

DIONATAN ACOSTA TISSOT

DETERMINISMO E RESPONSABILIDADE MORAL EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

Pelotas, 2014.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

T616d Tissot, Dionatan Acosta

Determinismo e responsabilidade moral em Aristóteles /
Dionatan Acosta Tissot ; João Hobuss, orientador. —
Pelotas, 2014.

84 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2014.

1. Escolha deliberada. 2. Escolha. 3. Depende de nós. 4.
Deliberação. 5. Responsabilidade. I. Hobuss, João, orient. II.
Título.

CDD : 170

Banca Examinadora

.....
Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

.....
Prof. Dr. Pedro Leite Júnior

.....
Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira

Agradecimento

Em primeiro lugar, à minha família, sobretudo aos meus pais, Jussara Faria Acosta e Denecir Acosta Tissot, e a Jéssica Acosta Tissot, pelo incansável apoio, que permitiu que mais esta etapa fosse concluída.

Ao professores do Departamento de Filosofia, da Universidade Federal de Pelotas, especialmente a Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz, pelas valiosas sugestões na banca de qualificação; Prof. Dr. Pedro Leite Júnior, pela importante participação na banca de qualificação, bem como pelo dedicado interesse em debater sempre que possível sobre o tema desta, e outras, pesquisas, o que foi fundamental para o desenvolvimento das ideias aqui defendidas, assim como pela solícita amizade que sabe demonstrar a colegas e alunos; Prof. Dr. Manoel Vasconcellos, por saber congregar excelentes qualidades enquanto professor e pessoa.

A algumas pessoas cuja amizade fizeram mais leve e prazerosa minha estadia em uma cidade estranha, sem as quais o caminho teria sido mais difícil e com as quais aprendi muito. Devo agradecer especialmente: Artur Costrino, pela amizade e por possibilitar acesso mais amplo ao material bibliográfico indispensável para a confecção do presente trabalho; Karina Ferreira Silveira, Leonardo Camacho, Ricardo Abuchaim, Diego Ramirez, Madelon Palmeira, Deivid Gaia, Bruno Braga e Luciano Silveira, não só pela amizade mas também pelos anos de aprendizado e frutíferos debates, seja em aula, seja à mesa de um café. A Adrian Borges, Matheus Paz, Fernanda Magrini, Luca Igansi, Valentina Klein, Pamvan, Sammy Kafka e Thales Bartholomeu, pela convivência em alguma etapa desse trabalho, o que me permitiu entender melhor as pessoas e suas diferenças, ou não.

A Ricardo Bayma de Albuquerque, namorado, leitor e crítico.

Ao meu orientador, Prof. Dr. João Hobuss, pela paciência, dedicação e, sobretudo, pela competente orientação que dispensou a este trabalho.

À CAPES/FAPERGS, por prover uma bolsa de mestrado que possibilitou a dedicação exclusiva à confecção do presente trabalho.

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo analisar as condições para a responsabilidade moral em Aristóteles e como elas se configuram frente às frequentes atribuições de determinismo no tocante às ações humanas feitas ao Filósofo. Nesse sentido, busco mostrar que a responsabilidade moral reside na presença de alternativas diversas para uma mesma ação, representada pela expressão depende de nós (ἐφ' ἡμῖν). Na interpretação aqui defendida, o conceito de ἐφ' ἡμῖν é ligado ao conceito de voluntário (ᾠκούσιον) através do conceito de escolha (αἵρεσις), categoria mais ampla que o da escolha deliberada (προαίρεσις). A partir de uma análise da teoria da ação presente sobretudo em *Ethica Eudemia* II 6-11 e *Ethica Nicomachea* III 1-8, o presente trabalho visa defender que o conceito de ἐφ' ἡμῖν diz respeito a uma possibilidade lógica, reconhecível tanto pelo agente moral quanto pelo juiz moral, de agir diferentemente e que, à exceção do sujeito virtuoso, nomeadamente aquele que detém a prudência (φρόνησις), tal possibilidade lógica se traduz em uma possibilidade factível de agir diferentemente. Com a ancoragem do conceito de ἐφ' ἡμῖν numa concepção mais ampla de escolha, a αἵρεσις, em detrimento de uma escolha fruto de um procedimento intelectual mais minucioso, προαίρεσις, tentarei minimizar as exigências para a responsabilidade moral plena, reduzida à ação voluntária de homens que gozam de sua capacidade racional, e mostrar que é compatível com certo determinismo psicológico, mas que a possibilidade de um determinismo causal universal está excluída.

Parlavras-Chave: escolha deliberada (προαίρεσις), escolha (αἵρεσις), depende de nós (ἐφ' ἡμῖν), deliberação (βούλευσις), responsabilidade.

Abstract

The aim of this work is to analyse the conditions for moral responsibility to Aristotle and how these are configured regarding to usual attribution to Aristotle of determinism in human actions. In this sense, I seek to show that moral responsibility lies in the presence of alternative possibilities for the same action, expressed by the term up to us (ἐφ' ἡμῶν). In the interpretation here advocated, the concept of ἐφ' ἡμῶν is linked to the concept of voluntary (ἁκούσιον) through the concept of choice (αἵρεσις), a broader category than deliberated choice (προαίρεσις). From an analysis of the theory of action especially in *Ethica Eudemia* II 6-11 and *Ethica Nicomachea* III 1-8, this work aims to advocate that the concept of ἐφ' ἡμῶν regards to a logical possibility, recognisable by both the moral agent and the moral judge, of act differently, and that, with the exception of the virtuous, namely the possessor of the prudence (φρόνησις), this possibility represents a real possibility of act differently. With the attachment of the concepts of ἐφ' ἡμῶν in a broader concept of choice, αἵρεσις (and not a choice as outcome of a narrower intellectual procedure, προαίρεσις), I will try to minimise the requirements for full moral responsibility, reduced to voluntary action of the man who enjoys his rational capacity, and to show that it is compatible with some psychological determinism, but that the possibility of a universal causal determinism is excluded.

Key-words: deliberated choice (προαίρεσις), choice (αἵρεσις), up to us (ἐφ' ἡμῶν), deliberation (βούλευσις), responsibility

Abreviaturas e siglas

As abreviaturas e siglas para as obras de Aristóteles seguem o proposto pelo The Greek-English Lexicon, de Lidell-Scott, edição de 1996. O recurso às abreviaturas é utilizado nas notas de rodapé. No corpo do texto, porém, as obras aparecem por seu nome completo, em latim. Assim:

Categoriae – *Cat.*

De Anima – *de An.*

De Interpretatione – *Int.*

De Motu Animalium – *de Motu.*

Ethica Eudemia - *EE*

Ethica Nicomachea - *EN*

Metaphysica – *Met.*

Physica – *Phys.*

Rhetorica – *Rhet.*

Quanto aos textos de outros autores antigos, o mesmo princípio é Aplicado.

Quanto a obras de referências, uso as seguintes siglas:

The Greek-English Lexicon – *LSJ*

Stoicorum Veterum Fragmenta – *SVF*

The Hellenistic Philosophers – *LS*

The Philosophy of Commentators – *TPC*

Stanford Encyclopedia of Philosophy - *SEP*

Sumário

1 Introdução.....	09
2 Considerações iniciais e premissas histórico-filosóficas para a discussão.....	12
3 Responsabilidade moral.....	26
3.1 <i>Ethica Nicomachea</i> e <i>Ethica Eudemia</i> em confronto.....	31
3.1.1 <i>Ethica Eudemia</i> II 6: ação e movimento.....	34
3.1.2 Voluntário e escolha deliberada na <i>Ethica Eudemia</i>.....	40
3.1.3 Voluntário e escolha (προαίρεσις) deliberada na <i>Ethica Nicomachea</i>.....	44
3.2 Voluntariedade, escolha deliberada (προαίρεσις) e responsabilidade moral.....	47
4 τὸ ἐφ' ἡμῖν e abertura aos contrários.....	57
4.1 Passagens do Corpus Aristotélico que parecem aniquilar a possibilidade de fazer x ou ~x como critério de responsabilidade e, portanto, com o conceito de ἐφ' ἡμῖν.....	60
4.2 Passagens do Corpus Aristotélico que parecem endossar a possibilidade de fazer x ou ~x, ainda que na presença de uma ἔξις apontando em uma direção antes que outra.....	62
5 Considerações Finais.....	75
6 Referências bibliográficas.....	78

1 Introdução

O conceito mais importante da teoria da responsabilidade moral aristotélica é o de *depende de nós* (ἐφ' ἡμῖν). É justamente porque *depende de nós* o sim e o não no tocante às ações que somos ditos maus ou bons. Tal expressão, que passarei agora a referir pelo termo grego, encontra-se imbricada, tanto na *Ethica Eudemia* como na *Ethica Nicomachea* com outros conceitos importantes que também fazem parte do núcleo da reflexão sobre a responsabilidade, tais como voluntário/involuntário (ἐκούσιον/ἀκούσιον), desejo (ὄρεξις), escolha deliberada (προαίρεσις), escolha (αἵρεσις), deliberação (βούλευσις), etc. O presente trabalho tem por escopo traçar uma interpretação sobre a configuração da teoria da responsabilidade moral a partir de uma articulação entre tais conceitos. Tal coisa não é, porém, tarefa simples, pois ao mesmo tempo que (a) o ἐφ' ἡμῖν parece apontar para uma possibilidade do agente dizer sim ou não no que diz respeito a agir, em outras palavras, fazer x ou $\sim x$, isto é, implicando, em algum nível, uma possibilidade de agir diferentemente, (b) muitas passagens do Corpus Aristotélico parecem implicar em algum tipo de determinismo. O determinismo em si pode ser coadunado com alguma noção de responsabilidade moral, mas, tratando-se de uma noção de responsabilidade moral baseada na possibilidade de agir diferentemente, tal harmonia entre determinismo e responsabilidade se vê dificultada. Faz-se necessário, portanto, refletir sobre a correta coadunação e interpretação desses dois aspectos de sua filosofia, bem como o papel que assumem, entre outros, os conceitos elencados acima.

Aristóteles era um determinista? Poderíamos perguntar. Para responder de forma adequada a tal questão, é necessário afastar algumas anacronias ao se lidar com a sua filosofia, tentando pensar sobre bases aristotélicas o que seria propriamente o determinismo. Ouso afirmar que Aristóteles não era, e sabia não ser um determinista *strictu sensu*, ainda que sua teoria moral possa acarretar a aceitação de algum nível de determinismo no que concerne às ações humanas. Cabe mostrar, então, como esse nível de determinismo que Aristóteles endossa é diferente de um determinismo nos moldes daquele de que frequentemente é acusado: um determinismo de tipo *universalista causal*. Quando o acusam de um determinismo nesses termos, frequentemente o estão aproximando antes de teorias causais que lhe são alheias, incorrendo em anacronismo. Para evitar tais anacronismos, o segundo capítulo deste trabalho trata sobretudo das premissas histórico-filosóficas da discussão que

será levada a cabo pelos capítulos subsequentes. Dessa forma, procedi de uma maneira antes negativa que positiva: excluindo elementos e terminologias que não estavam disponíveis ou simplesmente não foram usadas no mesmo sentido por Aristóteles em sua filosofia. Assim, veremos conceitos como vontade, liberdade, autonomia e causalidade e quais seus reais significados para o nosso autor. O capítulo não tem, porém, intenção de discutir de maneira exhaustiva tais conceitos, mas antes de fazê-lo muito brevemente, com especial ênfase para a confusão frequentemente feita entre a teoria causal Aristotélica e a teoria causal de filósofos da época helenística, em particular a filosofia do Pórtico, claramente determinista.

Afastado um determinismo causal universal, o capítulo 3 passa então a considerar a teoria aristotélica da ação, em particular *Ethica Eudemia* II 6-11 e *Ethica Nicomachea* III1-8. O escopo central desse capítulo é mostrar a base da teoria da responsabilidade moral em Aristóteles, partindo de uma possibilidade hermenêutica de dividir as preocupações da filosofia moral aristotélica em *prescritiva* e *judicativa*. É nas passagens acima citadas que Aristóteles apresenta sua teoria da escolha deliberada (προαίρεσις) e da voluntariedade. Esse capítulo tem dois aspectos, um expositivo e um analítico. Quanto ao aspecto expositivo, procurei expor os elementos conceituais apresentados por Aristóteles o máximo possível rente ao texto aristotélico, o que aumentou de forma substantiva o recurso às notas de rodapés referenciais. Quanto ao aspecto analítico, busquei traçar uma interpretação adequada de como os conceitos centrais de sua teoria (voluntário, involuntário, deliberação, escolha, escolha deliberada, ἐφ' ἡμῖν) se relacionam e formam um todo coerente, ainda que a análise esteja longe de ser exhaustiva e deixa de fora muitos elementos importantes da filosofia aristotélica da ação, tais como o tema da acrasia e do silogismo prático. A preocupação principal do capítulo é traçar uma linha de continuidade entre as duas Éticas e propor uma diferenciação entre dois tipos de escolha: uma escolha (αἵρεσις) sem qualificação e uma espécie de αἵρεσις acompanhada de um cuidadoso raciocínio deliberativo, a escolha deliberada (προαίρεσις). Sendo a αἵρεσις um conceito menos exigente, possibilita uma visão mais ampla da responsabilidade moral enquanto possibilidade de escolher, tal como parece requerer a noção de ἐφ' ἡμῖν. O ἐφ' ἡμῖν, sendo um o fundamento da responsabilidade moral, identifica-se com a possibilidade da αἵρεσις dentre os homens adultos, transferindo assim a responsabilidade moral enquanto possibilidade de agir diferentemente para o âmbito do voluntário.

Levando em consideração o que foi exposto no capítulo 3, o capítulo 4 enfim pergunta-se pela coerência interna entre o conceito de ἐφ' ἡμῖν enquanto apontando para a possibilidade de fazer x ou $\sim x$, e passagens do Corpus que parecem implicar em um determinismo psicológico. Num primeiro momento, então, farei um elenco de passagens que

parecem entrar em atrito para, a seguir, traçar uma análise e uma tentativa de conciliar essas passagens problemáticas. Recuperando algumas conclusões do capítulo anterior, faço uma distinção entre o aspecto *interno* e o aspecto *externo* do ἐφ' ἡμῶν, relacionando tal conceito de forma mais consistente com aqueles de αἵρεσις e προαίρεσις, além de prover uma melhor explicação da cisão desses conceitos e das suas implicações na agência humana.

Por fim, nas Considerações Finais, a discussão é arrematada e faz-se um balanço dos ganhos proporcionados pela interpretação aqui defendida, assim como uma rápida referência dos pontos que o trabalho não pode desenvolver com mais vagar.

2 Considerações iniciais e premissas histórico-filosóficas para a discussão

A filosofia dos antigos gregos, associada com a cosmovisão herdada da religião grega, não raramente é retratada como uma filosofia determinista. Étienne Gilson é um exemplo bastante ilustrativo dessa interpretação. Ele afirma: “influenciadas pela religião grega, as filosofias gregas são filosofias da necessidade, ao passo que as filosofias influenciadas pela religião cristã serão filosofias da liberdade.”¹ Tanto quanto sabemos, podemos dizer que essa afirmação é, pelo menos em parte, verdadeira, sobretudo se tomarmos como referência o atomismo democrítico e a cosmologia estoica. A filosofia cristã, que começa a tomar forma no século II d.C.², desenvolve um aparato conceitual que não estava disponível para os antigos gregos. O conceito de *vontade*, frequentemente – e erroneamente – identificado com a *βούλησις* aristotélica, extremamente importante para a reflexão moral cristã medieval e para a filosofia moderna, sobretudo no que tange ao tema da responsabilidade moral, é, segundo René-Antoine Gauthier, descoberto apenas por São Máximo Confessor, encontrando sua expressão máxima, na Patrística Latina, em Santo Agostinho³.

Como Sorabji,⁴ entendo por *determinismo* a tese de que tudo que acontece é necessário, ou inevitável, desde sempre. Tal perspectiva engloba dois conceitos expostos por Garrett⁵: tanto o *fatalismo*, que caracteriza como um grupo de argumentos e considerações

¹ GILSON, E. **A filosofia da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. XVI. Ainda assim, Gilson parece muito otimista em relação a “liberdade” que marca a filosofia de inspiração cristã. Mesmo hoje, se aceites os pressupostos teológicos que Agostinho ou Anselmo de Cantuária aceitavam em suas épocas, não se pode dar uma resposta satisfatória entre a “liberdade” e o determinismo que implica a presciência divina. Em contrapartida, a filosofia grega – em particular, a filosofia aristotélica – se presta a uma maior maleabilidade interpretativa.

² *Idem*. p XV.

³ A esse respeito, ver o seminal livro de DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de L. Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988, em especial o capítulo 2. Esse livro reúne um conjunto de conferências concebidas para as célebres *Sather Classical Lectures*. Para a mesma série, outros dois classicistas dissertaram sobre o tema e, em geral, recusaram para Aristóteles a existência de uma faculdade da vontade, a saber DIHLE, A. **The Theory of Will in Classical Antiquity**. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1982, em especial os três primeiros capítulos; e FREDE, M. **A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought**. Ed. A.A. Long. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 2011, editado postumamente. Ver especialmente os capítulos 1 e 2. Para uma interpretação diversa, ver KENNY, A. **Aristotle's theory of will**. London: Duckworth, 1979. Quanto a Santo Agostinho, ver KRETZMANN, N.; STUMP, E (ed.) **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 125; quanto a São Máximo Confessor, ver GAUTHIER, R-A.; JOLIF, J. **L'Éthique à Nicomaque**. 4 vols. Louvain, 2002.

⁴ SORABJI, R. **Necesidad, Causa y Culpa**. Trad. R. Salles. México DF: UNAM, 2003. p. 10

⁵ GARRET, Brian. **Conceitos-chave em Filosofia: Metafísica**. Trad. F. Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 109

que, em sua forma clássica, (i) são puramente *lógicos*, não se sustentando, portanto, em premissas de ordem empírica, ou ainda (ii) argumentos de cunho *teológico* baseados em suposições relativas a existência e a natureza de Deus⁶; quanto, por outro lado, o *determinismo nomológico*⁷, que se baseia em uma premissa empírica – o nosso universo é um universo determinístico, regido por leis observáveis na experiência, argumento este intimamente ligado a noções como causalidade e necessidade.

O escopo mais geral deste trabalho é a noção de responsabilidade moral em Aristóteles. Se Aristóteles abraça uma tese determinista, isso parece arruinar com aquilo que parecer ser o cerne de sua teoria da responsabilidade: a possibilidade de o agente agir diferentemente, ligada à noção de ἐφ’ ἡμῖν⁸. Implica-se dessa interpretação que assumo uma postura *incompatibilista*, ou seja, defendo que a ideia de livre-arbítrio e a ideia de determinismo são mutuamente excludentes⁹. E, creio, mesmo a noção de responsabilidade moral se vê seriamente prejudicada se abraçamos uma tese determinista.¹⁰ Aristóteles, ao meu ver, era um indeterminista, embora os moldes de seu indeterminismo não podem ser simplesmente transportados para o contexto filosófico contemporâneo sem que isso cause mal-entendidos fatais. Tal tese pode parecer excessiva, sobretudo se levarmos em consideração a opinião de que “no conjunto, devemos dizer que ele [Aristóteles] compartilhava a crença do homem comum no livre-arbítrio, mas não pensou o problema muito profundamente e não se expressou com perfeita consistência”¹¹. Entretanto, a afirmação de Ross diz respeito à clareza conceitual de Aristóteles relativa ao problema do livre-arbítrio, conceito que só se tornou importante na filosofia cristã e que, mais uma vez,

⁶ O fatalismo de ordem teológica é, a meu ver, o principal problema que todo o pensamento moral medieval tem de enfrentar quando se põe a refletir acerca de questões de responsabilidade: como coadunar, por exemplo, a onisciência divina e o livre-arbítrio? Respostas, num crescente grau de sofisticação argumentativa, começam com Agostinho, passam por Anselmo de Cantuária e tem sua expressão máxima talvez com Tomás de Aquino, porém – estou seguro disso – nenhum dos tratamentos dados a essa questão é suficiente para salvaguardar a responsabilidade moral, se esta estiver baseada na possibilidade de mais de um curso de ação, ainda que operemos a partir de uma cosmovisão cristã. A citação de Étienne Gilson com a qual abrimos o presente trabalho se vê, portanto, bastante afetada por esta constatação.

⁷ SEP. *Arguments for incompatibilism*

⁸ EN 1113b 6-14. Cf. 1109b30-35

⁹ SEP. *Arguments for incompatibilism*.

¹⁰ É interessante notar que há certa variabilidade na concepção do que seja “determinismo” e “compatibilismo” entre filósofos contemporâneos, sobretudo filósofos com uma orientação naturalista. Por determinismo, por exemplo, alguns entendem o fato de que a agência humana está permeada de determinações inelutáveis impostas pela natureza, mas não que tudo ocorre necessariamente. E é pelo fato de que nem tudo ocorre por necessidade que se dizem compatibilistas, pois a noção de livre-arbítrio (ainda que tal noção cause certo espasmo de reprovação em alguns naturalistas, que preferem falar, e.g., em “espaço de manobra”) enquanto possibilidade de mais de um curso de ação se encontra preservada. Esse tipo de “compatibilismo” seria, a meu ver, perfeitamente aprovado por Aristóteles e, por isso, não é nesse sentido que entendo tal conceito.

¹¹ *On the whole we must say that he shared the plain man’s belief in free will but that he did not examine the problem very thoroughly, and did not express himself with perfect consistency.* (ROSS, W.D. **Aristotle**. London: Mathuen & Co.Ltd, 1923. p. 194)

não estava disponível para os antigos gregos. Entretanto não me parece necessário formular o problema do determinismo levando em consideração o conceito liberdade do arbítrio ou liberdade da vontade tais como concebiam medievais e modernos, mas antes podemos usar termo livre-arbítrio em uma concepção mais lata, como veremos em breve.

Junto com os conceitos de arbítrio e vontade, próprio termo *liberdade*, em grego ἐλευθερία, está ausente no debate acerca do determinismo e da responsabilidade moral até, pelo menos, o século II d.C. e tampouco teve papel no desenvolvimento da noção de possibilidade de agir diferentemente¹², conceito fulcral no grande confronto entre a filosofia peripatética e o estoicismo operado por Alexandre de Afrodísias em seu *De Fato*, escrito entre fins do século II e início do século III d.C, que dará o *tonus* às discussões sobre o problema do determinismo que ecoará em toda história da filosofia.¹³ Outro conceito importante para o debate acerca do determinismo e da responsabilidade moral, sobretudo a partir da Idade Moderna, é o de autonomia, do grego ἀὐτονομία, que tampouco tem lugar no debate antigo: autonomia, para os gregos, é antes pensada como não submeter-se às leis ou costumes da pólis, o que, para eles, não se poderia constituir em uma qualidade positiva.¹⁴ O conceito mais próximo de autonomia (no sentido da filosofia moderna) de que dispõem os gregos é o de τὸ αὐθαίρετον, relativo ao que escolhe ou toma um objeto, como fim, por si próprio, o que remete à possibilidade de escolha do fim, que não é um conceito aceito pela ética Aristóteles.¹⁵

16

Como dissemos acima, o conceito de livre-arbítrio não é utilizado pelos gregos. O debate antigo se dá antes em torno de uma expressão muito particular: “aquilo que depende de nós”, τὸ ἐφ’ ἡμῖν. Tal conceito, apresentado em *Ethica Nicomachea* III7 e *Ethica Eudemia* II 6 vem ligado a uma noção de *abertura aos contrários*, que indica que, de alguma forma, o fato de que uma ação pode ser ou não ser, de que podemos agir ou não agir, está intimamente conectado à possibilidade de louvor e censura morais:

¹² BOBZIEN, S. The inadvertent conception and late birth of the Free-Will Problem. In *Phronesis* XLIII/2, p. 135, 1998.

¹³ SHARPLES, R. W. Introduction. In. SHARPLES, R.W. **Alexander of Aphrodisias on Fate**. London: Duckworth, 2003. p. 15.

¹⁴ Ex. *Thuc.* 3.46; *Xen. Hell.* 5.1.36; *Isoc.* 9 68.

¹⁵ Quanto ao significado do termo αὐθαίρετον na filosofia antiga, em especial à concepção que Aristóteles parece ter desse termo em *EN* III 7, 1114b 6, ver ZINGANO, M. Escolha dos meios e τὸ αὐθαίρετον. In ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. 2ed. São Paulo: Discurso/Paulus, 2009. p. 323, nota 10.

