética das Virtudes*. Org: João Hobuss. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.74.

<sup>73</sup> Cf. HOBUSS, J. “Caráter e Disposição em Aristóteles”. In: *Ética das Virtudes*. Org: João Hobuss. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.74.

<sup>74</sup> Cf. HOBUSS, J. “Caráter e Disposição em Aristóteles”. In: *Ética das Virtudes*. Org: João Hobuss. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.79.

<sup>75</sup> Cf. HOBUSS, J. “Caráter e Disposição em Aristóteles”. In: *Ética das Virtudes*. Org: João Hobuss. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.80.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

o agente não possa agir voluntariamente de outro modo. Por certo, na formação da disposição de um caráter, está no agente o poder de agir de outro modo, e por isso ele é “senhor” no seu início. Mas, quando constituído um caráter, pelo hábito de praticar ações similares, o agente, em uma situação que já é familiar, agirá, geralmente, do mesmo modo, pois seu caráter impele para tal. Contudo, isso não significa que ele estará determinado necessariamente a fazer *x*, não podendo agir de outro modo; mas ainda depende dele, como causa motora da ação, prática-lá efetivamente. O caráter então é um “princípio de tendências constantes, e que esse princípio parece estar sujeito a uma necessidade quase absoluta”<sup>76</sup>. Mas, estas tendências não impedem ou retiram do agente a responsabilidade da ação, pois ele continua a ser o senhor delas<sup>77</sup>, uma vez que ele é a causa motora da ação voluntária.

Entretanto, como entender as passagens acima citadas na *EN* que dão suporte à imutabilidade do caráter? As passagens (a) e (b), ambas retiradas de *EN* I, 10, têm claramente um tipo de homem em questão: o homem prudente. Neste caso, o prudente irá suportar as adversidades e dificilmente agirá de maneira má, já que ele optará pela escolha virtuosa, mesmo sabendo que a ação não acarretará um prazer imediato. A passagem (c) mostra uma oposição com a faculdade ou a ciência e as disposições no sentido em que há uma única faculdade e há uma única ciência, em relação aos seus contrários, o que não ocorre com as disposições que, após produzirem um efeito, não produzirão um efeito contrário. É por isso que posteriormente se segue a análise da justiça<sup>78</sup>.

### Considerações finais

Devemos agora tecer algumas considerações sobre o que dissemos até o momento. A análise das ações voluntárias na *EN* III mostra que o agente deve, de acordo com as circunstâncias, buscar a mediedade entre o excesso e a falta, agindo virtuosamente de acordo com sua função própria. Com a prática reiterada de ações deste tipo ele formará uma disposição de caráter. Isso funciona como uma segunda natureza e pré-direcionará o agente a cometer ações futuras do mesmo gênero. Este processo, depois do agente ter formado o seu caráter e mesmo na sua formação, não ocorre automaticamente, mas pressupõe a deliberação. É nesse momento que o agente pondera as opções, avalia as circunstâncias e as consequências antes de praticar efetivamente a ação. Somente se este processo ocorrer, sem coerção externa, é que o agente agirá voluntariamente e, por conseguinte, poderá ser responsabilizado moralmente, pois é resguardada a ele a causa motora da ação.

<sup>76</sup> Cf. NATALI, C. “Responsability and Determinism”. In: *Le Style de la Pensée*. Réunis par Monique Canto-Sperber et Pierre Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.277.

<sup>77</sup> Cf. NATALI, “Responsability and Determinism”. In: *Le Style de la Pensée*. Réunis par Monique Canto-Sperber et Pierre Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.279.

<sup>78</sup> Essas interpretações seguem uma versão desenvolvida por HOBUSS, J. “Caráter e Disposição em Aristóteles”. In: *Ética das Virtudes*. Org: João Hobuss. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.72.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

Uma objeção a isso pode ser colocada da seguinte maneira: uma vez que a causa formal, que admitimos ser o caráter tal como pensa Natali,<sup>79</sup> está constituída pode o agente agir diferentemente? Por certo, Aristóteles afirma que o caráter tem como característica a fixidez e, portanto, certa ‘necessidade’. Contudo, ele não é imutável. É preciso então compreender esta necessidade que está envolvida entre a causa formal e a causa eficiente como uma necessidade hipotética e não causal, como defende Natali<sup>80</sup>. Entretanto, uma questão sobre o assunto fica entreaberta: afinal de contas por que na relação entre as causas (formal, eficiente, final e material) não se tem uma necessidade causal e sim hipotética<sup>81</sup>?

Poder-se-ia ainda colocar outra objeção: durante a formação do caráter o agente sofreria influência de seus pais, amigos e preceptores; e que desta forma o agente não estaria livre, mas sim condicionado<sup>82</sup>. Por certo, a influência ocorre, mas ela não é determinante no processo; para que seja determinante é necessário que o próprio agente assimile e resolva então adotar os princípios adquiridos por outrem. Desta forma, mesmo que aconteça a influência, o que de fato Aristóteles admite, ainda estará no agente o princípio motor da ação, configurando como um ser capaz de agir voluntariamente e responsável por seus atos.