¹⁶ O conceito de autonomia só ganhou uma relevância fundamental para a moral propriamente com Kant. Embora Kant tenha importantes dívidas com outros pensadores modernos (como é o caso de Rousseau, que, porém, não chegou a usar a palavra autonomia), tais pensadores mantiveram sua reflexão relativa a esse tema ligada a um viés político antes que moral. Segundo Schneewind, em uma analogia com o que Kant teria dito sobre a invenção da mônada por Leibniz em *KrV* A729/b757, teria sido Kant que teria *inventado* a concepção da moralidade como autonomia. A esse respeito ver SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**. Trad. M. Lopes. São Lourenço: Editora Unisinos, 200. p.29. (Coleção Ideias)

Assim, por certo virtude *depende de nós*, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir *depende de nós*, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não *depende de nós*, também esta o sim, de sorte que, se *depende de nós* agir, quando é belo, também o não agir *depende de nós*, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, *depende de nós*, também dependerá de nós agir, quando é desonroso. Se *depende de nós* fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isso sermos bons e sermos maus, *depende de nós*, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus¹⁷

Então, é claro que todas essas ações das quais o homem é princípio e senhor são capazes de vir a ser ou não, e, ao menos aquelas coisas que ele controla se serão ou não, *dependem dele* se virão a ser ou não. Todas essas coisas que *dependem dele* fazer ou não fazer, ele próprio é sua causa, e todas as coisas de que ele é a causa *dependem dele*.¹⁸

Tendo isso em mente, consideremos brevemente a *taxonomia* dos tipos de liberdade indeterminista proposta por Suzanne Bobzien. Bobzien considera, (i) num primeiro momento, a *liberdade de agir diferentemente*, que ocorre quando um certo agente, em posse dos mesmos desejos e crenças, e estando nas mesmas circunstâncias, tem a possibilidade de fazer ou não fazer alguma coisa, sem estar determinado causalmente, ou pelo menos *completamente* determinado causalmente, se fará tal coisa; (ii) num segundo momento, Bobzien considera o que chama de *liberdade de decisão*, que é um subtipo da liberdade de agir diferentemente. Nesse sentido, o agente é livre se, sendo o mesmo agente, em posse das mesmas crenças e desejos e frente às mesmas circunstâncias, lhe é possível decidir entre diversos cursos de ação, não sendo *completamente* determinado que decidirá de uma tal maneira; (iii) por fim, fala da *liberdade da vontade*, que justamente aparece como um tipo de liberdade de escolha: só ajo de livre vontade, se tenho uma vontade, ou seja, possuo uma faculdade tal que me permita escolher entre cursos de ação sem que seja dependente de desejos e crenças, sem estar, também, determinado o caminho que decidirei.¹⁹

O último tipo de liberdade indeterminista analisado por Bobzien, a *liberdade da vontade*, não pode ser considerado em se tratando de Aristóteles. Bobzien concebe a vontade como uma faculdade independente das crenças e desejos do agente. Para Aristóteles, é impossível que assim seja, pois na sua psicologia da ação, o desejo assume um papel fundamental na execução de uma ação, que é impossível sem ele. Consideremos a seguinte passagem do *De Anima*, que evidencia o indispensável papel do desejo:

¹⁷ ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί. ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ, καὶ τὰ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχροὺς ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχροὺς ὄν ἐφ' ἡμῖν. εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι. (EN III 7,1113b 6-14)

¹⁸ ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὥν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσον αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ. (EE II 6, 1223a 4-9)

¹⁹ BOBZIEN, S. *Op. Cit.* p. 133-134

Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento. Pois muitos seguem as suas imaginações em vez da ciência, mas nos outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação. Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o *intelecto* e o *desejo*, mas o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da *ação*. Assim, mostra-se razoável que sejam estes dois os que fazem mover: *desejo* e raciocínio prático. Pois o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio. E a imaginação, quando move, *não move sem desejo*. Há algo único, de fato, que faz mover: o *desejável*. Pois, se dois movessem quanto ao lugar – o intelecto e o desejo –, moveriam de acordo com uma forma comum. Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois o *querer* (βούλησις) é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com o *querer*), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo. Intelecto, então, é sempre correto; ao passo que o desejo e a imaginação, ora corretos, ora não corretos. Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas. E o praticável é o que admite ser de outro modo.²⁰

Não existe, para Aristóteles, ação independente do *desejo*. Para que haja movimento, e a ação é um tipo de movimento,²¹ deve haver o desejo. Tudo o que fazemos é, pois, *com vistas a algum bem*.²² Desejo e intelecto movem, mas apenas o desejo move sozinho. Esta passagem de *De Anima*, é refletida em *Ethica Nicomachea* I 13, onde Aristóteles nos apresenta, pela primeira vez, uma divisão em três tipos de agente: o continente (ἐγκράτης), o incontinente (ἀκρατής) e o virtuoso (referido por suas virtudes particulares, no caso “corajoso” e “temperante”) e o critério para tal divisão está justamente no papel do desejo na psicologia da ação de cada tipo.²³

Em todo agente humano, como exposto no *De Anima*, temos dois princípios que estão na origem do movimento que são retomados na passagem da *Ethica Nicomachea* acima citada: um princípio racional e um princípio desiderativo. Na psicologia antiga, tal princípio desiderativo é referido pela palavra ὄρεξις, que designa o desejo em geral. O desejo engloba,

²⁰ Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινεῖν, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινα· πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἐστίν, ἀλλὰ φαντασία. ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογισζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. Καὶ ἡ ὄρεξις <δ> ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἐσχατὸν ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινεῖν, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὄρεκτον γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτον. Καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. ἔτι δὲ τὸ κινεῖν, τὸ ὄρεκτικόν. Εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκινεῖ, κατὰ κοινὸν ἂν τι ἐκινεῖ εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινεῖν ἄνευ ὀρέξεως (ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται), ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστίν. Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. Δύο αἰεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὄρεκτον, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτικὸν ἀγαθόν. Πρακτικὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν. (*de An.* III 10, 433a 9-30)

²¹ *EE* II 6, 1222b 29.

²² *ENI* 13, 1102b 13-28.

²³ Tal tipificação de agentes, acrescida da figura que se oferece como contraparte do prudente, o intemperante (ἀκολαστός) será considerada de forma mais detida no capítulo 4 do presente trabalho, onde explorarei a noção de harmonia psicológica que há no prudente e no intemperante e sua relação com a responsabilidade moral e com a abertura aos contrários.

por sua vez, três subtipos: os *ímpetos*, ὁρμαί, que são desejos irracionais (impulso, θυμός, e apetite, ἐπιθυμία) – que podem, porém, ser “domados” pela razão, e estarem em conformidade com ela - e o querer, βούλησις, que é o desejo racional.²⁴ O agente virtuoso sempre deseja de forma reta, não havendo nele nenhum conflito entre o princípio desiderativo e o princípio racional. O fato de não haver conflito interno é um critério necessário, porém não suficiente, para o reconhecimento do agente virtuoso *qua* virtuoso. O continente e o acrático, por sua vez, são caracterizados por um conflito entre os dois princípios: sua razão, que é louvável, sabe o que é o *bem*, sabe o que deve ser *feito*, mas seus ímpetos puxam em direção contrária. No caso do continente, consegue refrear seu ímpeto e agir conforme a razão. O incontinente sucumbe ao seu impulso ou apetite.

Com efeito, elogiamos, no continente e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária a razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os *ímpetos* dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. Contudo, não menos devemos considerar que também na alma há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas, manifestamente, esta parte participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do homem que se controla obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão.²⁵

A liberdade de agir diferentemente e a liberdade de escolha, por outro lado, parecem ter uma forte relação com a filosofia moral aristotélica. Tanto a possibilidade de mais de um curso de ação, representado pelo ἐφ’ ἡμῖν, quanto a noção de escolha assumem um papel fundamental no terceiro livro da *Ethica Nicomachea*. O ἐφ’ ἡμῖν parece ser a condição de possibilidade da imputação moral e, a meu ver, está ligado com a própria condição para o agir voluntário: dado que apenas a ação voluntária pode ser louvada ou censurada,²⁶ é necessário que, para que uma ação voluntária aconteça, exista a possibilidade de mais de um curso de ação, pois o louvor e censura morais, ou seja, sermos considerados bons ou maus no que diz respeito à ação, está ligado ao fato de que tal ação *depende de nós*.²⁷ A escolha

²⁴ ZINGANO, M. **Aristóteles. Tratado da Virtude Moral. Ética Nicomaquéia I13-III8**. São Paulo: Odysseus, 2008.

²⁵ Τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὁρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· φαίνεται δ’ ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινήσαι τοῦνατίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως· ἐπὶ τὰναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ’ ἐν τοῖς σώμασι μὲν ὁρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ ὁρῶμεν. ἴσως δ’ οὐδὲν ἥττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖον. Πῶς δ’ ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. Λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἵπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς - ἐτι δ’ ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ (EN I 13, 1102b14-28)

²⁶ EN III 1, 1109b 30-31

²⁷ EN III 7, 1113b 11-14

deliberada (προαίρεσις) é o resultado de um processo de deliberação em que, tendo em vista um fim colocado pelo desejo, fim este sobre o qual não se delibera, pesamos os meios adequados para alcançar tal fim.²⁸ A προαίρεσις é um conceito tão central à ética de Aristóteles, que é está presente na própria definição de virtude, como sendo uma qualidade distintiva do agir virtuoso.

A virtude é, portanto, uma disposição de *escolher por deliberação*, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente.²⁹

Dado que, para a ação ser voluntária, a possibilidade de agir diferentemente deve estar resguardada e, na medida em que toda ação por escolha deliberada é voluntária, mas nem toda ação voluntária é por escolha deliberada³⁰, necessariamente, para admitirmos, no interior da filosofia aristotélica, um tal tipo de escolha, devemos antes considerar que a condição prévia para a escolha deliberada é que justamente as coisas possam ser de outro modo.³¹

Dessa forma, partindo dos conceitos aristotélicos e das definições adotadas por Bobzien, podemos dizer que a chave para o debate sobre o determinismo em Aristóteles está na abertura aos contrários: o indeterminismo está na possibilidade de agir/escolher diferentemente e que uma liberdade da *vontade* não deve ser levada em consideração. Por livre-arbítrio, portanto, passamos a chamar a liberdade de agir/escolher diferentemente.

Entretanto, pode-se questionar até mesmo esta abertura aos contrários no momento da ação, sendo que esta mesma ação pode ser determinada por fatores anteriores.. Stewart, por exemplo, desfere uma forte crítica a Aristóteles nesse sentido: se nossas ações são frutos de nosso caráter que é formado por uma cadeia necessária de eventos e se depara, a cada caso, com uma situação dada por uma também cadeia de eventos do mundo (ou seja, o determinismo de tipo *nomológico*), então Aristóteles deve ser um determinista e qualquer concepção de responsabilidade moral se vê em dificuldades.³² Temos aqui, então, um elemento de causalidade necessária: toda ação é apenas um elo necessário de uma cadeia de eventos conexos que não pode não ser como é. Essa afirmação aproxima Aristóteles de um determinismo do tipo *causal universal*, cujo representante mais célebre na antiguidade é

²⁸ EN III 5, 1112b 31- 1113^a 14.

²⁹ ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσκειν (EN II 6, 1106b36-1107a 1)

³⁰ EN III 4, 1111b 4-10

³¹ Este ponto será tratado com mais vagar no quarto capítulo.

³² STEWART, J. **Notes on the Nicomachean Ethics**. Vol 1. Oxford: Clarendon Press, 1892. p. 226-229.

justamente o *destino* estóico o qual Alexandre de Afrodísia pretende atacar tendo por base justamente o pensamento aristotélico.

Porém, o tipo de causalidade determinística de que Stewart pretende apontar em Aristóteles deve ser considerada de forma cuidadosa. Não raras vezes comentadores tendem a interpretar Aristóteles com base em teorias causais que lhe são alheias. No mesmosenso de Stewart, David Furley, no segundo de seus *Two Studies in the Greek Atomists*, onde tenta aproximar a filosofia epicurista a alguns elementos da filosofia aristotélica, afirma que existe uma cadeia causal inexorável no que diz respeito a ação para Aristóteles: uma linha causal necessária leva da percepção de um objeto externo à ação, sem que haja efetivamente a possibilidade do agente escolher/agir diferentemente.³³ Embora um tratamento sistemático do tópico da causação tenha começado com Aristóteles, a discussão filosófica atual sobre o problema muito pouco tem a ver com a discussão aristotélica. Bonjour e Tooley apresentam três motivos para isso: (i) a concepção aristotélica de causação tem uma orientação fortemente teleológica, sobretudo no que diz respeito a sua ideia de causa final; (ii) Aristóteles não pensa causação enquanto uma relação entre eventos ou estados de coisa, mas antes como *explicação* de uma determinada coisa; (iii) por fim, Aristóteles aparentemente não está ciente que há muitas dificuldades no que diz respeito ao conceito de causação.³⁴

É, contudo, com uma perspectiva helenística de causação, mais próxima historicamente de Aristóteles – o próprio Liceu segue funcionando e seus escolarcas polemizando com outras escolas no período helenístico -, que alguns comentadores tendem a interpretar Aristóteles. É nesse sentido de Furley, citado acima, analisa o conceito de responsabilidade moral em Aristóteles, tentando aproximar a ética aristotélica da filosofia do Jardim. Sauvé-Meyer, por seu turno, interpreta o “depende de nós” (ἐφ’ ἡμῖν), como não tendo nenhuma relação nem com a liberdade de agir diferentemente ou com a liberdade de escolha, mas antes com uma noção meramente causativa de responsabilidade – sendo o agente causa da ação, é ele responsável por tal ação. É na medida em que a ação pode ocorrer através de nós é que depende de nós agir ou não agir:

³³ O Segundo estudo de FURLEY, D. **Two Studies in the Greek Atomists**. Princeton: Princeton University Press, 1967, intitulado Aristotle and Epicurus on Voluntary Action, em particular as páginas 161-225.

³⁴ TOOLEY, M.; SOSA, E. Introduction. In TOOLEY, M.; SOSA, E. (org.). **Causation**. Oxford: Oxford University Press. p. 30-31. A teoria da causalidade em Aristóteles, porém, parece ser bem mais complexa e difícil do que uma mera teoria da explicação. Embora seja verdade que Aristóteles entenda a causação sobretudo como explicação, é difícil entender como a causalidade motora não estabelece uma relação causal entre eventos ou estados de coisa. É igualmente verdadeiro que a teoria aristotélica é fortemente teleológica, mas nada impede que, dentro dessa estrutura, exista uma relação causal do tipo causa-efeito, análoga a um conceito mais moderno de causalidade.

É importante não interpretar essa expressão incorretamente, como se ela atribuísse aos agentes um tipo de “liberdade para agir de outro modo”. [...] É porque tais ocorrências [ações] (a) são passíveis de ser de outro modo e (b) *podem vir a existir “através de nós”* que (c) no caso delas “depende de nós o agir ou o não agir” [...] Em vez de atribuir liberdade aos agentes, a locução “depende de nós” usada por Aristóteles implica *responsabilidade causal*.³⁵

O conceito de ἐφ’ ἡμῖν, enquanto aquilo que pode, pela causalidade, vir a ocorrer através de nós, e por isso funda a responsabilidade na causalidade, parece bastante compatível com a filosofia estoica, mas talvez seja problemático tentar ler Aristóteles dessa maneira, pois Aristóteles e os estoicos abraçam diferentes concepções de causalidade.

Os estoicos assumem dois compromissos *a priori* em sua cosmologia: *unidade* e a *coesão* entre o cosmos e a *razão* (λόγος) divina onipresente que o governa.³⁶ Tal razão (λόγος) está presente em todo cosmo e nada lhe escapa, constituindo-se assim em providência divina e traduzindo-se em *destino* (εἰμαρμῆνη): o cosmo funciona de forma perfeita, não havendo, portanto, espaço para algo que seja acidental – tudo possui uma causa e ocorre necessariamente. Se, porém, algo parece meramente acidental a nossos olhos, é porque algumas de suas *causas* (αἰτίαι) escapam à nossa percepção. Mesmo a ação humana não escapa desse determinismo: tudo que fazemos já está determinado, pois a mesma razão que penetra e rege o cosmos também está presente no homem.³⁷ Assim, toda ação humana é *necessária* e não pode ser diferentemente. O homem não goza, pois, de livre-arbítrio dentro da filosofia estoica, e a responsabilidade moral deve assentar-se em outras bases que não a possibilidade de agir/escolher diferentemente. Tudo possui uma *causa* (αἰτία) e decorre dela de maneira *necessária*, e não é diferente com a ação humana. Tal determinismo causal estoico relativo a uma *cadeia de causas infinita* onde tudo se sucede de forma necessária é talvez, na Antiguidade, a teoria que melhor se encaixa às perspectivas moderna e contemporânea.³⁸

Por causa (αἰτία) os estoicos entendem basicamente a “coisa responsável”. Causa (αἰτία) é uma coisa que, por sua atividade, acarreta em um *efeito*.³⁹ E esta conexão entre causa (αἰτία) e efeito estabelece um elo da corrente necessária determinada pela razão (λόγος) que rege todas as coisas. Dessa forma, temos um cosmo que se comporta de forma *completamente* determinista, e qualquer teoria moral que se baseie em uma noção de *liberdade de ação* ou

³⁵ MEYER, S. O voluntário Segundo Aristóteles. In KRAUT, R. **Aristóteles. A Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p.133

³⁶ WHITE, M. A filosofia natural estoica (Física e Cosmologia). In INWOOD, B. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 142.

³⁷ O homem é não só parte do cosmo, mas também um espelho do mesmo.

³⁸ NATALI, C. Responsibility and determinism in Aristotelian ethics. In. CANTO-SPERBER, M.; PELLEGRIN, P. (ed.). **La style de la pensée**. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p.271

³⁹ LONG, A.; SEDLEY, D. **The Hellenistic Philosophers vol. 1**. Oxford: Oxford University Press, 1987. p. 340

liberdade de agir diferentemente para auferir a responsabilidade moral se vê em dificuldades para lidar com tal concepção do cosmo.

Os estoicos, entretanto, admitem abertamente tal determinismo e argumentam a favor do *destino* (εἰμαρμένη) a partir de três perspectivas.

- (a) Numa perspectiva metafísica, argumentavam que qualquer lacuna na corrente causal representaria uma violação a alguma lei fundamental:
- (b) Numa perspectiva empírica, sobretudo pela observável unidade orgânica do mundo.

A seguinte passagem ilustra da maneira bastante clara os pontos (a) e (b), que hoje chamaríamos de determinismo *nomológico*.

Pois nada no mundo existe ou ocorre sem causa, porque nenhuma coisa nele é independente ou isolada de tudo que aconteceu antes. Pois o mundo seria deturpado e dividido, e a unidade não se manteria - pois tudo que é governado está de acordo com uma única ordenação e regência - se algum movimento incausado fosse introduzido. E um movimento incausado seria introduzido se tudo que existe ou ocorre não tivesse de ter causas precedentes das quais necessariamente segue. Pois algo acontecer de forma incausada é, dizem eles [os estoicos], similar a ser tão impossível quanto algo vir a ser a partir do que não é. Sendo desse tipo, o governo de tudo continua do infinito ao infinito de forma incessante e autoevidente.⁴⁰

- (c) Numa perspectiva lógica, o destino é comprovado pelo princípio da bivalência que serve também para as proposições futuras.

Crísipo usa o seguinte argumento: se há movimento sem causa, nem toda proposição (o que os dialéticos chamam axioma) será verdadeira ou falsa, dado que tudo a que falta causas eficientes não será nem verdadeiro nem falso. Mas toda proposição é verdadeira ou falsa. Portanto, não há movimento sem causa. Se é assim, tudo que acontece acontece através de causas antecedentes – em tal caso, tudo acontece através do *destino*. O resultado é que tudo que acontece, acontece através do destino.⁴¹

Aristóteles, por seu turno, possuía outro tipo de teoria de causação, exposta sobretudo na *Phys. II*, diferente tanto da causalidade moderna quanto da causalidade estoica, pois ele entende que existem quatro gêneros distintos de causas, e não apenas um.

⁴⁰ Μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγόντων ὅλων. διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἓνα μένειν, αἰεὶ κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναιτίως τις εἰσάγοιτο κίνησις· ἢν εἰσάγεσθαι, εἰ μὴ πάντα τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα ἔχει τινὰ αἰτία προγεγονότα οἷς ἐξ ἀνάγκης ἔπεται· ὁμοίον τε εἶναί φασιν καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος. Τοιαύτην δὲ οὖσαν τὴν τοῦ παντὸς διοίκησιν ἐξ ἀπείρου εἰς ἄπειρον ἐναργῶς τε καὶ ἀκαταστροφῶς γίνεσθαι. (Alexandre de Afrodísias. *Fat.* 192,11-19. (SVF 2.945; LS 55N))

⁴¹ Coludit enim Chrysippus hoc modo: “si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξιῶμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim eficientes quod non habebit, id ne verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omni fiunt; efficitur ifitur fato fieri quae cum quae fiant.” (Cícero, *Fat.* 20-1, LS 38G)

Numa acepção, se for um constituinte a partir do qual alguma coisa vem a existir, por exemplo, o bronze da estátua, a prata do cálice, e seus gêneros; em outra acepção, se for a forma e o padrão, isto é, a fórmula de sua essência, e os gêneros desta, por exemplo, 2:1, e em geral o número, da oitava, e as partes presentes no relato; em outra ainda, se for a fonte do primeiro princípio da mudança ou do repouso, por exemplo, o homem que delibera é uma causa, e o pai da criança, e em geral aquele que faz aquilo que está sendo feito e o que produz a mudança daquilo que está mudando; e em mais uma acepção, se é uma espécie de meta – isto é, aquilo em busca de quê, por exemplo, a saúde da atividade física – Por que ele está se exercitando? – dizemos: “a fim de ser saudável”, e ao assim nos pronunciarmos julgamos ter enunciado a causa; e também todas as coisas que, quando alguma outra coisa as mudou, se acham entre o agente da mudança e a meta – por exemplo, o emagrecimento ou a purgação ou remédios ou instrumentos de saúde; porque todas essas coisas existem em função da busca da meta, diferindo entre si por serem algumas instrumentos e outras ações.⁴²

Aristóteles pensa *causa* (αἰτία) num sentido mais próprio de *explicação*, na medida em que enunciar a *causa* (αἰτία) de algo é justamente responder a pergunta do *porquê* deste algo, distinguindo assim quatro tipos de causa ou explicação, que a tradição filosófica nomeou de causa formal, causa final, causa motora ou eficiente e causa material. Nesse sentido, as observações de Jonathan Barnes são bastante úteis e claras. Ao perguntarmos, por exemplo, *por que* a estátua é maleável, teremos como resposta “porque é feita de bronze, e o bronze é maleável” e, com isso, enunciamos a causa *material* em resposta a este *porquê*. Exemplos parecidos podemos citar para outros tipos de causa (αἰτία): *por que* os atenienses estão em guerra? Ou seja, qual a causa *eficiente* dos atenienses estarem em guerra? Ao que podemos responder que “os atenienses estão em guerra porque atacaram Sartes, e isso deu início a guerra, enunciando assim a causa *motora* do evento. Por que existe uma casa? Ou seja, qual a *finalidade* ou causa *final* de uma casa? Para proteger os pertences de um homem, para abrigá-lo das intempéries, etc., eis seu *porquê* num sentido *final*. Quanto à causa *formal*, a pergunta vai um pouco além do *porquê*, pois no sentido aqui exigido, *porquê* corresponde a pergunta *o que?* *O que* é um eclipse? Eclipse é a privação da luz da lua devido ao seu ocultamento pela Terra, e assim enunciamos a *forma* do eclipse, sua causa *formal*.⁴³ Entretanto, tal noção *explicativa* de causa não exclui uma noção de causalidade baseada em uma relação entre

⁴² ἔνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ καλχὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ ἐν δύο πρὸς ἓν, καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς) καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, οἷοι· ὁ βουλευσας αἴτιος, καὶ ὁ πατήρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ πονοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μετβαλλομένου. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν “ἵνα ὑγιαίνη”, καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγείας ἢ ἰσχυασίας ἢ τὰ καθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστιν, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ἔργα τὰ δ' ὄργανα. (*Phys.* II 3. 194b 23-195a 3)

⁴³ BARNES, J. **Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 87-94

estados de coisas no sentido de causa-efeito. Não podemos, ora, dizer que o ataque a Sartre é a causa da guerra no exemplo acima citado por Jonathan Barnes? E que, por conseguinte a guerra é um *consequência* ou *efeito* de tal ataque? Da mesma forma não se pode dizer que as ações que perpetro são *efeito* de meus movimentos corporais que são o *efeito* de um desejo por um fim, ainda que todo esse movimento esteja inserido em um contexto teleológico?

Neste trabalho, não discutirei amplamente a recusa de Aristóteles a um *determinismo causal universal*, tampouco a relação entre causalidade e ação humana por alguns motivos: em primeiro lugar, embora uma interpretação causal da teoria da ação humana de Aristóteles, com base em sua concepção quádrupla de causalidade seja possível e até desejável, na medida em que nos faz ter uma visão mais sistemática e holística de sua filosofia, Aristóteles não está preocupado, pelo menos não abertamente preocupado, com uma discussão de filosofia moral em termos tão metafísicos; Em segundo lugar, estou de acordo com a interpretação de Carlo Natali, que afirma que é justamente por abraçar uma teoria causal que explica o mundo a partir de quatro gêneros de causa, que estabelecem correntes diferentes, não determinando umas às outras, que Aristóteles não pode ser acusado de determinismo causal.

Resumindo, portanto, de acordo com Aristóteles, cadeias causais são finitas e necessárias: a primeira causa é a causa de todos os termos sucessivos, enquanto os termos intermediários são causados por aqueles que os precederam na sequência, e são causas do que se segue; então sequências causais segmentadas, além das quais a causalidade é interrompida. Tal noção de causalidade é inteiramente oposta à concepção caracteristicamente monista e mecanicista das filosofias helenísticas, que colocam apenas um tipo de causalidade, corpórea e produtiva, e reconhecem somente a combinação de vários tipos de motores físicos. [...] Algumas vezes esquecemos isto: dado que nosso conceito geral de causa é muito próximo do conceito helenístico: enquanto nós estamos, na maior parte das vezes, satisfeitos com um único tipo de causalidade, para Aristóteles a determinação precisa de um evento requer o reconhecimento de uma pluralidade de dependências causais, não redutível a um processo puramente mecânico. De fato, é fácil ver que o objeto do desejo e caráter não são cadeias de um processo físico unitário.⁴⁴

Natali contrói sua interpretação aplicando a teoria causal de Aristóteles à sua psicologia moral. Para este comentador, a relação de necessidade entre causa e efeito é algo de que Aristóteles não abre mão, mesmo nas ações humanas: se há efeitos contingentes no que diz respeito à agência humana, a causa desses efeitos deve ser igualmente contingente.⁴⁵ O homem é princípio da ação, ou antes, como prefere o comentador, tem em si o princípio da ação, que é o desejo. Tal desejo se move com vistas a um fim, que é um estado de coisas que quer realizar no mundo, um estado de coisas que julga bom. Este fim é também *motor*, mas é

⁴⁴ NATALI, C. Responsibility and determinism in Aristotelian ethics. In: CANTO-SPERBER, M.; PELLEGRIN, P. (ed.). *La style de la pensée*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 281-283

⁴⁵ NATALI, C. Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade. In ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. Textos Selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. P.

um *motor imóvel*, consistindo na causa final da ação. O desejo, e nisso quero dizer qualquer uma de suas espécies, é o *motor movido*, porque move-se tendo em vista ao fim, fim este que *move* o desejo de forma teleológica, e não motora. Assim, dizer que há uma cadeia de causas motoras que perpassa, a partir de fora, o agente e faz com que ele aja de uma certa forma (como por exemplo ocorre no estoicismo), no sentido de um estímulo externo que provoque causalmente a ação em detrimento de outra e por isso necessita sua ação não é bem acolhido pela teoria Aristotélica: existem mais de uma cadeia causal em jogo aqui, e causalidades distintas não estabelecem entre si uma relação de necessidade, não para Aristóteles.⁴⁶ Nesse sentido, Natali faz uma leitura causal da ação humana: o desejo então é a causa motora primeira da ação, pois não existe nenhuma causa que lhe é anterior, e é isso mesmo que o torna o homem *princípio* da ação e, portanto, responsável moralmente. O estado de coisas que o homem deseja perpetrar no mundo é a causa *final*, o motor imóvel que faz o desejo mover-se, mas este “fazer o desejo mover-se” não implica em uma relação causal, nem necessária, pois causalidade e necessidade, para Aristóteles, segundo Natali, só se dão dentro de uma mesma cadeia causal e aqui se trata antes de duas cadeias causais. É a tendência de reduzir todas as causas aristotélicas à noção de causa motora que nos faz pensar que existe um determinismo causal universal na filosofia aristotélica que arruína assim sua concepção de responsabilidade moral como possibilidade de agir diferentemente.⁴⁷ Nessa engrenagem de relações entre causalidades de gênero distinto também tem sua função a causa *formal* da ação, que é representada pela disposição (ἔξις) do agente: é ela que dará forma a ação, se esta é virtuosa ou viciosa. Um homem virtuoso agirá virtuosamente, conforme a sua ἔξις, pois essa é a *forma* de suas ações – tal como a forma do deslocamento do peixe é sempre o nadar, ou a forma do deslocamento do pássaro é voar.⁴⁸

Ainda que haja uma clara diferença entre as concepções de causalidade estoica e aristotélica, esta diferença pode, de fato, salvar Aristóteles do determinismo num nível psicológico e permitir a possibilidade de agir/escolher diferentemente a que o conceito de τὸ ἐφ’ ἡμῖν parece estar ligado? A tese de Natali é bastante feliz em afastar o determinismo causal, pois opera uma quebra entre tipos de causalidade e mostra que, para o homem ser princípio de suas ações, basta que seja a causa *motora* primeira, o que não é o caso quando se fala de ações forçadas, ou seja, quando o princípio da ação é externo ao agente – tais ações

⁴⁶ NATALI, C. Responsibility and determinism... p. 282-286.

⁴⁷ NATALI, C. Responsibility and determinism... p. 275.

⁴⁸ Segundo Natali, *Phys* VII 3, 246^a 10 – 248^a 9 diz-nos de forma clara que as ἔξεις pertencem à categoria de causas formais, na medida em que são inseridas na categoria de relações. Ver NATALI, C. Responsibility and determinism... p. 284.

são involuntárias. Entretanto falha em proporcionar a liberdade de agir/escolher diferentemente e sua aplicação na teoria moral de Aristóteles traz muitas dificuldades justamente em seu ponto crucial: embora a ação humana não seja causalmente determinada por uma cadeia de eventos, não está garantida a liberdade de ação ou escolha, conceito este tão caro à teoria da responsabilização moral apresentada em *Ethica Nicomachea* III 7.⁴⁹

Não tenho a intenção, nesse trabalho, de discutir a teoria moral aristotélica da realidade a partir da sua teoria das quatro causas. Creio que de um ponto de vista metafísico, Natali tem sucesso em afastar um determinismo causal universal e estou de acordo com sua interpretação. Entretanto, sobram importantes perguntas a serem respondidas: moralmente falando, como devemos interpretar a teoria da responsabilidade moral de Aristóteles? Qual é o *status* do conceito de ἐφ’ ἡμῖν dentro dessa teoria e qual a sua relação com a possibilidade de agir diferentemente? Para responder essas questões, uma exposição e análise mais ampla da teoria da ação de Aristóteles se fazem necessárias. Dessa forma, passarei à consideração sobretudo os seus dois tratados éticos, *Ethica Eudemia* e *Ethica Nicomachea*, no capítulo que se segue.

⁴⁹ Mesmo Natali admite a determinação da ἕξις sobre as ações, afirmando em seu *Responsibility and determinism...* que: “Para Aristóteles, o caráter é o princípio de tendências constantes e tal princípio parece estar sujeito a uma necessidade quase-absoluta (...) não é possível que surjam de um dado caráter efeitos contrários a ele” (p. 277) “agora, o caráter sendo um tipo de causa formal, pode-se também dizer que é necessário para aquele que tem um certo caráter agir de uma certa maneira, sem postular uma cadeia necessária de causalidade” (p.285). Entretanto, não entendo o que Natali quer dizer por uma necessidade “quase”-absoluta, dado que é necessário para alguém que tem um certo caráter agir de uma maneira antes que de outra.

3 Responsabilidade moral

Nesse capítulo, investigarei as bases para a responsabilidade moral em Aristóteles. Creio que é interessante fazermos uma distinção entre as perspectivas em que uma ação pode ser tomada: por um lado, a perspectiva do agente, por outro, a do juiz ou avaliador moral. Um ponto importante da discussão que se seguirá é o seguinte: a ética aristotélica, embora concebida tendo em vista a noção de felicidade, oferece ambas as perspectivas. De um lado, a pergunta fundamental que Aristóteles quer responder é “o que devo fazer para alcançar a felicidade (εὐδαιμονία)⁵⁰?”. Entretanto, a εὐδαιμονία depende de vários fatores, e nem todos estão no alcance do homem. Gozar de boa saúde, por exemplo, ou ser regalado pelo acaso com um bom nascimento em uma família de posses, é um influente importante no processo de florescimento humano. Uma condição necessária – mas não suficiente - para a εὐδαιμονία, porém, está ao alcance do homem, a saber, a vida racional. O homem só pode ser feliz cumprindo com sua função distintiva, aquilo que o distingue de todos os outros seres, e tal função própria do homem é a vida conforme a razão. Em termos éticos, portanto, podemos dizer que o homem só será feliz se *agir* racionalmente e, ainda que tal modo de proceder não lhe assegure uma vida feliz – pois, como vimos, está sujeito às vicissitudes da fortuna -, jamais estará escusado de não fazê-lo por quaisquer motivos. Dessa forma, no campo da moralidade, referente ao que o homem pode alcançar, a pergunta norteadora da ética transforma-se em “como posso me tornar bom?”.⁵¹ O que é ser bom? Qual é o ápice, moralmente falando, a que um homem pode chegar no campo da moralidade? Este não é outro que não o prudente (φρόνιμος), o homem dotado da sabedoria prática ou prudência (φρόνησις), aquele que por definição deseja o bem, delibera bem, escolhe bem, age bem, pois

⁵⁰ O termo que tradicionalmente convencionou-se chamar por *felicidade* é εὐδαιμονία. Tal termo é formado pelo prefixo ευ-, que qualifica algo como “bom”, e o radical δαιμ-. Segundo o *LSJ*, O termo δαίμων designa um poder que controla o destino dos indivíduos, personificado como um nume bom ou mau relativo à uma família ou a um indivíduo. Εὐδαιμονία, portanto, seria algo como a *boa fortuna* ou *prosperidade* de uma pessoa, e não meramente um estado mental, como atualmente a palavra *felicidade* designa. Nesse sentido, podemos traduzir a palavra por *florescimento* (essa é uma palavra muito utilizada pelos filósofos contemporâneos que se dedicam ao estudo da ética das virtudes – ver por exemplo HURSTHOUSE, R. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2001), *prosperidade*, etc. No presente trabalho, porém, optei pela tradução convencional. Creio que praticamente nenhuma palavra do léxico filosófico grego seja perfeitamente traduzível para o português, o que nos obriga a sempre ter em mente a extensão do termo em grego e seu uso técnico.

⁵¹ É justamente isso que diz Aristóteles no início de *EN* II 2, 1103b 28-19: a investigação ética não se dá em vistas da teoria (θεωρία), mas sim para nos tornarmos bons (ἀγαθοί).

sua alma está disposta de tal forma que se torna praticamente *natural* para ele fazer tais coisas. Para entendermos melhor o que é esse ápice, devemos também entender tudo que ele carrega consigo: o que é a deliberação, pois ele delibera bem? E o desejo? Como se dá o processo que desemboca na escolha deliberada e na ação boa do sujeito prudente? Qual o processo psicológico envolvido na ação propriamente virtuosa? O que é a virtude e como a adquirimos? Enfim, como chegamos a ser prudentes? Aqui temos representadas algumas questões centrais da reflexão moral aristotélica, todos orientados para o anseio humano de se tornar *bom*.

Por outro lado, porém, há outra preocupação na ética, uma preocupação mais propriamente *judicativa*. Como podemos avaliar moralmente uma ação? Quais os aspectos de uma ação passível de elogio ou censura? Que critérios devemos adotar para a responsabilidade moral? Tais problemas não são da preocupação primária – embora não lhe sejam indiferentes – do *agente moral*, mas antes do *juiz moral*. Enquanto o agente moral está preocupado com como ser bom, o juiz moral está preocupado com a avaliação de ações morais. Entretanto, como o próprio Aristóteles revela tanto na *Ethica Eudemia* quanto na *Ethica Nicomachea*, nós não temos acesso aos processos internos da alma do agente e, portanto, os critérios para elogio e censura não devem ter respaldo apenas em considerações psicológicas sobre o agente. Enfim, não podemos *ver* a alma do agente, apenas o seu comportamento, e, dado que o comportamento é externo, é com base em aspectos externos ao agente – sobretudo – que uma teoria da responsabilização moral deve ser erigida. Na transição da *Ethica Eudemia* para a *Ethica Nicomachea* podemos ver certo esforço nesse sentido e um maior esclarecimento dessas questões.

Por que o que acabei de expor é importante? Ora, na medida em que a judicação só pode basear-se em critérios em certa medida externos ao agente e não ao processo que se desenvolve na alma do agente, o ponto de ancoragem para os critérios de responsabilização moral são reconhecíveis por um observador externo. Dessa forma, se agimos de forma deliberada ou não, não importa, dado que a deliberação (*βούλευσις*) é um processo inacessível para o juiz – pelo menos em um primeiro momento. Assim, o conceito central para a responsabilidade moral em Aristóteles, a saber, o *depende de nós* (*ἐφ' ἡμῖν*), implica em duas coisas: (a) em uma perspectiva *interna*, algo depende de nós na medida em que somos capazes de conceber, enquanto seres racionais, diversas alternativas de ação quando expostos a um conjunto de circunstâncias; (b) em uma perspectiva *externa*, o juiz moral, é capaz de, ciente de tais circunstâncias, reconhecer as alternativas de ação disponíveis ao agente no momento da ação. O *ἐφ' ἡμῖν* pressupõe a capacidade racional de conceber alternativas

diversas, como veremos, e tal capacidade racional não é um critério, mas um *pressuposto básico* de qualquer ação humana. Por outro lado, é o reconhecimento efetivo de diversas alternativas para a ação, do ponto de vista do juiz, que lhe permite elogiar ou censurar a ação perpetrada. Em outras palavras, e isso veremos com mais detalhe, basta que haja uma possibilidade *lógica* de agir diferentemente⁵², sendo esta possibilidade constatável pelo exame judicativo, para que a ação seja responsabilizável. Por outro lado, na maioria dos casos – com exceção do caso do prudente (φρόνιμος) – tal possibilidade *lógica* traduz-se em possibilidade *real* de agir diferentemente.⁵³

Stuart Hampshire, num artigo importante para a retomada da ética das virtudes no século XX, afirma que, deparando-nos com trabalhos de eticistas modernos como David Ross ou George Edward Moore após termos lido a *Ethica Nicomachea*, pensaríamos estar diante de estudos de caráter muito diverso. Um dos motivos relevantes para essa diferença está no modo de tratar a disciplina ética. Enquanto, por um lado, Aristóteles se preocupa com os problemas do *agente moral*, filósofos morais modernos se preocupam antes com os problemas que se apresentam ao *juiz moral*.⁵⁴ Hampshire elabora uma analogia entre ética e estética a fim de esclarecer melhor tais diferenças. No tocante a Aristóteles, a analogia se dá entre os procedimentos característicos do *artista* ao projetar sua obra e executá-la e os procedimentos de qualquer *agente* ao planejar e executar ações no dia-a-dia. Por outro lado, no que diz respeito ao que Hampshire chama “filósofos morais contemporâneos”, a analogia se dá entre o *crítico de arte* e o *juiz moral*. Quanto ao crítico de arte, ele está interessado na avaliação da obra de arte (avaliação esta que se dá de um ponto de vista outro que não o do artista), nas condições próprias do “louvor” ou da “condenação” estética da obra. O juiz moral, por sua vez, está interessado na avaliação da ação (também de um ponto de vista que não o do agente), nas condições próprias do “louvor” ou da “condenação”, desta vez, morais. Assim, para Hampshire, as perguntas que norteiam o pensamento ético de Aristóteles são: que tipo de argumentos usamos no tocante aos cursos de ação ao escolher um curso em detrimento de outro? Qual a diferença entre problemas éticos e problemas teóricos? Já por parte dos “filósofos morais contemporâneos”, por exemplo: O que queremos dizer quando utilizamos certas sentenças morais? Como podemos estabelecer suas verdades?⁵⁵

⁵² Essa possibilidade lógica porém diz respeito a coisas que o homem poderia perpetrar nas circunstâncias em que se encontra, *caso o quisesse*. Frente a uma ameaça de agressão física, por exemplo, um homem tem a alternativa de fugir ou de ali permanecer, mas não tem a possibilidade de voar ou dissipar-se com o vento. Nesse sentido, a possibilidade *lógica* a qual me refiro aqui deve estar consoante com alternativas *factíveis*.

⁵³ Tal ponto será melhor explorado no capítulo seguinte.

⁵⁴ HAMPSHIRE, S. Fallacies in Moral Philosophy. **Mind**, Oxford, Vol 58, n. 232, p. 466-467, 1949.

⁵⁵ *Idem*, p. 467.

Embora o célebre trabalho de Hampshire tenha interesses distintos daqueles que norteiam o presente trabalho, eu gostaria que mantivéssemos em mente tanto a distinção operada por ele quanto a analogia utilizada para esclarecê-la, pois me parecem úteis aos meus propósitos aqui, mais especificamente no que concerne aos problemas relativos à responsabilidade moral. Em um sentido geral, a afirmação de Hampshire sobre o tipo de problemas que norteiam a investigação moral de Aristóteles na *Ethica Nicomachea* está correta e isto se evidencia pela própria finalidade da obra expressamente colocada por Aristóteles em *Ethica Nicomachea* II 2:

Como a presente disciplina não visa ao conhecimento, como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-nos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade, como dissemos.⁵⁶

Sendo assim, o objetivo da investigação moral, segundo essa passagem, não é meramente contemplativo, mas prático: não temos a intenção de alcançar um conhecimento (θεωρία), mas antes de nos tornarmos bons. Dessa forma, a *Ethica Nicomachea* está orientada sobretudo para o *agente moral* e são os problemas do agente moral que formam seu núcleo duro: todo homem busca a εὐδαιμονία. O que é a εὐδαιμονία e como podemos alcançá-la? A obra inteira está disposta de modo a tentar resolver esta questão principal e é justamente da definição de εὐδαιμονία, ou seja, o *bem humano*, que deriva a estrutura fundamental da obra: “assim, o bem humano é a atividade da alma de acordo com a virtude e, se houver mais de uma virtude, com a maior e mais perfeita”.⁵⁷ Desta definição desdobram-se os outros núcleos da obra. Ora, dado que o bem humano consiste numa atividade da alma de acordo com a virtude (ἀρετή)⁵⁸, é evidentemente necessário dizer o que é a ἀρετή. Antes disso, Aristóteles procede em uma breve análise da alma humana, apenas na medida em que comporta o

⁵⁶ Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵ’ ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἄν ᾗν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὗται γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιῆς γενέσθαι τὰς ἔξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν. (EN II 2, 1003b 26-31)

⁵⁷ Τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. (EN I 6, 1098^a 1 6-18)

⁵⁸ Novamente um termo de difícil tradução, ἀρετή, aqui traduzido por virtude. Esse é um dos termos centrais da reflexão moral grega, e está presente já nos Poemas Homéricos, normalmente associado à característica que deve ser prezada pelo homem em batalha, a *coragem* (ἀνδρεία, a ἀρετή própria do sexo masculino, que possui o mesmo tema da palavra homem, ἀνδρ-). Tema constante na ética grega, ela se torna para Aristóteles o principal elemento constitutivo da εὐδαιμονία, e sua tradução por *virtude* pode carregar um pano-de-fundo cristão que distorceria para o leitor em vernáculo desatento o sentido primordial da palavra. Há a possibilidade de traduzir por excelência, mas tal tradução tampouco é satisfatória, dada a amplitude do tema em português e seu uso contemporâneo. Aqui, novamente, serve o mesmo que falei para a εὐδαιμονία: se trata de um termo técnico que deve ser observado com cuidado, e portanto utilizarei na maior parte das vezes a palavra no original.

assunto⁵⁹, em *Ethica Nicomachea* I 13. A alma (ψυχή) humana é dúplice: possui uma parte não racional e uma parte racional. Paralelamente a esta divisão, Aristóteles faz outra divisão que possui um particular interesse: existe, na alma humana, uma parte que possui a razão e uma parte que obedece a razão. Quanto à parte que obedece à razão, o filósofo não deixa claro se a localiza na parte racional ou na parte irracional da alma, indicando, porém, que isso não é de grande importância no momento⁶⁰. Seguindo a divisão da alma em parte que obedece a razão e parte que possui a razão, temos em *Ethica Nicomachea* II 1 a divisão das ἀρεταί: no que tange a parte que obedece à razão, temos as ἀρεταί éticas e, no que tange a parte que possui a razão, temos as virtudes intelectuais. As ἀρεταί intelectuais (διανοητικαί) são passíveis de serem ensinadas, enquanto as ἀρεταί éticas (ἠθικαί) são adquiridas pelo hábito (ἔθος), ou seja, uma prática reiterada de ações de mesma qualidade. Resta, porém, um exame mais atento do que sejam tais ἀρεταί, e tal exame se desdobra, novamente, em outros núcleos de investigação. Enquanto algumas ἀρεταί intelectuais são examinadas apenas no livro VI, Aristóteles passa ao exame do que seja a virtude moral imediatamente, chegando em sua definição em II 6:

A virtude [ética] é, portanto, uma (a) disposição de escolher por deliberação, (b) consistindo em uma mediedade relativa a nós, (c) disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente.⁶¹

É então da ἀρετή ética que passaremos a falar. A definição de ἀρετή requer, portanto, o esclarecimento de muitos conceitos. Assim, dado que a ἀρετή é (a) uma disposição (ἔξις) de escolher por deliberação, é necessário saber o que é uma escolha deliberada (προαίρεσις). Tal noção será o conceito principal do livro III. Além disso, é (b) uma mediedade (μεσότης) relativa a nós. A noção de mediedade é investigada ao longo do livro II. Por fim, é (c) uma disposição (ἔξις) que é delimitada pela razão, ou seja, como o prudente (φρόνιμος) delimitaria. O que significa ser delimitado pela razão? O que significa ser prudente (φρόνιμος)? Tais perguntas nortearão o andamento do livro VI que, como vimos acima, também é dedicado a destrinçar algumas outras ἀρεταί intelectuais. Os livros IV e V são dedicados a um exame atento das virtudes éticas particulares. O livro VII, dos capítulos 1 a 11, dedica-se ao estudo das disposições (ἔξεις) más e reprováveis. Os capítulos 12-15 encerram o primeiro tratado sobre o prazer (ἡδονή). Os livros VIII e IX são dedicados ao estudo da amizade (φιλία). No início do livro X, que compreende os capítulos 1-5 encontra-se

⁵⁹ EN 1102 a 23-26

⁶⁰ EN 1102 b 28 – 1103 a 3

⁶¹ ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετή ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. (EN II 6 1106 b 36 – 1107 a 2)

o segundo tratado do prazer. Por fim, os capítulos 6-9 retomam o tema da εὐδαιμονία, conceito central de toda a investigação, buscando estabelecer sua relação com a contemplação e a vida política e o capítulo X fecha a obra acenando para as relações entre ética e política.⁶²

O problema do *agente moral* é, como foi visto, o problema central e de onde deriva a própria ossatura da ética aristotélica. Entretanto – e com isso Hampshire está de acordo⁶³ – Aristóteles também está preocupado com alguns problemas relativos ao *juiz moral*. Entretanto, diferentemente do que crê Hampshire, tais problemas formam um núcleo importante da obra, pois é justamente tendo em vista o *juiz moral* que Aristóteles elabora sua teoria da responsabilidade moral, tratada sobretudo no livro III da *Ethica Nicomachea*. Além disso, a tomada de consciência por parte de Aristóteles de que os problemas do juiz moral e os problemas do agente moral assumem contornos diferentes parece ser determinante para o desenvolvimento de sua teoria da responsabilidade: enquanto na *Ethica Eudemia*, há certa confusão entre essas duas perspectivas, a *Ethica Nicomachea* se mostra muito mais consciente⁶⁴ de tal cisão e, por isso, trata da responsabilidade moral de forma um pouco distinta. Dessa forma, num primeiro momento, parece adequado proceder a um confronto entre o tratamento eudêmico e o tratamento nicomaquéio da responsabilidade moral. Determei, entretanto, ao longo do trabalho, sobretudo neste último, na medida em que considero a *Ethica Nicomachea* o tratado de ética mais maduro de Aristóteles.

3.1 *Ethica Nicomachea* e *Ethica Eudemia* em confronto.

A presente seção do trabalho tem o intuito em expor o argumento da *Ethica Nicomachea* e da *Ethica Eudemia* no tocante às questões relacionadas à responsabilidade moral, isolando alguns elementos centrais aos interesses de minha argumentação. Assim,

⁶² Tal estrutura é já comentada por ZINGANO, M. Introdução. In ZINGANO, M. Aristóteles. **Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da Virtude Moral**. São Paulo: Odysseus, 2008. p 10 – 13. Cf. NATALI, C. Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN? *Analytica* v 8, n 2, 2004. p 47 – 49. Natali aqui indica uma estrutura básica comum entre os três tratados éticos Aristotélicos, *EE*, *EN*, *MM*.

⁶³ Entretanto, dando uma relevância menor a este fato, pois a intenção do autor é outra. Nesse artigo, seminal para a retomada da ética das virtudes no século XX, Hampshire tenta atacar à célebre dicotomia fato-valor que ganhou um novo impulso com a postulação da *Falácia Naturalista* de G.E.Moore em seu *Principia Ethica* de 1903. Hampshire pensa que toda a preocupação relativa a tal dicotomia, que foi um verdadeiro *frenesi* entre os eticistas da primeira metade do século XX, devia-se sobretudo ao dualismo kantiano, que pretendia derivar leis morais de um mundo (talvez apenas em nível epistemológico, se quisermos ser gentis) alheio ao fenômeno, o mundo numênico. É concebendo-nos enquanto seres numênicos que somos capazes de moralidade para o pensador alemão. Dessa forma, a moral deve partir antes de juízos *a priori*, transcendentais, do que do fenômeno. Hampshire é avesso a essa ideia, e busca em Aristóteles (para quem o fenômeno tem grande valor para a ética) uma saída para voltar ao que ele concebe como sendo uma filosofia moral voltada para os problemas do *agente moral*, onde fatos (ou, se quisermos, fenômenos) e valores não habitam mundos completamente apartados, e onde esses últimos possam derivar, de certa forma, daqueles.