O Livro III, da *EN*, parece lançar elementos que nos permitem pensá-lo com um indeterminista ou, ao menos, defensor de que está no agente o princípio motor da ação, na medida em que mostra os diferentes tipos de ações (voluntárias, involuntárias e mistas) que um agente está sujeito a praticar, sendo que somente ações voluntárias e virtuosas podem levá-lo à excelência. Pensar que Aristóteles submeteu-se a este exame para depois defender uma tese determinista<sup>83</sup>, como pensou Cícero<sup>84</sup>, Alexandre de Afrodísia<sup>85</sup> e outros, parece ser improvável.

<sup>79</sup> Ver em: NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da *EN*?” In: *Analytica*. v. VIII: n.2, 2004, p.60.

<sup>80</sup> Esta distinção das necessidades é apresentada pelo próprio Aristóteles na *Metafísica*,  $\Delta$  5, 1015 a 20- 1015b.

<sup>81</sup> Sobre esse tema da necessidade e da responsabilidade moral indicamos os capítulos XIV e XV do livro *Necesidad, Causa y Culpa: perspectivas sobre a teoria aristotélica* de Richard Sorabji, onde o autor busca através da desvinculação da noção de necessidade da noção de causalidade defender a tese de que Aristóteles não é um determinista. Referência completa: SORABJI, R. *Necesidad, Causa y Culpa: perspectivas sobre a teoria aristotélica*. México, DF: UNAM, 2003. Para aprofundar o tema é oportuno ver a resposta de Gail Fine a Richard Sorabji, ver em: FINE, G. « Aristotle on Determinism: a review of Richard Sorabji’s necessity, cause, and blame ». In: *The Philosophical Review*, v.90, n.4, (otc.1981), pp. 561-579.

<sup>82</sup> A objeção de Furley, por exemplo. Ver em NATALI, C. “Responsability and Determinism”. In: *Le Style de la Pensée*. Réunis par Monique Canto-Sperber et Pierre Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.274.

<sup>83</sup> Cf. NATALI, C. “Responsability and Determinism”. In: *Le Style de la Pensée*. Réunis par Monique Canto-Sperber et Pierre Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.267; HOBUSS, J. “Sobre a disposição em Aristóteles: *hexis* e *diathesis*”. In: *Dissertatio*. n. 31, 2010, p.221.

<sup>84</sup> Na Obra *De Fato*. Cícero coloca Aristóteles como um defensor da tese determinismo.

<sup>85</sup> Tese exposta na obra *De Fato*. Sobre este tema envolvendo a posição de Alexandre de Afrodísia e Aristóteles indicamos a bibliografia especializada: ZINGANO, M. “Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Alexandre de Afrodísia”. In: *Journal of Ancient Philosophy*, v.I, 2007, Issue 1.; SHARPLES, R.W. “Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the “De Fato” of Alexander of Aphrodisias”. In: *Phronesis*, 20, 1975, pp.247-274. [Extracted from *PCI Full text*, published by ProQuest Information and Learning Company]; DONINI, P. “Aristotelismo e Indeterminismo in Alessandro di Afrodísia”. In: GEWIDMET, P.M. *Aristoteles Werk und Wirkung*. Walter de Gruyter: Berlin/Ney York, 1987, pp.72-89.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.251-267
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------



## Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco et all.* Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Abril: São Paulo, 1973, pp.244-436.
- \_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea I 13- III8.* Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica.* Testo greco a fronte a cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2010.
- DONINI, P. “Aristotelismo e Indeterminismo in Alessandro di Afrodísia”. In: GEWIDMET, P.M. *Aristoteles Werk und Wirkung.* Walter de Gruyter: Berlin/Ney York, 1987, pp.72-89.
- FINE, G. « Aristotle on Determinism: a review of Richard Sorabji’s necessity, cause, and blame ». In: *The Philosophical Review*, v.90, n.4, (otc.1981), pp. 561-579.
- HOBUSS, J. “Caráter e Disposição em Aristóteles”. In: *Ética das Virtudes.* Org: João Hobuss. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, pp.69-84.
- \_\_\_\_\_. *Virtude e Mediedade.* 2006. 258f. Tese [Doutorado em Filosofia] Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- \_\_\_\_\_. “Sobre a disposição em Aristóteles: *hexis* e *diathesis*”. In: *Dissertatio.* n. 31, 2010, pp.221-233.
- MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Casualidade - ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles.* São Paulo: Discurso & Fapesp, 2002.
- NATALI, C. “Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da EN?” In: *Analytica.* v. VIII: n.2, pp.47-75; 2004.
- \_\_\_\_\_. Responsibility and Determinism. In: *Le Style de la Pensée.* Réunis par Monique Canto-Sperber et Pierre Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002.pp.267-295.
- \_\_\_\_\_. A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação. In: *Analytica.* v. I: n° 3. pp.101 -125; 1996.
- SHARPLES, R.W. “Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the “De Fato” of Alexander of Aphrodisias”. In: *Phronesis*, 20, 1975, pp.247-274. [Extracted from PCI Full text, published by ProQuest Information and Learning Company].
- SORABJI, R. *Necesidad, Causa y Culpa: perspectivas sobre a teoría aristotélica.* México, DF : UNAM, 2003.
- ZINGANO, M. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III8* tratado da virtude moral. Introdução, Tradução e Comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Alexandre de Afrodísia”. In: *Journal of Ancient Philosophy*, v.I, 2007, Issue 1.