⁶⁴ Entretanto tal consciência parece dissipar-se a certa altura da obra e, por isso, podemos confundir alguns de seus aspectos importantes.

procederei numa análise do texto das duas obras o mais paralelamente possível, tentando evidenciar as semelhanças e diferenças entre as ambas. A *Ethica Eudemia* trata da responsabilidade moral sobretudo em II 6 a 11. A *Ethica Nicomachea*, por seu turno, de III 1 ao início de III 8. As noções principais de ambos os textos são aquelas de *voluntário* (ἐκούσιον/ἐκόν) e de *escolha deliberada* (προαίρεσις), às quais tratam de maneira similar: dado que ações por escolha deliberada estão inseridas na categoria mais ampla de ações voluntárias, Aristóteles procede primeiro numa investigação do que seja o voluntário (ἐκούσιον/ἐκόν) e o involuntário (ἀκούσιον/ἄκων), para depois investigar o que seja a escolha deliberada (προαίρεσις). Assim, podemos dividir a investigação eudêmia da seguinte forma: (a) um prólogo ao tratado do voluntário (ἐκούσιον/ἐκόν) que tem por intuito considerar a ação humana dentro de uma teoria mais ampla da causação e do movimento, em II 6; (a2) o tratamento das noções de voluntário (ἐκούσιον/ἐκόν) e involuntário (ἀκούσιον/ἄκων) e noções relacionadas, em II 7-9; (b) escolha deliberada (προαίρεσις), deliberação (βούλευσις) e noções relacionadas, em II 10 e 11. Paralelamente, podemos dividir a investigação nicomacheia desta forma: (i) tratamento do voluntário (ἐκούσιον/ἐκόν) e do involuntário (ἀκούσιον/ἄκων), bem como de suas noções correlatas – a *Ethica Nicomachea* não apresenta uma teoria mais ampla do movimento, como faz a *Ethica Eudemia* – em III 1-3; (ii) escolha deliberada (προαίρεσις), deliberação (βούλευσις) e noções relacionadas, bem como aporias relativas à teoria da ação apresentada na seção, que corresponde a III 4 – 8.

Sendo assim, em minha exposição e análise, procederei da seguinte forma: quanto à *Ethica Eudemia*, exporei e analisarei os conceitos e argumentos relevantes dos capítulos II 6-9, referentes aos passos (a1) e (a2) indicados acima. *Ethica Eudemia* II 6 não possui nenhum paralelo no texto nicomacheio, entretanto serve de importante preâmbulo para a investigação do voluntário (ἐκούσιον/ἐκόν) e por isso, após a exposição e análise de (a1) e (a2), passarei à exposição de (b). Num segundo momento, passarei à exposição e análise de (i) *Ethica Nicomachea* III 1 -3 e (ii) III 4-8, lançando mão de conceitos usados por Aristóteles no contexto eudêmio sempre que uma comparação entre os dois textos me parecer frutífera, tanto para mostrar tangências quanto discrepâncias.

Convém, aqui, fazer algumas considerações sobre os termos *voluntário* e *involuntário*, conceitos centrais da análise que se seguirá. Voluntário e involuntário são a tradução consagrada para os termos gregos ἐκούσιον/ἐκόν e ἀκούσιον/ἄκων, respectivamente. ἐκούσιον e ἀκούσιον são as formas nominais respectivas de voluntário e involuntário. Assim, quando estamos qualificando uma ação, dizemos que o que é praticado é ἐκούσια (voluntário) ἀκούσια (involuntário). Por outro lado, ἐκόν e ἄκων são as formas

adverbiais, que qualificam o agente: assim, dizemos que alguém age ἐκὼν (voluntariamente) ou ἄκων (involuntariamente).⁶⁵ É indubitável que tais termos figuram no vocabulário ordinário no tempo de Aristóteles e as fontes literárias oferecem bastantes exemplos de seu uso.⁶⁶ Susan Sauvé Meyer, por exemplo, pontua que tais termos eram usados, ordinariamente, para diferenciar ações que tinham sua origem no agente, e por isso voluntárias (ἐκούσαι), daquelas que não tinham sua origem no agente, e por isso involuntárias (ἀκούσαι). A autora então aponta dois paradigmas gerais: (a) tais termos diriam respeito ao comportamento humano, diferenciando o intencional do não intencional e (b) tais termos diriam respeito à distinção entre ações perpetradas por desejo e ações perpetradas contra o desejo. Para (a), Meyer aduz o exemplo de Édipo, que teria assassinado o pai e desposado a mãe involuntariamente, porque de forma não intencional.⁶⁷ Para (b), aduz o exemplo do mensageiro que dá, involuntariamente, notícias ruins a Creonte, em *Antígona*.⁶⁸ Para Meyer, os termos voluntário/involuntário, em inglês – e em português –, correspondem de forma satisfatória com os termos gregos, desejo e intencionalidade figurando como aspectos centrais tanto para os gregos quanto para nós.

Para Aristóteles, porém, voluntário/involuntário (ἐκούσιον/ἀκούσιον) ganham um uso mais técnico. Seguramente, os termos portugueses não esgotam o uso aristotélico de ἐκούσιον/ἀκούσιον, na *Ethica Eudemia* e na *Ethica Nicomachea*, ligados em ambas as obras a duas coisas: são voluntárias (ἐκούσαι) as ações cujo princípio reside no agente e este não ignora as circunstâncias da ação; são involuntárias (ἀκούσαι) as ações cujo princípio é externo ao agente ou⁶⁹ este ignora as circunstâncias da ação.⁷⁰ Siegler aponta alguns exemplos: (i) ao dizermos que alguém prestou serviço militar voluntariamente, com este “voluntariamente” não pretendemos fazer um contraste com as ações feitas de forma forçada ou por ignorância, mas apenas que não agiu respondendo à súplicas ou ameaças; (ii) na

⁶⁵ ZINGANO, M. **Aristóteles. Ethica Nicomachea I13-III8. Tratado da virtude Moral**. São Paulo: Odysseus, 2008. P. 141.

⁶⁶ Alguns exemplos: Th. 1 90 3 3, E.Hipp. 1433 E.Ph. 630 E.Ba 437. IA Isoc. Ad filios jasonis 7, 2; S. Ant. 276 S.OT 591 Demosthenes Philipica II 16, 2. Aristophanes Vespae 1002; ARistophanes Ranae; Xenophon Memorabilia 4, 2, 19, 3;; Plato apologia 26 a 1,

⁶⁷ Na peça de Sófocles, Édipo teria matado Laio, rei de Tebas, sem saber que era seu pai, em um desentendimento numa encruzilhada. Depois disso, é admitido como rei em Tebas, após matar a terrível Esfinge que aterrorizava os transeuntes em um caminho próximo à cidade. É-lhe oferecida a viúva de Laio, Jocasta, sua mãe, como esposa, com quem se casa e ao lado de quem reina durante anos até descobrir sua involuntária desgraça.

⁶⁸ Na peça, também de Sófocles, o mensageiro reluta em contar a Creonte, rei de Tebas, que é Antígone quem desobedeceu as ordens do rei e deu os devidos ritos fúnebres ao insepulto Polinices. Antígone é sobrinha de Creonte, e o mensageiro não deseja contar ao rei tal fato, por isso o faz ἄκων.

⁶⁹ Trata-se aqui de uma disjunção inclusiva, ou seja: será involuntária a ação que x ou y ou x e y.

⁷⁰ As diferenças específicas das duas obras serão exploradas de formas mais detidas mais adiante, nesse mesmo capítulo.

avaliação de uma ação normalmente não perguntamos se foi feita voluntariamente mas antes se foi feita de forma intencional ou de bom grado.⁷¹ Por outro lado, existem alguns opositores do uso de voluntário/involuntário para traduzir os termos gregos respectivos, dentre os quais, o de maior destaque é sem dúvida alguma Gauthier. Segundo Gauthier, porém, traduzir os termos por voluntário/involuntário não seria, de forma alguma, coerente do ponto de vista histórico, dado que o conceito de vontade não estava, ainda, disponível para Aristóteles.⁷² De qualquer forma, o emprego de voluntário/involuntário para a tradução dos respectivos termos gregos remonta a uma tradição bastante antiga, atestada já em Tomás de Aquino, que emprega o par *voluntarium/involuntarium* com base na tradução latina de Moerbeke. Se alinham a isso tradutores como Zingano (voluntário/involuntário)⁷³, Irwin, Taylor e Ross (voluntary/involuntary)⁷⁴, Tricot (volontaire/involontaire).⁷⁵ Alinho-me a tal uso, pois penso que nos basta manter em mente o uso técnico adotado por Aristóteles, que é bem captado pelo uso em português, e a distância conceitual, temporal e linguística existente entre o nosso uso desses termos e o uso feito pelo filósofo. Após essa breve digressão, convém que nos voltemos enfim aos textos aristotélicos.

3.1.1 *Ethica Eudemia* II 6: ação e movimento.⁷⁶

Ethica Nicomachea II 6 serve como prelúdio da discussão posterior sobre o voluntário e o involuntário. O capítulo tem por objetivo considerar a ação humana dentro de uma categoria mais ampla, àquela do movimento, sendo o conceito de princípio (ἀρχή) a noção central no desenvolvimento da exposição. Segundo Aristóteles, todas as substâncias são naturalmente princípios de algum tipo (τινὲς ἀρχαί). O homem, além disso, é o único dentre os animais que é também princípio de ações. Por isso, de nenhum outro animal é dito

⁷¹ SIEGLER, F. Voluntary and Involuntary. *The Monist*, vol. 52, n. 2, pp. 268-270, 1968.

⁷² Assim traduz R.A-Gauthier na sua tradução da *EN*.

⁷³ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I13-III8: Tratado da Virtude Moral*. Tradução, notas e comentários de M. Zingano. São Paulo: Odisseus, 2008.

⁷⁴ ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated with introduction, Notes, and Glossary, by T. Irwin. 2. Ed. Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1999. ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Transl. D. Ross. In BARNES, J. *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Vol. 2. 1995; ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics books II-IV*. Translated with an introduction and commentary by C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 2006.

⁷⁵ ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 2007.

⁷⁶ Comparado ao texto nicomaquéio, o texto eudêmio oferece uma infinidade de dificuldades não apenas textuais como também argumentativas. O texto, que recebeu menos atenção durante toda a Idade Média – período histórico que nos oferece as cópias manuscritas para as edições modernas – e que por muito tempo foi considerada espúrio, possui lacunas e erros materiais que dificultam o trabalho de edição e, por conseguinte, de tradução e interpretação. Além disso, a argumentação aristotélica se apresenta muitas vezes de forma obscura e lacunar, o que aumenta esta dificuldade. Quanto às críticas as edições modernas do *EE*, ver DONINI, P. Introduzione. In ARISTOTELE. *Etica Eudemia*. Trad. P. Donini. Bari: Laterza, 2005.

que age.⁷⁷ Dentre os princípios, aqueles que originam movimento são chamados (o que traduzimos provisoriamente por) *princípios no sentido próprio* (κύρια) e mais ainda aqueles que originam movimentos necessários – esse é, talvez, diz Aristóteles, o caso de deus. Por similaridade (ὁμοιότητα) chamamos também princípios àqueles das matemáticas, que, contudo, não são princípios *no sentido próprio*. Assim, se o princípio muda – ou “move-se” (κινουμένης) –, também o que deriva dele (δεικόμενα) deve mudar.⁷⁸

Para um melhor entendimento do que está exposto, Aristóteles faz então uma analogia com as demonstrações (ἀποδείξεις), dizendo que devemos entender o conceito de princípio (ἀρχή) da mesma forma que fazemos com elas, “uma vez que, como em outros casos, o princípio (ἀρχή) é causa daquelas coisas que vêm a ser por causa dele”⁷⁹. O filósofo então aduz um exemplo da geometria: se o fato do triângulo ter dois ângulos retos faz necessário que o quadrilátero tenha quatro ângulos retos, a causa (αἰτία) disso é, propriamente, o fato do triângulo ter dois ângulos retos. Caso o triângulo mudasse, e tivesse três ângulos retos, o quadrilátero deveria mudar também, e ter seis ângulos retos. Se o triângulo é de tal forma e não pode ser diferente, resulta que o quadrilátero tampouco pode ser diferente. Aristóteles então remete a uma discussão que opera nos *Analitica Posteriora* I 4 e diz que, para a presente discussão, basta dizer que: “se nada é causa do triângulo ser assim, ele deve ser um tipo de princípio e causa do que se segue”⁸⁰.⁸¹

A partir do que foi dito acima, Aristóteles diz que: para as coisas que são por necessidade, seus princípios (ἀρχαί) devem ser também por necessidade, ao passo que, para aquelas coisas capazes de ser de modo oposto, seus princípios também devem sê-lo. “Muitas dessas coisas (i.e. coisas capazes de ser de outro modo) *dependem dos homens* (ἐφ’ αὐτοῖς) de tais coisas, eles próprios são princípio.(ἀρχαί)”⁸² Assim, segundo o filósofo, àquelas ações das quais o homem é *princípio* (ἀρχή) e *senhor* (κύριος), são capazes de ser ou não ser e, nas coisas de que ele é *senhor* (κύριος) que sejam ou não, *depende dele* (ἐφ’ αὐτῷ) que sejam ou

⁷⁷ EE 1222 b 15-20

⁷⁸ EE 1222 b 20-29

⁷⁹ ἐπεὶ δ’ ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ αἰτία ἐστὶ τῶν δι’ αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων (...) 1222 b...

⁸⁰ εἰ γὰρ μηθὲν ἄλλο αἴτιον τοῦ τὸ τρίγωνον οὕτως ἔχειν, ἀρχὴ τις ἂν εἴη τοῦτο καὶ αἴτιον τῶν ὕστερον (EN II 6, 1222b 29-41). Woods problematiza esse perguntando-se porque Aristóteles sugere aqui que a proposição sobre triângulos não depende de nada mais. A estranheza de Woods deriva do fato de que a proposição referida tratar-se de um teorema antes de que um axioma, o que a faz depender de outras verdades da geometria. Entretanto, ao que parece, Aristóteles não está preocupado com isso aqui mas sim em mostrar a dependência necessária entre o efeito e sua causa, destacando justamente que se a causa muda o efeito deve também mudar. Além disso, não é necessário considerar a sugestão de Aristóteles de que o triângulo seja de fato uma causa primeira. Afinal, Aristóteles parece falar hipoteticamente: “Se (εἰ) nada é causa...”. Cf. ARISTOTLE. **Eudemian Ethica books I, II, and VIII**. Translated with commentary by Michael Woods. 2 Ed. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 117-118.

⁸¹ (EE II 6, 1222 b 29-41)

⁸² Καὶ [ὁ] ἐφ’ αὐτοῖς ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. EE 1223a 2-4.

não. De onde: “todas aquelas coisas que dependem dele fazer ou não fazer, ele mesmo é sua causa, e todas aquelas coisas de que ele é causa, dependem dele”⁸³.⁸⁴

Por fim, no fechamento do capítulo, o filósofo introduz enfim o tema do *voluntário*. Virtude e vício, tal como as coisas que deles derivam, são elogiados e censurados. Elogio e censura, por sua vez, não são dados às coisas que ocorrem por necessidade (ἐξ ἀνάγκης), acaso (τύχης) ou por natureza (φύσεως). São, ao contrário, reservados às coisas de que nós, homens, somos causas. É claro, então, segundo Aristóteles, que ἀρετή e vício concernem às coisas das quais o homem é *causa* (αἰτία), ações das quais é *princípio* (ἀρχή), o que demanda a determinação daquilo de que o homem é *causa* (αἰτία) e *princípio* (ἀρχή). Todos concordam, segundo o filósofo, que o homem é causa (αἰτία) das ações que são voluntárias e conformes à escolha deliberada (κατὰ προαίρεσιν) e que não é causa (αἰτία) daquelas ações que são involuntárias. Ora, prossegue, o homem faz voluntariamente aquilo que *escolheu* fazer. Assim, visto isso, é evidente, para Aristóteles, que ἀρετή e vício dizem respeito às coisas voluntárias.⁸⁵

Como bem apontaram Woods e Kenny, *Ethica Nicomachea* II 6 é de difícil entendimento, embora as linhas gerais do ponto do capítulo sejam bem delineáveis. Uma dificuldade está no sentido dado por Aristóteles aos termos técnicos apresentados nesse capítulo e de que maneira eles se relacionam aqui.⁸⁶ A estrutura do argumento é difícil de apreender, o que torna penosa a tarefa de entender o que assume papel de premissa e o que assume papel de conclusão. De qualquer forma, meu interesse aqui não é exatamente destrinçar o argumento interno da *Ethica Eudemia* e analisá-lo de forma exaustiva, mas antes pinçar elementos importantes para a interpretação da responsabilidade moral em Aristóteles, sobretudo para a outra *Ethica*. Desses elementos, o capítulo que aqui estamos considerando apresenta muitos que são de relevância fulcral, a saber: *causa* (αἰτία), *princípio* (ἀρχή), *senhor* (κύριος), *depende de nós* (τὸ ἐφ’ ἡμῖν), *voluntário* (ἐκούσιον), *involuntário* (ἀκούσιον).⁸⁷ Nas próximas páginas, analisarei, na medida em que comporta a questão, tais noções e tentarei esclarecer em qual sentido Aristóteles as emprega aqui. Contudo, o tratamento de tais coisas não se esgotará aqui, pois muitas delas reaparecerão na *Ethica Nicomachea* e em outros tratados com relevância para a filosofia moral, tornando imperativo,

⁸³ ὅσα δ’ ἐφ’ αὐτῷ ἐστι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτός ἐστίν. Καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ’ αὐτῷ. EE1223 a

⁸⁴ EE II 6, 1222 b 41 – 1223 a 9

⁸⁵ EE II 6, 1223 a 9 -29

⁸⁶ WOODS, M. *idem*. p 115; KENNY, A. **Aristotle theory of the Will**. London: Duckworth, 1979. p. 3.

⁸⁷ Kenny apresenta lista similar, com pouca variação. KENNY. *Idem*. p. 4.

para meu propósito, apresentar as tangências e dessemelhanças que vejo no seu emprego nas duas obras.

Começemos pelo conceito de *princípio* (ἀρχή). Em *Metaphisica* Δ 1, o filósofo nos dá sete sentidos de ἀρχή, não mutuamente excludentes. No que concerne ao conceito utilizado na *Ethica Eudemia*, três parecem ser os candidatos dentre eles: (i) ἀρχή enquanto causa primeira e não imanente da geração, consistindo na causa (αἰτία) primeira do movimento e da mudança, como é o caso do filho, que deriva do pai e da mãe;⁸⁸ (ii) ἀρχή como aquilo por cuja escolha deliberada (προαίρεσις) se movem as coisas que se movem, e mudam as que mudam, como no caso das magistraturas, oligarquias, monarquias e tiranias;⁸⁹ (iii) ἀρχή enquanto causa (αἰτί). Dado que a discussão se dá dentro de uma teoria mais geral do movimento, o sentido de causa (αἰτία) que podemos precisar como equivalente à ἀρχή, inicialmente, é o de causa enquanto princípio primeiro da mudança ou do repouso.⁹⁰ Para esse sentido de causa, em *Metaphisica* Δ 2, Aristóteles dá como exemplo: quem tomou uma decisão (βουλευσας) é causa (podemos aproximar este conceito de causa ao segundo sentido de princípio elencado), bem como o pai é causa do filho (o que se aproxima do primeiro sentido de princípio). Não estamos falando aqui de outra causa que não a que foi posteriormente chamada *causa motora*. Segundo Micheal Woods, em seus comentários a *Ethica Eudemia* II, ἀρχή tem, normalmente, o sentido de o ponto inicial de uma sequência temporal bem como o termo último de uma cadeia explicativa. Entretanto, segundo o autor, o verbo associado a esse substantivo (ἄρχω) tem o sentido de “comandar” e o próprio substantivo (ἀρχή), no seu sentido não filosófico, tem o sentido de comando, autoridade ou forma de governo.⁹¹ Para Aristóteles, então, segundo o autor, ἀρχή é, a um tempo, aquilo que controla ou determina o que se segue e também aquilo que ocupa uma posição terminal em uma cadeia de explicação. Enfim, segundo Woods, os seres humanos são chamados ἀρχαί não somente pelo fato de poderem se reproduzir e gerar filhos, mas também pelo fato de poderem operar mudanças no mundo por suas decisões (o que coincidiria com o princípio enquanto controla e determina o que se segue).⁹²

Uma passagem específica requer um pouco mais de atenção – aquela em que Aristóteles diz que ἀρχαί que são origem de movimento são ditos κύριαι. Mais de uma explicação é possível para o uso deste termo aqui. Num uso ordinário, o radical κυρ- está

⁸⁸ *Met.* 1013 a 7 - 10

⁸⁹ *Met.* 1013 a 10 - 14

⁹⁰ *Met.* 1013 a 16 - 17

⁹¹ WOODS, M. **Aristotle. Eudemian Ethics. Books I, II and VII.** Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 116.

⁹² WOODS, M. *Idem, Ibidem.*

associado com a ideia geral de posse, autoridade, controle. Por exemplo, ter *κυρία* sobre algo é ter autoridade ou controle sobre este algo; a forma verbal *κυρέω*, por seu turno, significa ser senhor ou mestre de algo; a forma nominal *κύριος*, por outro lado, pode ser traduzida por senhor ou mestre, em particular o chefe de uma família ou casa; na forma adverbial *κυρίως*, o sentido é de “como um senhor ou mestre, com total autoridade”⁹³. Num outro nível semântico, não totalmente desconexo com este, tanto a forma adverbial *κυρίως* quanto a forma adjetiva *κυρία* remetem a uma ideia de precisão, exatidão, qualificando aquilo que é dito em um sentido próprio, específico, preciso – é nesse sentido, por exemplo, que Aristóteles fala de uma *κυρία ἀρετή*, ou seja, virtude própria ou virtude propriamente dita. Visto isso, qual seria a forma mais adequada de traduzir o *κύριαι λέγονται* de 1222b 21-22? Tal questão é interessante pois traz consigo implicações também filosóficas. Não há concordância entre comentadores e tradutores sobre o que sejam princípios *κύριαι λέγονται*. Podemos isolar basicamente duas possibilidades de interpretação:

- (i) *ἀρχαὶ κύριαι λέγονται* enquanto “princípios propriamente ditos”. Essa leitura é feita por Solomon, Décarie, Natali e Bonet. Natali considera que *κύριαι*, aqui, como fazendo referência antes à expressão linguística e não propriamente ao objeto indicado por ele. Assim, *κύριαι λέγονται* poderia ser traduzido como “são ditos <*ἀρχαί*> no sentido forte do termo”.⁹⁴ No mesmo diapasão, Solomon traduz “are called principles in the strict sense”⁹⁵ e Bonet “se llaman propiamente principios”⁹⁶. Há algumas implicações, porém, ao se adotar essa leitura. Tal leitura tem por objetivo isolar *ἀρχαί* que são *ἀρχαί* no sentido estrito, aquelas que são fontes de movimento. Segundo Woods, isso implica em não ver qualquer conexão entre o uso de *κύριαι* na passagem aqui examinada e o uso que é feito em 1223a 5 e 7, quando Aristóteles fala que o homem é *ἀρχή* e *κύριος*. Além disso, para expressar a ideia de “princípios propriamente ditos”, a expressão mais adequada, segundo Woods e Kenny, seria *κυρίως λέγονται*, usando assim a forma adverbial antes que nominal. Embora “princípio propriamente dito” seja uma tradução possível, não é provável aqui segundo Kenny, pois, segundo esse autor, não encaixa no contexto, dado que em 1222a 21, a expressão *κύριαι ἀρχαί* teria a intenção de ligar-se com o fato do homem ser princípio e senhor (*ἀρχὴ καὶ κύριος*), em 1222a 3.

⁹³ Assim nos informa o LSJ.

⁹⁴ NATALI, C. *Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade...* p. 324, em especial a nota 9.

⁹⁵ In BARNES, J. (org.). **The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation**. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1995.

⁹⁶ In ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Introducción por E. Ínigo; Traducción y notas por J. Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

(ii) ἀρχαὶ κύριαι λέγονται enquanto ἀρχαὶ controladoras. Essa leitura é feita por Kenny e Woods. Este traduz a expressão κύριαι λέγονται como “are called controlling starting-points”⁹⁷. No mesmo sentido, Kenny usa “controlling principles”⁹⁸ para κύριαι ἀρχαί. Entretanto, essa opção parece não encaixar bem com a sequência do texto. Ora, quando Aristóteles nos diz que ἀρχαί imutáveis como os matemáticos não são κύριαι, pois são ditos apenas por homologia, parece que o que está em questão não é se tais ἀρχαί matemáticas são controladoras – pois de fato, como o que se segue no texto mostra, o são – mas sim o próprio fato de serem ἀρχαί, ou melhor, ἀρχαί propriamente ditas – afinal, não produzem movimento.

Não creio ser necessário, adotando a primeira proposta de tradução, rechaçar aspectos interessantes da última. Numa teoria do movimento, que é o que temos aqui, um ἀρχή κυρία é um princípio de movimento ou, se preferirmos, a causa motora primeira de tal movimento. Se interpretarmos κύριος apenas no sentido de “controlar o que se segue”, ἀρχαί matemáticas são também κυρία e não simplesmente por semelhança. Κύριος, nesse sentido, liga-se à determinação de um efeito por sua causa e o efeito de o quadrilátero possuir quatro ângulos retos é determinado pelo fato do triângulo possuir dois. Aqui, a observação de Reeve se faz bastante interessante: aquilo que é κύριος em uma esfera, determina total ou parcialmente o que nela acontece, sendo um dos mais estimáveis ou importantes elementos de tal esfera⁹⁹ – não é este o caso das características do triângulo? Não são tais características que determinam as características do quadrado? Porque Aristóteles estaria dizendo então que as características do triângulo não seriam κύριος? Entretanto, tal interpretação não precisa ser totalmente descartada. No caso do homem, ele é dito κύριος e ἀρχή das ações que dele emanam. O homem é, então, princípio no sentido próprio (pois tem em si a causa motora da ação) e senhor de suas ações. Aqui, κύριος tem, justamente, o sentido acima elencado: o homem é κύριος de suas ações porque é, a um tempo, determinador de sua existência, pois tem autoridade sobre ela, ao mesmo tempo que é princípio propriamente dito de tais ações, pois ações não são outra coisa que um tipo de movimento e, um princípio de movimento é um princípio no sentido próprio do termo.

Outra importante noção aparece aqui, intimamente conectada com as noções de κύριος e de ἀρχή: a de depende de nós (ἐφ’ ἡμῖν) – que uso a partir de agora para referir não só essa expressão como também a sua variante, depende dele (o agente) (ἐφ’ αὐτόζ/ἐπὶ

⁹⁷ In. WOODS, M. *Aristotle. Eudemian Ethics. Books I, II and VII...*

⁹⁸ In KENNY, A. *Aristotle theory of will...* p 4-5.

⁹⁹ REEVE, C. *Aristotle on Practical Wisdom. Nicomachean Ethics VI*. Translated with a Introduction, Analysis, and Commentary by. Cambridge (Massachusetts)/London: Harvard University Press, 2013. p. 114-115

αὐτός). O homem é dito κύριος e ἀρχή de suas ações e, daquelas ações de que é κύριος e ἀρχή, depende dele (ἐφ' αὐτός) que sejam ou que não sejam. Dado que a ação humana está inserida no campo do contingente e não do necessário, elas podem existir ou não e o homem, enquanto ἀρχή de movimentos contingentes, determina por si esses movimentos – e por isso é κύριος de suas ações – e, por isso mesmo, depende dele que tais ações sejam ou não sejam. Essa expressão, ἐφ' ἡμῖν, é particularmente importante e recebeu atenção central na polêmica contra o determinismo estoico acerca da possibilidade de agir diferentemente no *De Fato*, de Alexandre de Afrodísias. Essa expressão – como pretendo mostrar – concentra em si a base da teoria da responsabilidade moral em Aristóteles e analisá-la-ei com mais vagar adiante.

Já em *Ethica Eudemia* II6 mesmo, Aristóteles começa com sua análise das condições da ação voluntária. Sendo Assim, passemos ao momento seguinte da nossa investigação, a saber, as características da noção de voluntário na *Ethica Eudemia*.

3.1.2 Voluntário e escolha deliberada na *Ethica Eudemia*

Após uma discussão geral sobre movimento e causalidade, em II6, Aristóteles trata das cláusulas do voluntário e do involuntário do fim de II6 a II9. De modo geral, podemos enumerar as cláusulas como se segue:

(a) Uma ação é voluntária quando:

- (i) Depende do agente (ἐφ' αὐτός) fazer x ou ~x.
- (ii) O agente é senhor (κύριος) da ação.
- (iii) O agente é princípio em sentido próprio da ação (ἀρχή κυρία).
- (iv) O agente é causa (αἰτία) da ação.¹⁰⁰
- (v) O agente age com conhecimento (da pessoa sobre quem atua, do instrumento, da causa da ação)¹⁰¹

Ao que parece, pela leitura de II6, como vimos na seção anterior, entre (i) depende do agente fazer x ou ~x, (ii) o agente é princípio em sentido próprio da ação e (iii) o agente e causa da ação, estabelece-se uma relação de biimplicação, onde: (i) sse¹⁰² (ii) sse (iii) sse

¹⁰⁰ Tal estrutura pode ser inferida de *EE* II 6, 1222b 41 – 1223a20. A esse respeito ver HEINEMAN, R. Compulsion and voluntary action in the Eudemean Ethics. *Noûs*. Vol 22, n 2, p 253-255, 1988.

¹⁰¹ Aristóteles trata da cláusula da ignorância, conectada com o tema da concordância com o pensamento em *EE* II9. Não me deterei de forma mais delongada ao tema da ignorância neste trabalho. Remeto, assim, a discussão realizada por Heineman em HEINEMAN, R. The Eudemean Ethics on Knowledge and Voluntary Action. *Phronesis*. Vol. 31, n 2, p. 128-147, 1986.

¹⁰² Utilizo, aqui, sse como abreviatura para “se e somente se”, ou seja, a biimplicação.

(iv).¹⁰³ Por sua vez, entre qualquer um desse primeiro grupo e (v) estabelece-se uma relação de conjunção, sendo assim, ((i) sse (ii) sse (iii) sse (iv)) e (v).

(b) Tendo em mente as cláusulas do voluntário, é natural que uma ação seja involuntária quando:

(i¹) Não depende do agente (ἐφ' αὐτός) fazer x ou ~x.

(ii¹) O agente não é senhor (κύριος) da ação.

(iii¹) O agente não é princípio em sentido próprio da ação (ἀρχὴ κυρία).

(iv¹) O agente não é causa (αἰτία) da ação.

(v¹) O agente age por ignorância (da pessoa, do instrumento, do próprio ato).

Supondo que voluntário e involuntário se tratam, como diz Aristóteles, de noções contrárias, resulta que: (i¹) não depende do agente (ἐφ' αὐτός) fazer x ou ~x, (ii¹) o agente não é princípio em sentido próprio (ἀρχὴ κυρία da ação e (iii¹) o agente não é causa (αἰτία) da ação relacionem-se, também, por biimplicação, enquanto qualquer um desse grupo relaciona-se com (iv¹) o agente age por ignorância (da pessoa, do instrumento, do próprio ato), aparentemente, por disjunção, porém uma disjunção de tipo inclusivo. Dessa forma, ((i¹) sse (ii¹) sse (iii¹) sse (iv¹) e/ou (v¹)).

Um grave problema surge porque, no fim de II6, Aristóteles estabelece uma biimplicação entre (i) depende do agente (ἐφ' αὐτός) fazer x ou ~x com a ação voluntária.¹⁰⁴ Daí deriva que, uma ação é voluntária sse (i) depende do agente (ἐφ' αὐτός) fazer x ou ~x, onde (i) depende do agente (ἐφ' αὐτός) fazer x ou ~x sse (ii) o agente é senhor (κύριος) da ação sse (iii) o agente é princípio no sentido próprio (ἀρχὴ κυρία) da ação sse (iv) o agente é causa (αἰτία) da ação. Da mesma forma, uma ação é involuntária sse (i¹) não depende do agente fazer x ou ~x e (i¹) não depende do agente fazer x ou ~x sse (ii¹) o agente não é senhor (κύριος) da ação sse (iii¹) o agente não é princípio em sentido próprio (ἀρχὴ κυρία) da ação e (iv¹) o agente não é causa (αἰτία) da ação. Assim, parece que (i), (ii), (iii) e (iv) são, em conjunto, condição *necessária e suficiente* para um ato ser considerado voluntário. Se é assim, como encaixar (v) o agente age com conhecimento como condição do voluntário? O que torna ainda mais perturbador o problema é que tal condição aparece na própria definição de voluntário dada pela *Ethica Eudemia* em II9:

Então, as quantas coisas que dependem dele não fazer e ele faz não ignorando e por causa de si próprio, tais coisas são necessariamente voluntárias, e é isso o voluntário.

¹⁰³ A esse respeito, ver Heineman. Compulsion and voluntary... p. 254.

¹⁰⁴ *EE* II6, 1226b 30-32

E as quantas coisas [que faz] ignorando e por causa de ignorar, [as faz] involuntariamente. ¹⁰⁵

Uma possível solução seria dizer que, nas ações perpetradas por ignorância (δι' ἀγνοία) não é o homem a causa, mas antes a ignorância. Essa relação causal talvez seja possível se atentarmos para a passagem acima: o homem que faz coisas por causa (διὰ) de ignorar, as faz involuntariamente. Sendo a ignorância (ἀγνοία) e não o homem a causa (αἰτία) da ação, esta não depende dele. Nesse sentido, ao ignorar, o homem não seria responsabilizável por suas ações. Entretanto, é fácil notar que, mesmo ignorando, o homem pode fazer x ou ~x, e portanto preencher a cláusula (i) depende do agente (ἐφ' αὐτός) fazer x ou ~x, o que a caracterizaria a ação como voluntária. Ora, mesmo ignorando uma circunstância relevante para a ação - suponhamos uma ignorância de instrumento - ainda assim me é facultado fazer x ou ~x, pois apenas a ignorância de instrumento não determina que eu aja de uma maneira. Por exemplo: alguém que, com vistas a curar um enfermo, administra certo medicamento sem saber – suponhamos que seria muito difícil sabê-lo – porém, que tal enfermo é alérgico a tal medicamento, terminando por matá-lo em vez de curá-lo. ¹⁰⁶ Certamente eu ignoro, naquele caso, uma característica relevante do instrumento que uso para tentar curar o doente – ou seja, ignoro que o medicamento é, na verdade, nessas circunstâncias, um veneno. Ainda assim, o fato de depender de mim dar ou não tal medicamento não é obliterado pela minha ignorância do instrumento, embora a voluntariedade da ação esteja irremediavelmente arruinada – Aristóteles dirá: o que é feito em ignorância e por causa da ignorância é feito involuntariamente. ¹⁰⁷ Dessa forma ou corrige-se a implicação que há entre voluntariedade e (i) depende do agente (ἐφ' αὐτός) fazer x ou ~x – e, por conseguinte, (ii), (iii) e (iv), ou a teoria da voluntariedade na *Ethica Eudemia* estará em difíceis apuros. Como veremos, tal confusão é superada na *Ethica Nicomachea*, que conjugará (i), (ii), (iii) e (iv) em um critério único: o do princípio (ἀρχή) da ação residir no agente. ¹⁰⁸ Sem que tal critério implique-se mutuamente com a noção de voluntário. Na *Ethica Eudemia*, porém, a confusão é irremediável.

A discussão sobre deliberação (βούλευσις) e escolha deliberada (προαίρεσις), por seu turno, bem como de temas correlatos, na *Ethica Eudemia*, ocorre em II 10 e 11. Aristóteles procede, inicialmente, de maneira negativa, diferenciando a escolha deliberada (προαίρεσις) da opinião (δόξα) e do desejo (ὄρεξις):

¹⁰⁵ ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι' αὐτόν, ἐκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ ἐκούσιον τοῦτ' ἐστίν· ὅσα δ' ἀγνοῶν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν, ἄκων. (EE 1226b 7 – 10)

¹⁰⁶ Ver EN III 3, 1111^a 13-14.

¹⁰⁷ EE II 9, 1225b 6-8

¹⁰⁸ EN III 3, 1111 a 22-24.

a) *Desejo* (ὄρεξις): há três espécies de desejo, o querer (βούλησις), o impulso (θυμός) e o apetite (ἐπιθυμία). Impulso (θυμός) e apetite (ἐπιθυμία) pertencem também aos animais e, portanto não podem ser identificado com a escolha deliberada (προαίρεσις), na medida em que esta não é comum aos animais. Além disso, pode-se escolher deliberadamente sem apetite (ἐπιθυμία) ou impulso (θυμός), e do mesmo modo pode-se não escolher deliberadamente ainda que sob a influência de tais coisas. Tampouco a escolha deliberada (προαίρεσις) confunde-se com o querer (βούλησις), pois há querer (βούλησις) de coisas que sabemos serem impossíveis, mas não escolha deliberada (προαίρεσις).¹⁰⁹

b) *Opinião* (δόξα): Aquilo que é escolhido deliberadamente necessariamente depende de nós (ἐφ' ἡμῖν), mas há opinião (δόξα) de coisas que não dependem de nós. Ademais, a escolha deliberada (προαίρεσις) não é dita verdadeira ou falsa. A escolha deliberada (προαίρεσις), enfim, tampouco é uma opinião (δόξα) prática sobre coisas que dependem de nós (ἐφ' ἡμῖν), por meio da qual acreditamos que devemos ou não fazer algo. Essas coisas dizem respeito, antes, à opinião (δόξα e ao desejo (ὄρεξις).¹¹⁰

c) *Opinião* (δόξα) e *desejo* (ὄρεξις) dizem respeito, além do mais, ao fim (τέλος), e a escolha deliberada (προαίρεσις), por seu turno, diz respeito às coisas que tendem ao fim.¹¹¹ Em que, enfim, tais coisas se diferenciam? A resposta a tal pergunta, segundo Aristóteles, esclarecerá em que consiste a escolha deliberada (προαίρεσις). A escolha deliberada (προαίρεσις) incide sobre coisas contingentes. Dentre as coisas contingentes, i.e., que podem ser ou não ser, existem aquelas sobre as quais é possível deliberar e aquelas sobre as quais não é possível deliberar. Não é possível deliberar sobre coisas que podem ser de outro modo mas não depende de nós (ἐφ' ἡμῖν), da mesma forma como sobre ações de outrem, pois tais coisas não dependem de nós (ἐφ' ἡμῖν). Por outro lado, todas as coisas que podem ser escolhidas deliberadamente e são realizáveis pertencem à categoria das coisas que dependem de nós (ἐφ' ἡμῖν).

Aristóteles passa então a fazer algumas considerações sobre a psicologia da ação e alocar adequadamente os conceitos de opinião (δόξα), desejo (ὄρεξις) e escolha deliberada (προαίρεσις) no processo que desemboca na realização da ação. Segundo o filósofo, tanto a opinião (δόξα) como o desejo (ὄρεξις) são responsáveis pelo fim (τέλος) colocado e é deles

¹⁰⁹ Tais pontos são desenvolvidos em *EE* II 10, 1225b 24- 1226a 28.

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ *EE* II 9, 1222b 9-11.

que parte o processo de deliberação (βούλευσις) que desembocará na escolha deliberada (προαίρεσις). Assim, a escolha deliberada (προαίρεσις) é uma escolha (αἵρεσις), mas não uma escolha sem qualificação (οὐχ ἀπλῶς), mas antes uma coisa em detrimento (πρὸς) da outra.¹¹² Isso, porém, não é possível sem prévio exame e deliberação. Então, a escolha deliberada (προαίρεσις) procede de uma opinião deliberativa (βουλευτική ὁρεξις).¹¹³ A deliberação (βούλευσις), portanto, incide sobre as coisas que conduzem ao fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος) e não sobre o fim (τέλος). Tendo o fim (τέλος), determina-se então o que conduz ao fim (τὸ πρὸς τὸ τέλος) e como tal coisa deve ser levada a cabo e assim por diante, até que tenhamos conduzido até nós o início do processo. Ninguém escolhe deliberadamente sem prévia deliberação (βούλευσις) sobre o que é melhor ou pior, mas antes delibera-se sobre coisas que:

- (i) São capazes de ser ou não ser, ou seja, são coisas contingentes;
- (ii) Dependem de nós (ἐφ' ἡμῖν);
- (iii) Conduzem ao fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος) .

Visto isso, Aristóteles define a escolha deliberada (προαίρεσις) como “desejo deliberativo sobre o que depende de nós”.¹¹⁴ Sendo que tal desejo (ὁρεξις) consiste naquele cujo princípio (ἀρχή) e causa (αἰτία) é a deliberação (βούλευσις) e que deseja justamente por ter deliberado. O fim (τέλος) é, então, princípio (ἀρχή) e causa (αἰτία) da ação, configurando-se sempre como um bem, seja de fato um bem ou um bem meramente aparente. Aristóteles então extrai uma nova definição de escolha deliberada (προαίρεσις): ela é a junção entre opinião (δόξα) e desejo (ὁρεξις) enquanto conclusão do processo deliberativo.¹¹⁵

Na *Ethica Eudemia*, na sua análise da deliberação (βούλευσις), Aristóteles aplica um vocabulário científico que será visto, posteriormente, sobretudo nos livros comuns, VI e VII da *Ethica Nicomachea*. O fim (τέλος), posto pelo desejo e opinião, funciona como *princípio* (ἀρχή), da mesma forma que nas ciências teóricas, sobre o qual não se delibera, enquanto o termo-médio é aquilo sobre o que se age.¹¹⁶ Escolhe-se deliberadamente, assim, as coisas que levam ao fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος), mas não o próprio fim (τέλος), na medida em que este funciona como princípio (ἀρχή). A retidão do fim é assegurada pela ἀρετή ética.¹¹⁷

3.1.3 Voluntário e escolha (προαίρεσις) deliberada na *Ethica Nicomachea*

¹¹² EE II 10, 1126b 6-9.

¹¹³ EE II 10, 1126b 16-17

¹¹⁴ (...) προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὁρεξις τῶς ἐφ' αὐτῷ βουλευτικῇ. (EE II 10, 1226b 16-17)

¹¹⁵ EE II 10, 1227a 3-5

¹¹⁶ EE II 10, 1227 a 5-13

¹¹⁷ EE II 11, 1227b 34- 36

Aristóteles trata do voluntário na *Ethica Nicomachea* nos capítulos 1 a 3 do livro III. Basicamente, o filósofo opera uma oposição entre os critérios para a ação voluntária e os critérios da ação involuntária. Como em outras ocasiões, começa por uma investigação negativa, isto é, pelo involuntário, para o qual determina dois critérios:

(a) Uma ação é involuntária se:

(i) O princípio (ἀρχή) da ação era ação é exterior ao agente.

e/ou

(ii) O agente agiu por ignorância (δι' ἀγνοίαν) das circunstâncias particulares envolvidas na ação.¹¹⁸

(b) Uma ação é voluntária se:

(i¹) O princípio (ἀρχή) da ação é interno ao agente.

e

(ii²) O agente agiu com conhecimento das circunstâncias particulares envolvidas na ação.¹¹⁹

Além disso, Aristóteles considera em III2 uma outra distinção de tipos de atos, distinção essa ausente na *Ethica Eudemia*.¹²⁰ Tal distinção tem por base a ideia de arrependimento e aflição decorrente de (ii) uma ação perpetrada por ignorância das circunstâncias particulares envolvidas na ação. Portanto, uma ação perpetrada por ignorância será:

(α) sem maiores especificações, não-voluntária (οὐχ ἐκούσιον).

mas

(β) será involuntária (ἀκούσιον) se produzir arrependimento e aflição.¹²¹

III4 e III5 são dedicados às noções de escolha deliberada (προαίρεσις) e deliberação (βούλευσις). Como na *Ethica Eudemia*, Aristóteles começa sua investigação de forma negativa e dialética, excluindo como sinônimo de escolha deliberada opinião (δόξα) e os três tipos de desejo (ὄρεξις): impulso (θυμός), apetite (ἐπιθυμία) e querer (βούλησις). O elenco das razões para as exclusões não é muito diferente do tratamento eudêmio:

(a) *Apetite* (ἐπιθυμία) e *impulso* (θυμός): a escolha deliberada (προαίρεσις) não é apetite (ἐπιθυμία) ou impulso (θυμός) porque tais são comuns aos animais irracionais, enquanto a escolha deliberada (προαίρεσις) não. O acrático age por apetite (κατ' ἐπιθυμίαν), mas sem escolher deliberadamente. Da forma inversa, o

¹¹⁸ EN III1, 1109b 35-1110a 1.

¹¹⁹ EN III3, 1111a 21-23.

¹²⁰ Quanto a isso ver HEINAMAN, R. Compulsion na Voluntary... p. 255.

¹²¹ EN II 2, 1110b 18-24.

continente age escolhendo deliberadamente, mas sem apetite (ἐπιθυμία). O apetite (ἐπιθυμία) diz respeito ao agradável (ἡδύς) e ao penoso (λυπήρον), a escolha deliberada (προαίρεσις) não diz respeito a tais coisas.

(b) *Querer* (βούλησις): a escolha deliberada (προαίρεσις) não é querer (βούλησις), enquanto há querer (βούλησις) de coisas impossíveis, não pode haver escolha deliberada (προαίρεσις) de coisas impossíveis. Além disso, escolh-se deliberadamente as coisas que se pode engendrar por si mesmo, mas pode-se querer coisas que não se pode. O querer (βούλησις) diz respeito sobretudo ao fim (τέλος), mas a escolha deliberada (προαίρεσις) diz respeito ao que conduz ao fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος).¹²²

(c) *Opinião* (δόξα): a escolha deliberada (προαίρεσις) não pode ser opinião (δόξα) pois há opinião (δόξα) de coisas que não dependem de nós, e a escolha deliberada (προαίρεσις) diz respeito as coisas que dependem de nós (ἐφ' ἡμῖν). Enquanto a opinião (δόξα) se divide em falsa e verdadeira, esse não é o caso para a escolha deliberada (προαίρεσις), que pode ser antes boa ou má. “A escolha deliberada (προαίρεσις) é louvada pelo fato de estar subordinada o que se deve mais do que pelo fato de ser reta; a opinião (δόξα), pelo fato de ser verdadeira.”¹²³ Escolhemos o que sabemos ser bom, mas opinamos também sobre o que não sabemos. Além disso, pessoas que opinão bem podem escolher (αἰρεῖσθαι) por vício coisas que não devem.¹²⁴

Para tentar esclarecer a noção de escolha deliberada (προαίρεσις), Aristóteles passa então para a discussão do que seja a deliberação (βούλευσις), em III5. Novamente, o procedimento é negativo, elencando oito itens que não são objeto de deliberação. A justificação para a exclusão de tais itens é o mais importante aqui: tais coisas não são objeto de deliberação (βούλευσις) pois não ocorrem por nós mesmo (δι' ἡμῶν). A deliberação (βούλευσις) se dá sobre coisas que ocorrem por nós (δι' ἡμῶν) e que não ocorrem sempre do mesmo modo, mas no mais das vezes (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), nas quais o resultado é obscuro, ou ainda nas quais o resultado é indefinido. Deliberamos apenas sobre as coisas que dependem de nós (ἐφ' ἡμῖν), ou seja, que podem ser engendradas por nós. Além disso, a deliberação (βούλευσις) diz respeito àquelas coisas que conduzem ao fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος), e não ao

¹²² Os pontos a e b são tratados ao longo de EN III 4.

¹²³ καὶ ἡ μὲν προ αἵρεσις ἐπαινέται τῷ εἶναι οὗ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς, ἡ δὲ δόξα τῷ ὥς ἀληθῶς (EN III 4, 1112a 4-7)

¹²⁴ EN III4, 1112^a 9-11

próprio fim (τέλος), a partir do qual se delibera para saber como alcançá-lo através de que meios.¹²⁵

Aristóteles chega, então a uma definição de escolha deliberada (προαίρεσις): “dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que depende de nós, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que depende de nós, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação.”¹²⁶

3.2 Voluntariedade, escolha deliberada (προαίρεσις) e responsabilidade moral

Na presente seção, tentarei explicar as distinções enunciadas acima e dar uma caracterização adequada para o tratamento nicomaqueio da voluntariedade e escolha deliberada (προαίρεσις), levando em consideração as passagens paralelas da *Ethica Eudemia* quando são capazes de jogar luz à tarefa. Gostaria, então, de começar pela noção de involuntário (ἐκούσιον). O que significam suas cláusulas? Começemos por *o princípio da ação reside fora do agente*.

Em *Ethica Nicomachea* III1, Aristóteles diz o seguinte:

Parecem ser involuntárias as coisas <feitas> por força ou por ignorância. É forçado <aquilo> cujo princípio é exterior ao agente, para o que o agente ou o paciente em nada contribui, (...) ¹²⁷

Tal como na *Ethica Eudemia*, parece que o princípio (ἀρχή) externo em questão coincide com o conceito de causa motora primeira da ação e, em termos eudêmios, o princípio no sentido próprio (ἀρχή κυρία) da ação não está no homem, mas lhe é anterior e, embora o homem esteja imbricado na cadeia causal que desemboca no evento involuntário, ele não pode ser dito princípio da ação, porque a origem do evento não está nele, mas fora dele. Isso parece ser confirmado pelos exemplos dados por Aristóteles na sequência:

(...) por exemplo, se o vento ou homens, senhores <da situação>, levarem-no a algum lugar. ¹²⁸

Aqui vemos um novo paralelo com a *Ethica Eudemia*: no caso das ações forçadas (βία), aquilo que é o senhor (κύριος) da situação não é o homem, mas algo externo – no caso, o vento ou outros homens. Outra lição eudêmia parece encaixar-se bem aqui: na medida em que o homem não é senhor (κύριος) da situação, tampouco depende dele (ἐφ' αὐτός) fazer x

¹²⁵ Tais pontos são tratados são longo de *EN* III5.

¹²⁶ ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. (*EN* III 5, 1113^a 9-12)

¹²⁷ Δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δὲ οὐ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἡμῖν μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων (...). *EN* 1109b 35 – 1110a 3.

¹²⁸ (...) οἷον εἰ πνεῦμας κομίσει ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες. *EN* 1110a 3-4.

ou ~x nessa situação. Tal concepção não é recusada pela *Ethica Nicomachea*, como veremos mais a frente.

Dentro da discussão sobre as ações forçadas surge uma dificuldade: como classificar aquelas ações perpetradas por medo por males maiores antes que com vistas a algo belo? Tal como, por exemplo, a ação sob a coerção de um tirano que, tendo em suas mãos a família de alguém, ordena-o que faça algo vil sob a ameaça de destruir seus familiares? Outro exemplo elencado por Aristóteles é o caso de alguém que alija do navio sua carga afim de salvar a si próprio e a de seus companheiros, coagido pela tempestade. Dentro de uma concepção ordinária, tais ações seriam facilmente consideradas involuntárias (ἀκούσιαι), tal como observa Meyer: tais ações são cometidas sem desejo (ὄρεξις), tal como é o caso do mensageiro que reluta, na *Antigone*, a dar ao rei Creonte notícia dos atos de Antígona – mas ele a dá, involuntariamente (ἄκων).¹²⁹ Meyer cita também outra passagem, dessa vez de *Prometheus Vincitus*, que, dado a fato de ilustrar perfeitamente o ponto com o qual Aristóteles está lidando aqui, eu gostaria de citar por extenso. Fala Ío:

[663] Por fim, nítida voz veio a Ínaco
a incumbir e a dizer claramente
[665] que me expulsasse de casa e da pátria,
solta a errar até extremos limites da terra,
e se não anuísse, de Zeus viria o raio
ígneo, que destruiria toda a família.
Persuadido de tais oráculos de Lóxias,
[670] expulsou-me e interditou o palácio,
contra si e contra mim, mas obrigava-o
[672] o freio de Zeus por força a fazer isso.¹³⁰

Ínaco, sob ameaça de Zeus, expulsa Ío, mas involuntariamente (ἄκων). Entretanto, Ínaco possui possibilidades alternativas de escolha: ou não expulsa Ío (e sofre a represália prometida por Zeus) ou a expulsa (evitando a represália de Zeus). Tais casos, diz Aristóteles, conjugam elementos de ações voluntárias (ἐκούσιαι) e de ações involuntárias (ἀκούσιαι): de um lado, são voluntárias, na medida em que são escolhidas (αἰρεταί) quando praticadas e o princípio (ἀρχή) de movimentar os membros do corpo estão no agente; de outro, involuntárias, pois ninguém escolheria (ἔλοιτο) quaisquer dessas coisas por si mesmas.¹³¹ Tais ações são chamadas, então, mistas (μίκται).¹³² É importante notar que o argumento usado por Aristóteles para caracterizar tais ações como voluntárias é de que são escolhidas

¹²⁹ MEYER, S. O voluntário segundo Aristóteles...p. 136.

¹³⁰ τέλος δ' ἐναργῆς βάξις ἦλθεν Ἰνάχῳ / σαφῶς ἐπισκῆπτουσα καὶ μυθουμένη / ἔξω δόμων τε καὶ πάτρας ὠθεῖν ἐμέ / ἄφετον ἀλᾶσθαι ψῆς ἐπ' ἐσχάτοις ὅροις / κεί μὴ θέλοι, πυρωπὸν ἐκ Διὸς μολεῖν / κεραυνὸν ὃς πᾶν ἐξαιστώσει γένος. / τοιοῖσδε πεισθεῖς Λοξίου μαντεύμασιν / ἐξήλασέν με κἀπέκλησε δωμάτων / ἄκουσαν ἄκων· ἀλλ' ἐπὶ νάγκραζέ νιν / Διὸς χαλινὸς πρὸς βίαν πράσσειν τάδε. Aeschylus *Pr.*, vv. 663 – 673.

¹³¹ EN 1110a 15-18

¹³² EN 1110a 11.

(αἴρεται/ἔλοιτο) no momento da ação. Ou seja, no caso de Ínaco, ele possui cursos alternativos de ação. Cada um deles acarretará em um mal. Não é o caso de que Ínaco, com sua ação, tenha por fim buscar algo belo, mas antes evitar um grande mal. O mesmo ocorre com os exemplos dado por Aristóteles: perpetra-se uma vileza para evitar a morte da família; alija-se a carga do navio para evitar a morte da tripulação. Nesses casos está em jogo a escolha (αἶρεσις) entre dois males: qualquer coisa que o agente decida fazer acarretará em um mal, cabe a ele, portanto, escolher (αἶρεσθαι) o menor dos males e é justamente nesse espaço de escolha (αἶρεσις) que reside, em tal tipo de ações, a possibilidade de louvor e censura.¹³³ Aqui, devemos ter em mente os dois aspectos comportados pela ação: no que diz respeito ao seu aspecto voluntário, que está ligado à possibilidade de escolher (αἶρεσθαι) entre cursos de ações diferentes, ainda que limitados, o agente pode ser louvado (caso faça o que é razoável, realizando um mal menor para evitar o mal maior); no que diz respeito ao seu aspecto involuntário, o agente é perdoável por perpetrar um mal (desde que a ação perpetrada seja, justamente, a alternativa razoável). Tal dupla avaliação deixa-se notar, a meu ver, pelas seguintes passagens:

Algo semelhante ocorre também a propósito do lançamento ao mar da carga de um navio durante uma tempestade: ninguém lança, sem mais, a carga ao mar voluntariamente, mas, para salvação de si mesmo e dos restantes, todas as pessoas *sensatas* agem assim.¹³⁴

Algumas vezes os homens são mesmo louvados por ações de tal tipo, quando suportam algo ignóbil ou penoso em troca de efeitos grandiosos e belos; quando ocorre o inverso, são censurados, pois é típico de uma pessoa inferior suportar o que há de mais torpe em função de algo nada ou medianamente belo.¹³⁵

Assim, se Ínaco está suportando a pena de sua ação torpe: expulsar Ío de casa seguramente não é algo que perpetraria voluntariamente sem mais (ἀπλῶς), mas aceita perpetrar essa ação com vistas a evitar o mal maior – ou, se quisermos, em vistas de algo grandioso: a salvação de sua família. Ao escolher (αἶρεῖσθαι) o mal menor, Ínaco deve ser louvado por sua ação, pois agiu da forma pela qual as pessoas sensatas (οἱ νοῦν ἔχοντες) agiriam. Se, contudo, tivesse mantido Ío em sua casa, deveria ser censurado, na medida em que não pesou adequadamente os males, escolhendo o pior dentre eles – a morte de toda família fulminada por Zeus. Ao mesmo tempo, Ínaco deve ser perdoado por expulsar Ío, o que é um mal, pois não estava ao seu alcance não fazer um mal. Além desse caso, Aristóteles

¹³³ Tal questão sera esclarecida mais adiante, neste capítulo.

¹³⁴ τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολὰς· ἀπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἐκὼν, ἐπὶ σωτηρίᾳ δ' αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες. EN 1110a 8 – 11.

¹³⁵ ἐπὶ παῖς πράξεισι δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρὸν τι ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν· ἂν δ' ἀνάπαλιν, ψέγονται· τὰ γὰρ αἰσχισθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῷ ἢ μετρίῳ φαύλου. EN 1110a 19-23

coloca outro caso, sem exemplificá-lo: ações indevidas perpetradas por coisas excedem a natureza humana e que ninguém suportaria devem ser perdoadas.¹³⁶ Por fim, o filósofo diz que há ações para as quais não há possibilidade de sermos compelidos, devendo escolher sob uma tortura atroz antes que perpetrá-la e, para tal caso, cita os motivos que levaram Alcmeon a matar a própria mãe na peça perdida de Eurípides, *Alcmeon*.^{137 138}

Como vimos acima, o caráter voluntário das ações mistas (μίκται) evidencia-se porque elas são *escolhidas* (αἰρετά). Tal cláusula foi objeto de atenção mesmo de comentadores antigos. Zingano, por exemplo, afirma que, se fizermos da “escolha” (entendendo a αἵρεσις no mesmo sentido de προαίρεσις nesse contexto) a condição para o voluntário, estaríamos voltando ao ambiente conceitual da *Ethica Eudemia*, na qual o voluntário estava ligado intimamente à noção de ação feita com reflexão (κατὰ διάνοιαν).¹³⁹ Nesse sentido, faz com que Aspásio alinhe-se à sua interpretação: Aspásio diz que a presença de uma “escolha” na ação mista aproxima a ação mista mais do voluntário que do involuntário e isso não implica, segundo Zingano, que Aspásio veja na “escolha” (προαίρεσις) uma condição para o voluntário, apenas um indicador.¹⁴⁰ Posição diferente, por sua vez, toma Bostock, que Zingano ataca. Segundo Bostock, no que diz respeito ao voluntário, seria adequado sugerir que a primeira condição do voluntário é que a causa de uma ação voluntária deve ser uma escolha ou decisão do agente e a contribuição do agente em relação a ação deve ser essa, pois assim estará “em seu poder” (ἐφ’ αὐτός) se age ou não de tal modo.¹⁴¹

Eu, por outro lado, gostaria de sugerir outra solução para esse problema. Não creio que, ao fazermos da escolha (αἵρεσις) a condição para o voluntário seja o mesmo que voltar ao ambiente eudêmico, tal como afirma a crítica de Zingano a Bostock. Aqui, porém, uma distinção se faz necessária, e tal distinção é importante para o ponto que desejo frisar bem como para o propósito do presente trabalho. Vejamos o que diz Aristóteles nas passagens em questão:

¹³⁶ EN III 1, 1110a 23-26

¹³⁷ EN III 1, 1110a 26-29

¹³⁸ Há, porém, uma contradição evidente entre (a) há perdão para quem perpetra uma ação por algo que excede a natureza humana e ninguém suportaria e (b) há coisas para as não há como sermos compelidos. Se a alternativa de Alcmeon à matar a mãe fosse justamente algo que excede à natureza humana, como poderia ele suportar o que excede sua própria natureza? Sob este “exceder a natureza humana” deveríamos entender uma hierarquia de fins naturalmente disposta? Responder a essas questões, porém, não faz parte do âmbito do presente trabalho. A esse respeito, é útil consultar os comentários de Taylor à passagem, em ARISTÓTELES. **Nicomachean Ethics Books II-IV**. Oxford: Clarendon Press, 2006. p. 137-138. Quanto ao exemplo dado, o de Alcmeon, ver o comentário de Zingano à passagem em ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea I13-III8. Tratado da Virtude Moral**. Tradução e comentário de M. Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008. p. 150.

¹³⁹ ZINGANO, M. *idem* p. 145

¹⁴⁰ ZINGANO, M. *Idem. ibidem*.

¹⁴¹ BOSTOCK, D. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 200. P. 105.

Portanto, tais ações são, de um lado, mistas; de outro, assemelham-se mais às voluntárias, pois são *escolhidas* (αἰρεταί) no momento em que são praticadas, e o fim se dá conforme a ocasião (...) Age voluntariamente, pois o princípio (ἀρχή) do movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente (ἐν αὐτῷ); depende do agente (ἐπ' αὐτῷ) fazer ou não fazer as coisas cujo princípio (ἀρχή) reside nele próprio (ἐν αὐτῷ). Tais ações são, então, voluntárias, mas absolutamente, presumivelmente, são involuntárias, pois ninguém escolheria (ἔλοιτο) quaisquer destes atos por si mesmos.¹⁴²

E

As que são por si involuntárias, mas que são no momento escolhidas (αἰρετά) em troca de outras e cujo princípio (ἀρχή) está no agente são, de um lado, involuntárias por si; de outro, são voluntárias no momento e em troca de outras.¹⁴³

A meu ver, o uso da palavra αἰρεταί (escolhidas), αἰρετά (escolhidas) e ἔλοιτο (escolheria) nessas duas passagens fornece uma interessante pista sobre o que Aristóteles quer dizer aqui. Não se trata aqui de uma προαίρεσις, uma *escolha deliberada*, mas antes uma αἴρεσις, uma *escolha* – deliberada ou não. Segundo o LSJ, αἴρεσις remete à ideia de tomar, pegar, adquirir, tomar com a mão, agarrar. Para προαίρεσις, por sua vez, o LSJ remete as ideias de escolher uma coisa *antes que* (πρὸ) outra, propósito, plano, escopo de ação e, no âmbito político, o curso deliberado de ação. Embora o campo semântico de ambas as palavras se confundam em certos momentos, elas não são equivalentes e algumas passagens indicam que Aristóteles se utiliza de αἴρεσις num sentido bem mais amplo que o de προαίρεσις. Começemos por esse último. Ao nos falar sobre a προαίρεσις, Aristóteles oferece três possibilidades de interpretação do termo, não necessariamente excludentes:

Portanto, que é ou qual é sua qualidade, visto que não é nenhum dos casos mencionados? Por um lado a escolha deliberada é manifestamente voluntária; por outro, nem todo voluntário é objeto de escolha deliberada. (i) Seria então o que é decidido preliminarmente? Com efeito, (ii) a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e reflexão. Também o (iii) nome parece aludir o que é escolhido antes que outras coisas.¹⁴⁴

A palavra προαίρεσις é formada pelo prefixo προ- e o vocábulo, que já vimos acima, αἴρεσις. προ- atribui o sentido de anterioridade, de onde Aristóteles infere o (i) “decidido

¹⁴² μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, εὐκασι δὲ μᾶλλον ἐκούσιαι· αἰρεταὶ γὰρ εἰσι τότε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν. (...) πράττει δὲ ἐκόν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὃν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' εὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ ἐκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν. EN 1110a 11-19.

¹⁴³ ἃ δὲ καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσια ἐστὶ, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἰρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσια ἐστὶ, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἐκούσια. (EN III 1, 1110b 3-5.)

¹⁴⁴ τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν; ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὃν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν. (EN 1112a 13-17)

preliminarmente (προβεβουλευμένον)” e (ii) “escolhido (αἰρετόν) antes (πρὸ) que outras coisas”.¹⁴⁵ Parece-me que podemos inferir os seguintes pontos dessa passagem:

- (a) Se aceitarmos (iii), existe uma diferença entre o que é simplesmente escolhido (αἰρετόν) e o que é escolhido em detrimento de outras coisas consideradas, este último caindo sob o registro da escolha deliberada (προαίρεσις);
- (b) A partir de (ii) podemos afirmar com certeza que a escolha deliberada (προαίρεσις) denomina uma escolha (αἴρεσις) que é fruto de um processo intelectual – por isso mesmo, como vemos em *Ethica Nicomachea* 1111b 10, a escolha deliberada não se dá repentinamente, mas antes leva-se um tempo considerável para deliberar.
- (c) Προβεβουλευμένον: novamente nos deparamos com o προ-, remetendo a um sentido de anterioridade temporal e o radical βουλ-, que possui o sentido geral de “conselho” ou, no caso mais específico da seguinte passagem, de deliberação. Dessa forma, προβεβουλευμένον tem o sentido de algo que foi temporalmente antecedido por um processo deliberativo.

De qualquer forma, o que me parece podermos extrair daqui é: a escolha deliberada (προαίρεσις) forma um tipo mais restrito e específico de escolha (αἴρεσις). Enquanto a escolha (αἴρεσις), simplesmente dita, implica em um objeto que pode ser buscado – ou elegível (αἰρετόν) – ou rechaçado, a escolha deliberada (προαίρεσις) implica em um processo intelectual de maior duração. Não me parece, por exemplo, que o incontinente não tenha escolha (αἴρεσις) ao agir de forma contrária à sua deliberação (βούλευσις): não age ele por apetite (ἐπιθυμία)? Não é o apetite (ἐπιθυμία) orientado ao prazer? Não é o prazer algo elegível (αἰρετόν)¹⁴⁶? Diz Aristóteles:

Como são três os objetos de escolha e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o prazeroso – e três os contrários – o feio, o danoso e o doloroso – o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo que cai na rubrica escolha, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos.¹⁴⁷

Aqui, Aristóteles contrapõe dois conceitos: o de escolha (αἴρεσις) e o de fuga (φυγή). Buscamos, ou seja, escolhemos, o que é belo, proveitoso ou prazeroso, enquanto fugimos do

¹⁴⁵ Este último é o sentido empregado, por exemplo, por Platão no *Parmenides* 143c 1 – em vez de προαίρεσις, porém, Platão utiliza προελώμεθα. Os verbos ἔλεω e αἰρεῖσθαι cobrem, segundo LSJ, o mesmo campo semântico.

¹⁴⁶ Ver *EN* II 2, 1104b 30.

¹⁴⁷ Τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· κοινὴ τε γὰρ αὕτη τοῖς ζῴοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἶρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται. (*EN* II 2, 1104b 30- 1105^a1)

que é feio, danoso e doloroso. Aristóteles parece mesmo dizer que, no que diz respeito ao menos ao prazeroso, mesmo os animais são capazes de escolha (αἵρεσις)— na mediada em que eles o buscam. Outra passagem parece marcar de forma mais nítida a diferença entre αἵρεσις e προαίρεσις:

Escolhemos deliberadamente sobretudo aquelas coisas que sabemos serem boas, mas opinamos sobre as que de modo algum sabemos. Não parecem ser os mesmos os que melhor deliberam e os que melhor opinam, pois uns, embora opinem melhor, escolhem por vício as coisas que não devem.¹⁴⁸

Aqui, Aristóteles utiliza-se de dois verbos: escolher deliberadamente (προαιρούμεθα) e escolher (αἰρεῖσθαι). Lembremos que toda escolha deliberada (προαίρεσις) e toda ação visa um bem.¹⁴⁹ Entretanto, nem toda ação é uma ação por escolha deliberada (προαίρεσις) – como vimos, ações voluntárias não necessariamente são ações por escolha deliberada (προαίρεσις).¹⁵⁰ Entretanto, para uma ação ser propriamente virtuosa, como a própria definição de ἀρετή¹⁵¹ revela, bem como o elenco de condições para a ação virtuosa¹⁵², é necessário que seja engendrada por escolha deliberada (προαίρεσις). Esse não é o caso para a ação viciosa ou incontinente: pode-se viciosamente ou incontinentemente sem que, porém, se tenha deliberado. O próprio acrático, por exemplo, delibera, mas a ação que perpetra é contrária à sua deliberação (βούλευσις), pois age antes por apetite (ἐπιθυμία) ou impulso (θυμός) que por deliberação (βούλευσις). Não é o caso de dizer, contudo, que o vicioso ou o incontinente não tinham em vista algo, não *buscavam* algo, não, em suma, *escolheram* algo, ainda que não tenham *escolhido deliberadamente* algo. É nesse sentido, me parece, que Aristóteles se utiliza do conceito de αἵρεσις ao colocá-la como critério para o voluntário: é marca da ação voluntária o fato de o agente ter *escolhido*, mesmo que *não a partir do longo processo intelectual de deliberação*, agir de tal forma sendo-lhe facultada a possibilidade de agir diferentemente. E este é o ponto: a αἵρεσις é o que aponta, no campo da ação humana, para a possibilidade de agir diferentemente. Não se trata de dizer, como quer Zingano, que as ações mistas (μίκται) são voluntárias (ἐκούσια) pois são *escolhidas deliberadamente* no momento em que são praticadas, mas apenas que são *escolhidas, sem qualificação*, no momento em que são praticadas, ou seja: no momento da ação, dependia do homem *escolher* (αἰρεῖσθαι), ainda que não pelo processo aristotélico de deliberação (βούλευσις), x ou ~x. E

¹⁴⁸ καὶ προαιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάντῃ ἴσμεν· δοκοῦσι δὲ οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ. (EN 1112a 9)

¹⁴⁹ EN I 1, 1094^a 1-2. Cf. EN III 6, 1113^a 15-22

¹⁵⁰ Basta ver que tanto na *Ethica Nicomachea* quanto na *Ethica Eudemia*, mesmo ações perpetradas por apetite ou impulso são voluntárias.

¹⁵¹ EN II 6, 1106b 36- 1107a 2.

¹⁵² EN II 3, 1105a 28-34

aqui, mais uma vez, embora de maneira bem mais breve, temos retomada a reflexão eudêmia sobre a responsabilidade. Vejamos o que diz a citação seguinte, juntamente com uma parte da citação sobre as ações mistas:

(...) assemelham-se mais às voluntárias, pois são escolhidas no momento em que são praticadas (...) Age voluntariamente pois o princípio de movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; depende do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio.¹⁵³

Embora não tenham o mesmo relevo na articulação nicomaquéia sobre o voluntário, elementos fulcrais da reflexão eudêmia encontram eco nessa passagem. No caso das ações mistas, são elas mais assemelhadas às voluntárias porque:

- (a) São *escolhidas* (αἰρεταί) no momento em que são praticadas;
- (b) O *princípio de movimentar* (ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν) os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente (ἐν τοιαύταις);
- (c) *Depende do agente* (ἐπ' αὐτῷ) fazer ou não fazer as ações cujo *princípio* (ἀρχή) reside nele próprio (ἐν αὐτῷ).

Parece-me, então, que a equivalência de alguns conceitos apresentados na *Ethica Eudemia* devem ser novamente considerada para ver qual relação eles guardam entre si na *Ethica Nicomachea*. Primeiramente, o critério da *escolha* (αἵρεσις) não aparece em *Ethica Eudemia* II 6, sendo então algo novo na discussão nicomaquéia. Mas os conceitos de *princípio de movimento* (ἀρχὴ τῶν κινήσεων), *depende do agente* (ἐφ' αὐτὸς), *está no agente* (ἐν αὐτῷ) e, além desses, o conceito de *senhor* (κύριος), são tomados como estabelecendo uma relação de implicação. O conceito de *senhor* (κύριος) aparece na *Ethica Nicomachea* numa passagem anterior, quando ilustra-se o evento forçado como aquele do qual o agente – ou paciente – não é *senhor* (κύριος). Cabe aqui considerarmos todos esses conceitos como biimplicando-se? Sim, mas com uma ressalva: toda a discussão relativa a esses conceitos na *Ethica Nicomachea* se dá num contexto muito preciso, quando se está tratando das ações ditas forçadas, sejam elas propriamente forçadas, sejam elas por uma certa coerção moral (ações mistas – μίκται – por influência humana ou mesmo por influência de algo inanimado) – que são ditas vulgarmente forçadas, mas não para Aristóteles, pois não contemplam o requisito básico das ações por força: a exterioridade do princípio (ἀρχή) da ação. Isso é diferente na *Ethica Eudemia* que considera a própria categoria de voluntário (ἐκούσιον) nessa relação de biimplicação. Sendo assim, no tocante – é importante frisar – ao que diz respeito a noção de *força* (βία), quando o *princípio do movimento* (ἀρχὴ τῶν κινήσεων) – que constitui a ação –

¹⁵³ (...) εἰκότα δὲ μᾶλλον ἐκούσιος· αἰρεταὶ γάρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται (...) πράττει δὲ ἐκόν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ. (EN 1110a 12-18)

está no agente (ἐν αὐτὸς), *depende do agente* (ἐφ' αὐτὸς) fazer ou não fazer, ele é *senhor* (κύριος) de que ocorra ou não, ou seja, ele é capaz de *escolher* (αἰρεῖσθαι) se faz x ou ~x, ainda que o espaço para sua escolha (αἵρεσις) esteja reduzido. Assim, o conceito de *escolha* (αἵρεσις) utilizado aqui, por Aristóteles, parece ter uma utilização mais ampla e básica que aquele, técnico, de *escolha deliberada* (προαίρεσις), que usará mais adiante. Outra passagem que aponta nesse sentido é a seguinte:

Escolha deliberada (προαίρεσις) é uma escolha (αἵρεσις), mas não sem qualificação (ἁπλῶς)– uma escolha de uma coisa antes que (πρὸ) outra; isto não é possível sem exame e deliberação. Então, a escolha deliberada provém de uma opinião deliberativa.¹⁵⁴

A escolha deliberada (προαίρεσις) pertence à categoria de escolha (αἵρεσις), mas não é uma escolha (αἵρεσις) qualquer, sem qualificação (ἁπλῶς), mas antes uma escolha (αἵρεσις) qualificada: escolha deliberada (προαίρεσις) é o resultado de uma opinião deliberativa (βουλευτική δόξα). Segundo pudemos ver na exposição anterior do tratamento eudêmio e nicomaqueio, a escolha deliberada (προαίρεσις) se dá sobre as coisas que conduzem ao fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος). Posto o fim (τέλος), em conjunto por opinião (δόξα) e desejo (ὄρεξις), o desejo (ὄρεξις) então nos *impelle* a concretizá-lo. Começa-se então um processo de deliberação (βούλευσις), de exame para encontrar o meio, ou meios, mais apropriado para chegar ao fim (τέλος). A diversidade de alternativas de cursos de ações possíveis demanda o processo de deliberação (βούλευσις) que, pesando tais alternativas, chega ao meio mais adequado para alcançar o fim. Ao encontrar tal meio, isso desemboca em duas coisas:

- (a) Temos uma opinião (δόξα), resultante do processo de deliberação (βούλευσις), ou seja, uma opinião deliberativa (βουλευτική δόξα), de que tal meio é o mais adequado para a consecução do fim (τέλος) colocado pelo desejo (ὄρεξις) e opinião (δόξα);
- (b) Temos, como mostra a passagem a seguir, um desejo (ὄρεξις) de realizar tal meio, desejo (ὄρεξις) esse proveniente da opinião deliberativa (βουλευτική δόξα) acerca do meio. Tal desejo deliberativo (βουλευτική ὄρεξις) é, por sua vez, a escolha deliberada (προαίρεσις):

Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto do desejo deliberado do que depende de nós, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que depende de nós, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação.¹⁵⁵

¹⁵⁴ ἢ γὰρ προαίρεσις αἵρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἁπλῶς δέ, ἀλλ' ἐτέρου πρὸ ἐτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλῆς· διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἐστὶν ἡ προαίρεσις. (EE 1226b 6-9)

¹⁵⁵ ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευθῆσθαι γὰρ κιναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. (EN III5, 1113^a 9-12)

No nível psicológico, segundo a *Ethica Eudemia* e a *Ethica Nicomachea*, se dá o seguinte: tenho a opinião (δόξα) de que um determinado fim é um bem. Essa opinião (δόξα) gera um desejo (ὄρεξις) – seja querer (βούλησις), impulso (θυμός) ou apetite (ἐπιθυμία) – por tal coisa que parece ser um bem. Se existem alternativas de cursos de ação que podem ser realizadas pelo agente para chegar a tal bem, então tais coisas que conduzem ao fim (τὰ πρὸς τὸ τέλος) dependem do agente (ἐφ’ αὐτὸς) realizar ou não. Passa-se então ao processo de deliberação (βούλευσις), ora chamado de conselho (βουλή), para a investigação de qual meio mais adequado para se chegar a tal fim (τέλος). Concluído o processo de deliberação (βούλευσις), temos então uma opinião (δόξα) – e essa opinião é uma opinião deliberativa (δόξα βουλευτική) – de que tal meio é bom para alcançar tal fim. Sendo que tenho a opinião (δόξα) de que tal meio é bom, passo então a ter um desejo (ὄρεξις) – e esse desejo é um desejo deliberativo (βουλευτικὴ ὄρεξις) – por tal meio, na medida em que, julgando (κρίναντες) em função do que deliberei, desejo, portanto, conformemente à deliberação.

De um lado temos, então, a escolha (αἵρεσις), e, de outro, uma escolha (αἵρεσις) qualificada resultado de um processo de deliberação (βούλευσις), a escolha deliberada (προαίρεσις). O voluntário (ἐκούσιον) é, então, caracterizado pela presença de uma escolha (αἵρεσις) do agente, podendo esta ser deliberada ou não. Na medida em que o voluntário refere-se a uma escolha (αἵρεσις) e, pelo menos no ambiente nicomaqueio, o voluntário também está presente nas crianças e nos animais, podemos perguntar: de que forma então a mera escolha (αἵρεσις), enquanto ligada à voluntariedade das ações, pode ser ligada à noção de ἐφ’ ἡμῖν e, por conseguinte, a possibilidade de fazer x ou $\sim x$, dado que isso não é possível aos animais? Ora, um animal, quando com fome e diante da comida, terá uma resposta automática: comê-la. E ainda que possamos dizer que o animal, em geral, pode fazer x ou $\sim x$ (caminhar, por exemplo), não quer dizer que, num momento específico, diante de circunstâncias específicas, tal coisa lhe seja facultada. É necessário, pois, que eu justifique minha afirmação de que a αἵρεσις aponta para a abertura aos contrários e é condição para a adjudicação. Para isso, analisarei agora a noção imbricada: a de ἐφ’ ἡμῖν e sua relação com a possibilidade de agir diferentemente e o conceito de αἵρεσις. Essa discussão terá lugar dentro de uma discussão mais ampla sobre o determinismo psicológico que algumas passagens do *Corpus* Aristotélico parecem endossar.

4 Τὸ ἐφ' ἡμῖν e abertura aos contrários

O foco principal da investigação do terceiro capítulo constitui-se na aparente contradição de certas passagens entre outras obras e mesmo no interior da *Ethica Nicomachea* que parecem acarretar em uma variante, ou parte, do determinismo de tipo nomológico, a saber, um determinismo de tipo *psicológico*. Dado que a alma (ψυχή) do agente possui certas características e funciona de uma determinada maneira, a ação que um agente executa pode estar determinada, ainda que não por uma corrente causal anterior. Por vezes, Aristóteles afirma que toda vez da execução de uma ação, existe para o agente a possibilidade de abertura aos contrários (ou seja, ao sim e ao não)¹⁵⁶; por outras, Aristóteles parece afirmar que, quando o agente possuir uma disposição (ἔξις) já estabelecido, tal disposição (ἔξις) determinará as ações de tal modo que será impossível agir diferentemente ou que lhe está vedada a abertura aos contrários¹⁵⁷; em outro lugar, por outro lado, ele afirma claramente que um agente pode, ao menos, mudar de uma disposição má para um melhor caminho de vida e pensamento a partir de um progresso lento e contínuo.

Em *Ethica Nicomachea* III, a expressão ἐφ' ἡμῖν aparece de forma abundante:

Assim, por certo, a virtude depende de nós, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir depende de nós, também depende o não agir, e naquelas nas quais o não depende de nós, também depende o sim, de sorte que, se depende de nós agir, quando é belo, também o não agir dependerá de nós, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, depende de nós, também dependerá de nós o agir, quando é desonroso. Se depende de nós fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, depende de nós, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus.¹⁵⁸

Esta passagem afirma algumas coisas importantes.

1. *Simetria entre vício e ἀρετή* ao dizer que tanto a virtude quanto o vício dependem de nós, Aristóteles está se colocando frontalmente contra a tese da assimetria

¹⁵⁶ EN. 1113b7-14.

¹⁵⁷ e.g. EN. 1114^a9-21; 1129^a13-16

¹⁵⁸ ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ, καὶ τὸ μὴ πράττειν, ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχροὺς ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχροὺς ὄν ἐφ' ἡμῖν. Εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι. (EN III 7, 1113 b 6- 14)

socrática, a saber, a de que ninguém faz o mal voluntariamente, nem o bem involuntariamente.¹⁵⁹

2. *Contingência da ação humana*: em consonância com outras passagens do *Corpus*, Aristóteles reafirma a capacidade de fazer x ou $\sim x$ do homem, representado pelo termo chave da presente seção, o $\epsilon\phi' \eta\mu\iota\nu$.

3. *Critério de judicação*: o fato de sermos bons ou maus está intrinsecamente ligado com o conceito de $\epsilon\phi' \eta\mu\iota\nu$ e, por isso, com a capacidade de fazer x ou $\sim x$. Nesse sentido, podemos atribuir “maldade” e “equidade” não apenas a $\epsilon\zeta\epsilon\iota\varsigma$, mas sobretudo a ações, na medida que são justamente ações que estão em questão aqui (“fazer x ou $\sim x$ ”). Tendo isso em mente, não parece difícil fazer a ligação entre essa passagem e passagem que abre *Ethica Nicomachea* III1, onde Aristóteles afirma que os atos voluntários é que são louváveis ou censuráveis,¹⁶⁰ e que a investigação sobre tal tema é útil para a *distribuição de honrarias e aplicação de punições*.¹⁶¹

Dados os propósitos deste trabalho, não desenvolverei o primeiro ponto, passando então a analisar o segundo e o terceiro, a fim de entender melhor qual o significado do $\epsilon\phi' \eta\mu\iota\nu$. Tais pontos estão intimamente imbricados: é na possibilidade de fazer x ou $\sim x$ que reside o fato de sermos bons ou maus, mas tal coisa só é possível admitindo-se a contingência das ações humanas. A possibilidade de fazer x e $\sim x$, porém, pode ser interpretada de pelo menos duas formas: uma capacidade *geral* de fazer x e $\sim x$, e uma capacidade *específica* de fazer x e $\sim x$. Para uma melhor análise desses pontos, comecemos pelo conceito de $\epsilon\phi' \eta\mu\iota\nu$ e suas possíveis interpretações, isolando os dois tipos de interpretação que podemos fazer sobre o termo em Aristóteles para análise ulterior.

A expressão $\epsilon\phi' \eta\mu\iota\nu$ ou $\epsilon\phi' \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ é formada pela preposição $\epsilon\pi\acute{\iota}$ e o nome a que se refere no acusativo. Segundo o LSJ, a preposição $\epsilon\pi\acute{\iota}$ tem o sentido geral de “ser suportado por alguma superfície ou ponto”. Mais especificamente, quando pede o caso acusativo, no que diz respeito a atribuição de algo a alguém – ou em termos mais amplos, uma atribuição de *dependência* – pode ser interpretado de pelo menos duas formas: (i) uma noção causal, onde é dito que algo depende do agente na medida em que este, e não outra coisa, é a causa do que ocorre; (ii) uma noção potestativa, onde designa a presença de possibilidades alternativas de cursos de ação que o agente pode seguir. Levando em consideração a passagem aristotélica acima citada, vê-se excluído (i) como interpretação suficiente do $\epsilon\phi' \eta\mu\iota\nu$, na medida que não

¹⁵⁹ EN 1113 b15. Em relação ao ataque à tese da assimetria entre vício e virtude, ver MEYER, S. O voluntário segundo Aristóteles... p. 145-146

¹⁶⁰ EN III 1, 1109b 30-31

¹⁶¹ EN III 1, 1109b 34-35

se trata apenas da mera relação causal entre agente e a ação perpetrada, mas antes uma possibilidade de fazer x ou $\sim x$. Fica claro, porém, que, embora não seja suficiente para explicar o evento, tal interpretação não se vê excluída da noção aristotélica ἐφ' ἡμῖν, pois é verdade que o homem segue sendo causa (αἰτία) e princípio (ἀρχή) das ações que perpetra.¹⁶² Resta então que a noção de ἐφ' ἡμῖν aponte para cursos alternativos de ação. Podemos chamar tal interpretação de *noção potestativa* do ἐφ' ἡμῖν. Entretanto, tal noção potestativa pode ser ainda interpretada de duas formas distintas: (a) uma noção potestativa geral e (b) uma noção potestativa específica ou libertária.¹⁶³ Analisemos essas duas possibilidades:

(a) *ἐφ' ἡμῖν como capacidade potestativa geral*: nesse sentido, dizemos que, por exemplo, depende de nós andar quando, em geral, podemos andar ou não andar. Isso não implica que, no momento específico, podemos escolher se andamos ou não andamos. Essa capacidade potestativa geral pode ser vista, por exemplo, nos animais: o peixe, enquanto imerso num mundo onde a contingência se faz presente, pode, em geral, nadar ou ficar parado – sendo que tem a capacidade de nadar, mas também de não nadar – o que não implica que lhe é facultado não nadar, quando encontra alimento ou se encontra perseguido por um predador.

(b) *ἐφ' ἡμῖν como capacidade potestativa específica ou libertária*: nesse sentido, dizemos que, por exemplo, depende de nós andar quando podemos andar ou não andar num momento específico. Ou seja: quando estou prestes a andar, exatamente nesse momento, me é facultada a possibilidade de andar ou não andar. Essa noção pressupõe a noção potestativa geral: eu só tenho a possibilidade de fazer x ou $\sim x$ num momento específico se, num nível geral, eu tiver a possibilidade de fazer x ou $\sim x$. Assim, o depende de nós enquanto capacidade potestativa específica depende do depende de nós enquanto capacidade potestativa geral. O inverso, porém, não é verdadeiro.

Nenhuma dessas noções é compatível com um *determinismo nomológico* do tipo *causal universal*, como o defendido pelos estoicos – eles próprios possuíam uma noção de ἐφ' ἡμῖν enquanto causado por nós, como foi visto.¹⁶⁴ Entretanto, a noção de depende de nós enquanto capacidade potestativa geral é perfeitamente compatível com um determinismo a nível psicológico: o agente é determinado por sua constituição psicológica a agir de uma determinada maneira. Embora tenha uma capacidade geral de não fazê-la, e não esteja imerso

¹⁶² ver EN III 1, 1111a 29.

¹⁶³ O termo “libertário” é empregado por Zingano em seu *Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder: Libertarianismo e responsabilidade moral*, p. 87.

¹⁶⁴ Ver capítulo 2 do presente trabalho.

numa cadeia causal universal que lhe perpassa e determine sua ação, imerso que está – como o peixe – num mundo que permite a contingência e o acidente.¹⁶⁵

Qual dessas noções endossa Aristóteles? Tal questão divide os comentadores. Devemos então considerar as implicações de cada uma dessas perspectivas e quais suas ressonâncias na teoria aristotélica da ação. Um ponto importante que aumenta consideravelmente a dificuldade de interpretar tais noções são passagens presentes na *Ethica Nicomachea* bem como em outras partes do *Corpus*, que parecem contradizer uma possibilidade de agir diferentemente após a aquisição de uma disposição (ἔξις), sobretudo no que diz respeito à noção potestativa específica ou libertária do ἐφ’ ἡμῖν. É justamente considerando tais dificuldades e dissipando-as que alcançaremos uma noção mais adequada do conceito. Não me interessa aqui, porém, simplesmente descartar passagens, mas antes harmonizá-las. Passemos então a considerá-las.

4.1 Passagens do Corpus Aristotélico que parecem aniquilar a possibilidade de fazer x ou ~x como critério de responsabilidade e, portanto, com o conceito de ἐφ’ ἡμῖν.

O principal problema com o qual estamos lidando aqui é a de que Aristóteles parece afirmar, em algumas passagens, um *determinismo psicológico*. Segundo o filósofo, após agir reiteradamente em um sentido (perpetrando ações boas/más), em um certo momento adquirimos uma disposição (ἔξις) que, por sua vez, consiste, em certa medida, em uma segunda natureza:

E A1) 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, isso não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo.¹⁶⁶

E

A2) Assim também, praticando atos injustos, tornamo-nos justos; praticando atos temperantes, temperantes; praticando atos corajosos, corajosos.¹⁶⁷

E

A3) Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares. Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições

¹⁶⁵ Nesse sentido, Meyer afirma que as ações são ἐφ’ ἡμῖν na medida em que podem ocorrer através de nós, assim como a dupla possibilidade (o “sim” e o “não”) são devidos antes à contingência do mundo do que à escolha humana. A esse respeito ver, MEYER, S. O voluntário segundo Aristóteles... p. 133.

¹⁶⁶ Τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἔξεις γίνονται, κομιδὴ ἀναισθητοῦ. ἔτι δ’ ἄλογον τοῦ ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον. Εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. (EN III 7, 1114a 9-14)

¹⁶⁷ Οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ’ ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. (EN II 1, 1103a 34-b 2)

seguem as diferenças das atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância.¹⁶⁸

E, no que diz respeito ao hábito como segunda natureza, Aristóteles cita Eveno:

A4) Eu te digo, meu amigo: o treinamento exige muito tempo, e a partir desse momento, para os homens, ele [o hábito] termina por ser sua natureza.¹⁶⁹

Temos, então, uma ἔξις adquirida por hábito¹⁷⁰. Essa ἔξις torna-se tão forte que chega a constituir-se como uma natureza para o agente e, ao que parece, não permite que o agente aja contrariamente a ela. Isso é o que parece se seguir das seguintes passagens:

A5) Pois, enquanto uma e a mesma potência ou ciência parece ter atividades contrárias, uma disposição, que é um contrário, não tem atividades contrárias.¹⁷¹

Ao que parece, após a aquisição de uma determinada ἔξις, virtuosa ou viciosa, o agente parece condenado a agir sempre no sentido dessa ἔξις, pois ela não admite contrários. Se, entretanto, interpretarmos o ἐφ' ἡμῖν no sentido potestativo específico, ou seja, que a cada momento depende do agente fazer x ou ~x, como podemos esperar que um agente com uma ἔξις já estabelecida possa agir diferentemente, se a ἔξις só admite um dos contrários? A passagem seguinte parece indicar justamente que não há escapatória para aquele que adquiriu uma certa ἔξις: tendo-se tornado injusto, não poderá não ser injusto:

A6) 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, já não lhe é possível, assim, como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder o lançar, pois o princípio estava nele. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente.

¹⁶⁸ Καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται. Διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἔξεις. Οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. (EN II 1, 1103b 21-25)

¹⁶⁹ Φημὶ τολυχρόνιον μελέτην ἔμεναι, φίλε, καὶ δὴ ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι. (EN VII 4, 1152a 32-33)

¹⁷⁰ Apesar de *habitus* ser, normalmente, a tradução latina da palavra grega ἔξις, entendo por hábito a prática reiterada de ações enquanto a ἔξις é a disposição de caráter adquirida por tal prática. *Disposição* talvez seja a tradução mais adequada para o termo grego ἔξις, tal como o usa Aristóteles. Tal termo capta dois sentidos da palavra em grego que julgo importantes para compreender do que se trata tal noção em Aristóteles. Num primeiro sentido, ela possui o sentido de “estar em posse de”, compartilhando o mesmo radical do verbo grego ἔχω, “possuir”. Por outro lado, a partir de um vocabulário médico, o mesmo radical remete à ideia de um sistema organizado, de uma disposição de coisas. Embora a palavra, em Aristóteles, remetia a uma forte inclinação para agir de uma determinada maneira, é possível dizer que remete também a ideia de uma “disposição” dos elementos da alma: dispostas como estão, a faculdade racional e a faculdade desiderativa do φρόνιμος inclinam a ele a perpetrar uma ação antes que outra. Tal sentido nos aproxima sugestivamente à uma ideia de “forma”, ou de “causa formal” em que penso constituir-se a ἔξις do agente. A ideia da ἔξις enquanto causa formal é desenvolvida por Natali ao logo de dois importantes artigos, *Ações humanas, Eventos naturais e a noção de Responsabilidade e Responsibility and determinism in Aristotelian ethics*.

¹⁷¹ Δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἢ αὐτὴ εἶναι, ἔξις δ' ἢ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐ. (EN V 1, 1129a 13-15)

Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem.¹⁷²

O que esta passagem parece afirmar é que há duas fases na história pessoal de um indivíduo, uma anterior ao estabelecimento de uma *ἔξις* (no caso, nomeadamente uma *ἔξις* injusta) e, outra, posterior ao seu estabelecimento. Após o estabelecimento da *ἔξις*, já não é mais possível para o agente agir de forma contrária à essa disposição, mas dependia dele não adquiri-la.¹⁷³

Além disso, algumas passagens operam uma tipificação de agentes. Essa tipificação, em geral, oferece quatro tipos de agentes: o virtuoso, o vicioso, o acrático e o continente. A distinção entre o acrático, o continente e o virtuoso pode ser feita a partir da consideração de sua harmonia ou desarmonia interna entre desejo (*ὄρεξις*) e razão. Quanto ao prudente (*φρόνιμος*), sempre há harmonia entre desejo e razão. Quanto ao acrático e o encrático, instala-se uma desarmonia: no caso deste, ele age contrariamente seu desejo ou ímpeto interno e de acordo com sua razão, no caso daquele, ele age contrariamente a razão e no sentido do desejo ou ímpeto interno.

A7) Com efeito, elogiamos no continente e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão (...) os ímpetos¹⁷⁴ dos acráticos vão em direções contrárias. Contudo, não menos devemos considerar que também na alma há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas, manifestamente, esta parte participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do continente obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão.¹⁷⁵

¹⁷² οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγίης. καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς. τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένῳ δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατόν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὁμῶς ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν [καὶ ῥῖπαι]· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἐκόντες εἰσὶν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι. (EN III 7, 1114a 13-21)

¹⁷³ Tal divisão em duas fases da vida do agente moral é admitida por Furley (Two Studies...) e por Alexandre (Problema Ético XIX..) que separam a vida do agente em: (a) uma fase anterior à aquisição da *ἔξις*, onde é facultado ao agente poder agir assim ou não assim; (b) uma fase posterior à aquisição da *ἔξις*, pela qual o agente segue sendo responsável, pois foram voluntárias as ações que levaram à tal aquisição. Diferentemente de Furley, Alexandre crê em uma capacidade postestativa específica mesmo após a aquisição da *ἔξις*.

¹⁷⁴ Ímpetos traduz aqui *ὁρμαί*, que normalmente designa as espécies de *ὄρεξεις* irracionais: *θυμός* e *ἐπιθυμία*. Zingno, porém, indica aqui um uso pouco convencional da palavra *ὁρμή*, como abarcando também o desejo racional, *βούλησις*, por ele traduzido por querer – tradução que adoto aqui. Entretanto, não penso ser necessário interpretar *ὁρμαί* nessa passagem como dizendo respeito também à *βούλησις* – podemos interpretar a passagem como se segue: “os ímpetos (*ὁρμαί*) dos acráticos [compreendendo aqui *ἐπιθυμία* e *θυμός* vão em direções contrárias [à razão]”.

¹⁷⁵ τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὁρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ.(...) ἐπὶ τὰναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι μὲν ὁρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ ὁρῶμεν. ἴσως δ' οὐδὲν ἥττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἵπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς – ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ. (EN I 13, 1102b 14-28)

Podemos inferir que, no caso do vicioso, há uma harmonia entre sua parte racional e seu desejo (ὄρεξις) análoga à harmonia existente no virtuoso. Assim, o homem vicioso tem por fim algo mau, que deseja, e os meios sobre os quais age para atingir esse fim são igualmente moralmente maus, corrompida que está sua faculdade racional. É dada essa corrupção da razão pelo vício que Aristóteles dirá, em *Ethica Nicomachea* VII, que o intemperante (ἀκολαστός) encontra-se em um estado tal que é terminantemente incurável.¹⁷⁶

4.2 Passagens do Corpus Aristotélico que parecem endossar a possibilidade de fazer x ou ~x, ainda que na presença de uma ἔξις apontando em uma direção antes que outra.

A primeira passagem que eu gostaria de frisar localiza-se em *Ethica Nicomachea* I13, onde Aristóteles afirma:

B1) Ademais, é por meio das coisas que se engendra (γίνεται) e se corrompe (φθείρεται) toda virtude, assim como a arte.¹⁷⁷

Ora, sabemos que a ἀρετή é uma ἔξις e que as ἔξεις são adquiridas a partir da prática reiterada de ações da mesma qualidade. Entretanto, o filósofo afirma que é por meio das mesmas coisas (ou seja, as ações) que também se corrompe (φθείρεται)¹⁷⁸ a ἀρετή. Sendo assim, a passagem parece indicar, numa primeira vista, que podemos, após termos adquirido uma determinada ἔξις, corrompê-la agindo de forma contrária a ela. Uma outra passagem, dessa vez de *Categoriae* 10, indica que mesmo tendo uma pessoa adquirido uma má ἔξις, ela pode, entretanto, vir a se tornar melhor ao longo do tempo, até o ponto em que adquira uma ἔξις melhor:

B2) Além disso, com os contrários é possível (enquanto a coisa capaz de recebê-los esteja presente) a mudança de um para o outro ocorrer, a menos que um deles pertença a algo por natureza como o calor ao fogo. Pois é possível para o saudável ficar doente e para o branco tornar-se preto e o quente, frio; e é possível tornar-se mau em vez de bom, e bom em vez de mau. (Pois o homem mau, se levado a um caminho melhor de vida e pensamento, pode progredir, ainda que apenas um pouco, em direção a ser melhor. E, uma vez feito um pequeno progresso, é claro que ele pode ou mudar completamente ou fazer um progresso realmente grande. Pois, ainda que seja pequeno o progresso inicial, se torna mais fácil para ele mudar-se em direção à virtude, sendo provável que faça então um progresso ainda maior; e quando isso se mantém, acaba por trazê-lo completamente à disposição contrária, caso o tempo permita.)¹⁷⁹

¹⁷⁶ EN VII 1150a 22

¹⁷⁷ ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη. (EN I 13, 1103b 7-8)

¹⁷⁸ O verbo φείρομαι, que aqui aparece traduzido como “corromper”, não precisa trazer consigo o drama da queda moral de um agente virtuoso: a corrupção da ἀρετή moral pode ser interpretada, nessa passagem, como anterior à sua aquisição. Nesse sentido, o citarista que não se dedica da forma adequada ao treino da cítar, corrompe (φθείρεται) sua possibilidade de tornar-se virtuoso em tal instrumento, da mesma forma que, se o faz adequadamente, acaba por tornar-se um *virtuose* com o tempo.

¹⁷⁹ ἔτι ἐπὶ μὲν τῶν ἐναντίων ὑπάρχοντος τοῦ δεκτικοῦ δυνατόν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν γενέσθαι, εἰ μὴ τι φύσει τὸ ἐν ὑπάρχει, οἷον τῷ πυρὶ τὸ θερμῷ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ ὑγιαῖνον δυνατόν νοσήσαι καὶ τὸ λευκὸν μέλαν γενέσθαι

Algumas coisas devem ser consideradas nessa passagem. O ponto mais marcante é que ela afirma claramente que um homem pode sair abandonar sua ἔξις e adquirir uma ἔξις contrária. Tal mudança, entretanto, está sujeita a um longo período de tempo, pois o progresso inicial tende a ser bastante pequeno, tornando-se para o agente cada vez mais fácil conforme vai progredindo em direção à ἔξις contrária. Ora, dado que uma ἔξις é adquirida a partir de ações da mesma qualidade, é necessário que um agente que adquira uma ἔξις contrária agir contrariamente à ἔξις que tem no momento. O que entra em aparente conflito com as passagens A5 e A6 citadas acima. Além disso, esta passagem não parece considerar uma ἔξις como uma natureza, tal como referido em A4, dado que destaca que as coisas que são para um dos contrários por natureza não podem mudar ao mesmo tempo que disposições podem mudar de um contrário ao outro.

A passagem seguinte, de *Metaphysica* θ, afirma que potências (δύναμεις) racionais são potências (δύναμεις) que admitem contrários:

B3) E enquanto as potências racionais são as mesmas para os contrários, cada uma das irracionais é potência de apenas um contrário: o quente, por exemplo, só é potência de aquecer, enquanto a medicina é potência da doença e da saúde.¹⁸⁰

Tal passagem é ligada, com frequência a uma outra, em *De Interpretatione* 13, que ressalta o mesmo ponto:

B4) Enquanto as mesmas potências racionais são potências para mais de uma coisa, para contrários, nem todas as potências irracionais são assim.¹⁸¹

Alguns comentadores tendem a ligar tais potências (δύναμεις) ao ἐφ' ἡμῖν. Segundo Zingano, por exemplo, existe uma indeterminação no tocante a ação humana: quanto às ações, eles não são naturalmente mais x do que ~x e, ao fazer x, sempre é possível não tê-lo feito. A partir disso, Zingano liga a passagem de *Ethica Nicomachea* III7 1113b 7-11, onde Aristóteles fala do ἐφ' ἡμῖν, à passagem aqui citada da *Metaphysica*, dizendo que “uma potência racional para a ação é sempre uma potência de contrários: toda potência acompanhada de razão é capaz dos dois efeitos. Uma ação não pode ser por si mesma mais

καὶ τὸ ψυχρὸν θερμόν, καὶ ἐκ σπουδαίου γε φαῦλον καὶ ἐκ φαύλου σπουδαῖον δυνατόν γενέσθαι – ὁ γὰρ φαῦλος εἰς βελτίους διατριβὰς ἀγόμενος καὶ λόγους κἂν μικρόν γε τι ἐπιδοίη εἰς τὸ βελτίω εἶναι· ἐὰν δὲ ἅπαρ κἂν μικρὰν ἐπίδοσιν δοίη εἰς τὸ βελτίω εἶναι· ἐὰν δὲ ἅπαρ κἂν μικρὰν ἐπίδοσιν λάβῃ, φανερόν ὅτι ἡ τελείως ἂν μεταβάλῃ ἢ πάνυ πολλὴν ἂν ἐπίδοσιν λάβοι· αἰ γὰρ εὐκινητότερος πρὸς ἀρετὴν γίγνεται, κἂν ἡντιοῦν ἐπίδοσιν εἰληφώς ἐξ ἀρχῆς ἤ, ὥστε καὶ πλείω εἰκὸς ἐπίδοσιν λαμβάνειν· καὶ τοῦτο αἰ γιγνόμενον τελείως εἰς τὴν ἐναντίαν ἔξιν ἀποκαθίστησιν, ἐάνπερ μὴ χρόνῳ ἐξείργηται. (*Cat.* 10, 13^a 18-31)

¹⁸⁰ Καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον ἢ δὲ ἱτρικὴ νόσου καὶ ὑγείας. (*Met.* Θ, 1046 b 4-7)

¹⁸¹ αἱ μὲν οὖν μετὰ λόγου δυνάμεις αἱ αὐταὶ πλείονων καὶ τῶν ἐναντίων, αἱ δ' ἄλογοι οὐ πᾶσαι. (*Int.* 13. 22b 39-23^a 2)

isso do que aquilo”¹⁸². Alinha-se à essa interpretação Balthazar Barbosa Filho. Para este filósofo, a contingência das ações humanas repousa na potência (δύναμις) de contrários afirmada nas passagens em questão. Enquanto não houver a atualização dessa potência (δύναμις), ou seja, no momento em que faço um dos contrários, é impossível determinar se tal ação é verdadeira ou falsa. Após tal atualização, há então a impossibilidade de realizar ao mesmo tempo a potência (δύναμις) contrária.¹⁸³ Na concepção desses comentadores, a possibilidade de agir diferentemente e, com isso, o depende de nós, estariam garantidos pela potência racional de contrários.

Gostaria agora de proceder em uma análise das possíveis contradições do texto aristotélico com base nas passagens acima listadas. Nesse sentido, utilizar-me-ei de elementos discutidos no capítulo anterior, quando cabível, para melhor interpretar os problemas aqui levantados. Começarei então por B3 e a harmonia psicológica do agente virtuoso, i.e., o prudente (φρόνιμος)¹⁸⁴, presente em A7 bem como sua definição como aquele que bem delibera e bem age, tal como aparece em A8.

A tradução de D. Ross para B3 não hesita em traduzir αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί por “aquelas coisas que são acompanhadas de razão são capazes de *efeitos* contrários”.¹⁸⁵ Assim interpretada, a passagem parece indicar, como é sugerido por alguns estudiosos de leitura libertarianista¹⁸⁶, que o homem, enquanto ser racional, é sempre capaz de *produzir efeitos contrários*, no sentido de poder ser, em todo momento, propriamente *causa* de tais efeitos contrários. Assim, um intérprete poderia dizer que, tal como o médico, que pode *causar* tanto a saúde quanto a doença, analogamente, o homem, enquanto ser racional, é sempre capaz de fazer *x* ou *não-x*. Dessa forma, poderíamos ligar tal passagem a 1113b 6-15¹⁸⁷ e afirmar que é pelo fato de sermos seres racionais que somos capazes de fazer *x* ou *não-x* e por isso mesmo é que naquelas coisas em que o agir depende de nós, igualmente dependerá o não agir e vice-versa. Ao fazer isso, derivaríamos a própria noção de ἐφ’ ἡμῖν da

¹⁸² ZINGANO, M. Particularismo e universalismo na ética Aristotélica... p. 120.

¹⁸³ FILHO, B. B. Nota sobre o conceito aristotélico de verdade. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Série 3, V. 13, n.2, 2003, p. 237,

¹⁸⁴ Trato aqui o agente virtuoso como implicando o φρόνιμος, bem como em todas as passagens em que Aristóteles designa um agente-modelo através de uma virtude específica (como normalmente o faz com “justo”, “temperante” e “corajoso”). Isso implica em aceitar a tese da unidade das virtudes, que me parece ser bastante clara em Aristóteles.

¹⁸⁵ ARISTÓTELES. Nicomachean ethics. Trad. Sir D. Ross. In BARNES, J. (ed.) **The complete works of Aristotle**. Vol 1. Princeton: Princeton University Press,... p... Entretanto, o próprio Ross desaconselha, em outra ocasião (...) a utilização de tal passagem para a solução de problemas éticos, como veremos mais adiante.

¹⁸⁶ Ver, por exemplo HOBUSS, J. Aristóteles e a possibilidade de mudança de caráter. **Dois Pontos**. Vol 10, n 2, p. 307, 2013. Neste artigo, o autor defende que, se não interpretarmos como uma dramatização, por parte de Aristóteles, no tocante à disposição (ἔξις), quando o Filósofo atribui a ela uma qualidade de segunda natureza, a passagem supracitada da *Met.* não teria qualquer sentido.

¹⁸⁷ Texto grego fornecido anteriormente.

racionalidade de que o homem é dotado. A possibilidade de fazer x ou $\sim x$ seria portanto fruto de um processo racional interno do agente que lhe permitiria decidir, no momento da ação, qual curso de ação tomar, sem que isso esteja determinado de antemão.

Para elucidar o ponto, eu gostaria de estabelecer uma analogia entre prudência (φρόνησις) e arte (τέχνη). No fim de *Ethica Nicomachea* VI 2, Aristóteles nos diz que a função (ἔργον) respectiva das duas partes noéticas é a verdade. Daí deriva que a ἀρετή das partes noéticas é justamente a ἔξις pela qual elas alcançam a verdade.¹⁸⁸ No início do capítulo 3, Aristóteles diz que são cinco as coisas pelas quais a alma alcança a verdade, a saber, a arte (τέχνη), a ciência (ἐπιστήμη), a prudência (φρόνησις), a sabedoria (σοφία) e a inteligência (νοῦς). Meu interesse particular pela arte se dá porque ela diz respeito à parte deliberativa da alma. Como vimos acima, Aristóteles divide a alma racional em duas: de um lado, temos a parte pela qual conhecemos os entes cujos princípios (ἀρχαὶ) não podem ser de outro modo, à qual ele chama científica; de outro, a parte pela qual conhecemos os entes cujos princípios (ἀρχαί) podem ser de outro modo, à qual ele chama calculativa ou deliberativa.¹⁸⁹ A parte deliberativa divide-se por sua vez em prática (πρακτική) (orientada à ação) e poiética (ποιητική) (orientada à produção). Dado que a parte poiética e a parte prática fazem parte da parte calculativa, envolvendo deliberação (βούλευσις), e, por isso mesmo, dizem respeito ao que podem ser de outro modo, seu funcionamento é passível de comparação. Aristóteles diz que a ἀρετή de uma parte noética é aquela pela qual ela alcança a verdade. Sendo assim, no que diz respeito à parte noética calculativa, podemos dizer que há duas ἀρεταί diferentes: aquela pela qual a parte poiética alcança sua verdade e aquela pela qual a parte prática alcança sua verdade. Dado isto segundo Aristóteles, no tocante à parte poiética, temos uma *disposição racional para produzir segundo a verdade* (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική) e, quanto à parte prática, uma *disposição racional para agir segundo verdade* (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς πρακτική). À primeira Aristóteles dá o nome de técnica. Portanto, *a arte é uma disposição para produzir por raciocínio verdadeiro* e, nesse sentido, a arte é justamente a ἀρετή da parte poiética da alma¹⁹⁰.

A técnica diz respeito às coisas que devêm, pois é sobre estas que incide a deliberação (βούλευσις). Sua função é examinar (θεωρεῖν) e empreender (τεχνάζειν) coisas

¹⁸⁸ EN 1139a 12-13

¹⁸⁹ EN 1139a6

¹⁹⁰ Existe certa dificuldade na interpretação do papel da técnica, tal como é tratado em *Ethica Nicomachea* VI. Aristóteles parece, como em muitos outros lugares, um tanto negligente com a terminologia empregada. Dessa forma, cabe ressaltar que técnica, ao longo do livro VI assume diversos sentidos. Aristóteles faz, assim, um uso polissêmico, equívoco, do termo: num momento, técnica é empregada apenas como uma disposição para produzir, sem qualificação; em outro momento, é empregada como sinônimo da própria poiêsis; em outro ainda – e é desse que estou usando aqui – como propriamente a virtude da parte poiética da alma.

que podem ser ou não ser e, pela própria definição de produção, cujo princípio reside no produtor. Tal como a φρόνησις, a τέχνη não tem por objeto coisas necessárias ou que se gerem naturalmente, na medida em que essas guardam em si o próprio princípio do seu vir-a-ser¹⁹¹. O contrário da τένη seria justamente a ἀτεχνία - “incompetência técnica”¹⁹² ou “falta de técnica”, que Aristóteles descreve como *disposição racional para produzir conforme a falsidade* (μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἔξις)¹⁹³. Este ponto é bastante importante. No que diz respeito à parte produtiva, temos vícios e ἀρεταί. Tanto vícios como a ἀρετή são ἔξεις para produzir. Entretanto, enquanto a ἀρετή poiética é uma ἔξις para produzir conforme a verdade, um vício poiético é uma ἔξις para produzir conforme a falsidade. Mas o mais importante aqui é: tanto a ἀρετή poiética, a τέχνη, quanto o vício, a incompetência técnica (ἀτεχνία) envolvem a razão: ambas são ἔξεις *racionais*. Ora, não se trata de dizer que a ἀτεχνία não envolva razão: um mau arquiteto, por exemplo, ele possui uma ἔξις para produzir e, de fato, produz. Entretanto, o processo racional imbricado em sua produção é um processo *torto*, um processo que não alcança a verdade característica da ἀρετή. Podemos dizer que, no que diz respeito à produção, um mau arquiteto produza algo conforme a razão, mas não conforme uma *reta razão*. O virtuoso, i.e., o φρόνιμος, aquele dotado de φρόνησις, é um ser racional. Mais que isso: ele detém a reta razão (ὀρθὸς λόγος) e age com reta razão.¹⁹⁴ Na medida em que é um ser racional, ele é perfeitamente capaz de *reconhecer* alternativas possíveis de cursos de ação, entretanto, sendo que sua razão encontra-se qualificada – não se trata apenas de razão, pela qual ele é perfeitamente capaz de discernir mesmo os meios mais torpes para se chegar a um fim desejado, mas antes de uma razão reta, pela qual ele é capaz de discernir, a partir de um fim moralmente bom, os meios moralmente bons para alcançá-lo – sua escolha (αἵρεσις) tenderá a ser, também reta.

Ora, isso não poderia ser diferente, ao menos que quiséssemos ofender a psicologia aqui envolvia. É a ἔξις, enquanto *causa formal*, do agente que dá forma ao desejo (ὄρεξις) e à opinião (δόξα) que colocam o fim (τέλος). No caso particular do φρόνιμος, ele possui uma opinião (δόξα) reta sobre o fim (τέλος), pois é capaz de discernir o fim realmente (e não meramente aparente) bom.¹⁹⁵ Sabendo qual fim é bom, desejá-lo-á. Tendo sua ἔξις provido retamente o fim (τέλος), põe-se ele a deliberar e, na medida em que bem delibera (pois delibera conforme a reta razão) e bem age, sua escolha (αἵρεσις) será *necessariamente* uma

¹⁹¹ ver. *Phys.* II-III1

¹⁹² Tal tradução é sugerida por Lucas Angioni, em sua tradução de *EN* VI.

¹⁹³ *EN* 1140^a16

¹⁹⁴ *EN* VI 1140^a 26

¹⁹⁵ *EN* III 6, 1113a 25-28

escolha (αἵρεσις) moralmente boa. Vale lembrar aqui que não há qualquer deturpação de sua potência (δύναμις) racional para os contrários, como querem os bondosos intérpretes da *Metaphysica*. Mas a ἀρετή não se trata de uma potência para fazer o que é bom, mas antes requer uma atividade. A ἀρετή, enquanto ἔξις, não é apenas uma *disposição* para agir em um certo sentido: para alguém ser efetivamente virtuoso, ele deve *efetivamente agir virtuosamente*, o que quer dizer que deve *atualizar uma das potências* (δύναμεις). A ἀρετή requer a ação porque se realiza nela. O virtuoso *age* bem, e a sua ação é parte constitutiva de sua ἀρετή, e não um mero efeito. Para ser virtuoso é necessário que se aja bem *por definição*. Não agindo bem, não se é virtuoso. A ἀρετή é, portanto, um passo além da mera potencialidade de poder fazer x ou ~x. Enquanto ser racional, o homem virtuoso pode fazer x ou ~x, mas o que o caracteriza enquanto virtuoso é justamente a escolha (αἵρεσις/προαίρεσις) que ele fará. Caso opte por agir de forma não virtuosa, isso evidenciará que, na verdade, não possui uma ἔξις virtuosa. O virtuoso concebe racionalmente diversas alternativas de ação, mas o que o caracteriza enquanto virtuoso é sua *atividade*: o corolário, a avaliação de um comportamento como virtuoso ele é *a posteriori*. É evidente que, partindo do ponto de vista psicológico, sabemos que, se uma pessoa é realmente virtuosa, não lhe é possível agir diferentemente. Nesse sentido, Zingano nos fala de um custo psicológico de se agir contrariamente sua ἔξις:

(...) o prudente, a figura maior da moral aristotélica, cujo custo psicológico para agir injustamente é de tal monta que ele seguramente não o fará. No entanto, há como, mesmo nesses casos extremos, agir diferentemente: não o prudente enquanto prudente, mas o homem que é prudente pode decair justamente deste título ao agir mal (por exemplo, por falta de controle), bem como quem era visto como irremediavelmente mau pode subitamente praticar um ato moral (não só com as propriedades do ato bom, mas tal como o praticaria o homem bom, isto é, com uma intenção boa).¹⁹⁶

Zingano está, a meu ver, correto ao dizer que seguramente o φρόνιμος não agirá injustamente por causa do grave custo psicológico que tal ação lhe acarretaria. Entretanto, não estou convencido pelo otimismo do referido comentador quando ele diz que o φρόνιμος possa decair, sobretudo quanto ao exemplo dado – a falta de controle ou acrasia. Ora, não creio que tal interpretação encontre uma forte guarida textual no *Corpus* aristotélico. Pelo contrário: a impossibilidade de queda moral do φρόνιμος parece bem mais fiel ao texto do que sua possibilidade. Afinal, Aristóteles afirma algumas coisas sobre o agente virtuoso que não é demasiado repetir: o virtuoso, i.e., o φρόνιμος é aquele que (i) bem age e bem delibera; (ii) possuir a reta razão; (iii) possui uma harmonia psicológica, onde seus desejos (ὁρεξεις),

¹⁹⁶ ZINGANO, M. Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder... p. 104.

racionais ou não, estão sempre em conformidade com a razão, em tudo concordando com ela.¹⁹⁷ Ora, desse conjunto de características, especialmente da última, não me é permitido concluir que o agente *φρόνιμος* possa cometer um ato de incontinência, pois tal coisa sugeriria um atrito entre sua parte racional e sua parte desiderativa, o que não me parece autorizado pelo texto, mas antes desencorajado.

Tal figura do *φρόνιμος* parece, portanto, revestir-se de uma perfeição tal que, a exemplo do sábio estóico, se torna um mero desiderato sem que pudesse ser de fato alcançado, mas apenas aproximado. Aqui, eu gostaria de retomar alguns pontos que foram tratados no capítulo precedente, a saber, a divisão do discurso ético aristotélico em duas perspectivas, uma relativa ao *agente* moral e outra relativa ao *juiz* moral. No que diz respeito a perspectiva do *agentei moral*, Aristóteles nos oferece uma ampla gama de informações sobre o ápice moral, ou, como fala Zingano, “a figura maior” de sua moral, o *φρόνιμος*. Nesse sentido, Aristóteles oferece, na suas *Éticas* justamente a sua visão do que devemos fazer para nos tornarmos *φρόνιμοι*, num sentido mais amplo, felizes: devemos praticar ações justas para nos tornarmos justos, tal como o bom citarista se tornou bom praticando a cítara.¹⁹⁸ Quando ainda não somos capazes de deliberar de forma plenamente adequada sobre assuntos morais, a tutela de alguém mais sábio nesses sentido, cujo conselho e comportamento devemos espelhar é bastante bem vinda.¹⁹⁹ Além disso, sendo que o *φρόνιμο* é é justamente o ápice em questões morais, não faz sentido que busquemos de todo modo que ele possa decair de alguma forma e tal coisa não me parece encontrar suporte na filosofia moral de Aristóteles. Ainda que se fale na possibilidade de um homem bom se tornar mau²⁰⁰, não é necessário que se “bom” seja interpretado aqui com a mesma força de “prudente” ou “virtuoso”. Esse ponto nos leva ao segundo aspecto: a perspectiva do *juiz moral*. O *juiz moral*, entretanto, é incapaz de ver o que se passa na alma do agente e, portanto, deve se contentar com o seu comportamento, com as ações que, por sua vez, tendem a expressar a *ἔξις* do agente.²⁰¹ Nesse sentido, a própria factibilidade entra em jogo: dado que sempre avaliamos ações e *ἔξεις* de uma perspectiva

¹⁹⁷ EN I 13, 1102 b14-28

¹⁹⁸ EN II 1, 1103a 34

¹⁹⁹ EN I 1095b 10-14, cf. HESÍODO. *Os trabalhos e os dias...* v. 293-297

²⁰⁰ EN IX, 1165b 13-14. Nessa passagem, Aristóteles fala de um amigo bom (*ἀγαθός*) que se torna mau (*μοχθηρός*). A terminologia empregada por Aristóteles para designar ser o virtuoso seja o vicioso é bastante ambígua e deve ser considerada com cuidado. Enquanto se pode considerar, pelo menos até onde pude ver, *μοχθηρός* e *φαῦλος* como dizendo respeito ao agente vicioso, palavras como *ἀγαθός*, *ἐπικτικός*, *σπουδαῖος* podem ora referir ao agente virtuoso ora a outro tipo de agente moral. Não tenho intenção de discorrer de forma exaustiva sobre tal ponto, mas da mesma forma que o *ἀγαθός* da passagem acima pode ser considerado como sinônimo de um homem verdadeiramente bom, associando-se tal termo com a figura do *σπουδαῖος*, pode-se também dizer que tal termo diz respeito antes em relação a ser *ἀγαθός* concernente à *φιλία* que se estabelece entre os indivíduos em questão.

²⁰¹ EE II 11, 1228^a 15-22. Cf. EN 1102b 21-23.

externa e não *interna*, estamos fadados à observação das ações para inferir a qualidade da ἔξις que o agente possui. Sendo assim, sempre *inferimos* a prudência, *inferimos* o vício completo, mas tais coisas não podem ser nunca *verificáveis*. Existe aqui, então, uma cisão entre a factibilidade da φρόνησις e sua *verificabilidade*. Parece-me que Aristóteles pressupõe que a φρόνησις é factível e deve ser buscada, *mas não pode ser efetivamente verificada*, pois as ações não são suficientes – nem em última análise o mais adequado – caracterizar a ἔξις de um agente.

A figura do juiz moral nos remete então a um duplo aspecto do ἐφ' ἡμῖν:

- a) *Aspecto interno*: no que diz respeito ao aspecto interno, para os seres vivos dotados de alma desiderativa, como é o caso do homem e os animais em geral, eles sempre são capazes de *escolher* (αἰρεῖσθαι) algo. Entretanto, diferentemente do animal, o homem é o único capaz de reconhecer, pela razão, e seguir posteriormente, o que depende de sua ἔξις, cursos alternativos de ação para se chegar a um fim(τέλος) . A escolha (αἵρεσις), sem qualificação, está vinculada no homem a uma abertura aos contrários, *ainda que ele não escolha deliberadamente ou a partir de um tipo de reflexão*. Ainda que haja meramente por impulso (θυμός) ou apetite (ἐπιθυμία), sem dar ouvidos à razão, a própria razão oferece-se sempre como uma *alternativa*, o que garante desde já uma abertura aos contrários antes mesmo de um processo racional se desencadear. A razão está sempre presente, forçada ou não. Mas ainda que forçada, oferece-se como alternativa. Assim, podemos ver a diferença que se descortina entre a αἵρεσις no âmbito humano, sempre em posse de sua faculdade racional, e a αἵρεσις no âmbito animal, que, não estando em posse de qualquer faculdade racional, não lhe é facultada a possibilidade de *agir diferentemente* num nível específico. Da mesma forma, essa abertura aos contrários anterior ao processo de deliberação (βούλευσις), identificando-se com qualquer ação voluntária, tem o mérito de mostrar que a possibilidade de agir diferentemente numa situação específica, representada pela expressão ἐφ' ἡμῖν, sempre está aberta ao homem, agindo ele de forma deliberada ou por impulso (θυμός), o que permite que, em última análise, o ἐφ' ἡμῖν conjugue em si os aspectos mais importantes da responsabilidade moral. Nesse sentido, há uma alternativa aberta, por exemplo, ao φρόνιμος: ele pode fazer x ou ~x, na medida em que é dotado de razão. Essa possibilidade que lhe é ofertada é suficiente para garantir-lhe a responsabilidade moral por suas ações. Entretanto, partindo do pressuposto de que o φρόνιμος o é

enquanto bem age e bem delibera: além de possuir uma harmonia psicológica entre desejo e razão, sabemos que ele escolherá o meio reto. O fato de ele escolher um curso de ação reto é justamente o que o qualifica enquanto *φρόνιμος* ou virtuoso, e isso lhe é inalienável. Assim, o prudente é sempre capaz, não de *produzir efeitos contrários*, mas antes de *concebê-los para poder escolher qual o melhor caminho*.

- b) *Aspecto externo*: o juiz moral está restrito necessariamente ao âmbito externo. Seu julgamento deve ocorrer com base no reconhecimento das alternativas possíveis que o agente moral teria. Dotado de razão que é, o juiz moral avalia essas alternativas para tentar entender qual seria a mais adequada e, com isso, inferir, quando é o caso, a *ἔξις* do agente. Um agente que age reiteradamente bem, provavelmente é um agente virtuoso. Mas não há certeza, pois não pode haver verificação da *ἔξις* a não ser pelas ações. Assim, há um pressuposto básico que guia o juízo do *juiz moral*: todo ser humano tem cursos alternativos de ação que poderia escolher em detrimento da ação que enfim perpetrrou. Tal reconhecimento de que o agente moral poderia ter agido diferentemente *se assim quisesse* é o suficiente para garantir a responsabilidade moral. O juiz moral, na medida em que não pode ver o que acontece dentro da alma do agente, deve confiar em seu julgamento sobre as ações do agente e é apenas a partir desse julgamento que somos capazes de considerar alguém virtuoso ou vicioso. Não é de admirar, porém que, alguém considerado anteriormente bom ou virtuoso possa decair – não é o caso de que houvesse nele uma harmonia psicológica tal que não lhe permitisse incorrer em uma falta moral, mas tal harmonia ou desarmonia é simplesmente inverificável. Isso, porém, não é o mesmo que dizer que o *φρόνιμος* seja um mero desiderato, pois o fato de não podemos verificar a sua existência real não nos exime de buscar pela perfeição moral e pela *εὐδαιμονία*.

Partindo da ideia de uma harmonia psicológica presente no *φρόνιμος* e no vicioso, pode-se dizer que não há uma possibilidade de agir diferentemente para essas figuras. Há um leque de ações possíveis, mas o que os caracteriza é justamente a *αἵρεσις/προαίρεσις* que fazem em um sentido ou em outro. Estiolada que está, a razão do intemperante (*ἀκολαστός*) não lhe permite ver nem o fim moralmente bom, nem os meios moralmente bons para alcançá-lo. Assim, podemos dizer que, em se tratando do *φρόνιμος* e *ἀκολαστός*, a possibilidade de *agir* diferentemente, *se assim o quiser*, não se traduz em uma possibilidade de *escolher deliberadamente* diferentemente, pois *não o quererá*. Com isto, me alinho à

interpretação de Michael Frede. Segundo este comentador, a concepção de ἀρετή de Aristóteles não indica uma liberdade de escolher diferentemente, pois é justamente a escolha reta que a caracteriza. Isso não significa, porém, que o agente é forçado a fazer tal coisa – nem ele, nem qualquer parte de sua alma²⁰², na medida em que seu desejo e sua razão sempre concordam. Existe uma diferença grande entre agir de forma forçada e seguir a própria inclinação ou *insight*.²⁰³ No mesmo sentido, Bobzien afirma que a escolha deliberada (προαίρεσις) não é, em si, uma coisa que depende de nós, mas antes escolhemos deliberadamente coisas que dependem de nós. Ou seja: o τὸ ἐφ’ ἡμῶν aponta para alternativas de ação, mas a προαίρεσις própria sobre qual ação fazer não é algo que dependa efetivamente de nós, mas antes está determinada.²⁰⁴ O τὸ ἐφ’ ἡμῶν é, portanto, condição da προαίρεσις e não seu fruto. Entretanto, diferentemente de Bobzien, não defendo aqui uma noção potestativa meramente geral desse conceito em Aristóteles: não se trata de dizer que, pelo fato de poder andar ou não andar em geral é a base para a responsabilidade moral. Não consigo ver muita diferença entre uma capacidade potestativa geral para humanos e uma capacidade potestativa geral para o pássaro ou para o peixe. Nesse sentido creio poder formular o que diz respeito ao τὸ ἐφ’ ἡμῶν como condição para a responsabilidade moral da maneira com que exponho a seguir.

Surge no agente o desejo (ὄρεξις) de um fim (τέλος) que crê ser um bem. Põe-se então a deliberar para saber qual dos meios é adequado para atingir o fim desejado. Ao deliberar, evidentemente encontra várias alternativas de ação que pode fazer para alcançar o fim desejado. Essas alternativas que consegue conceber – tal como o juiz moral ajuizando sobre a ação que por fim o agente tomou – traduzem a potência (δύναμις) racional que ele tem, como ser humano, de perpetrar uma ou outra alternativa. Julgo ser aqui que reside, para Aristóteles, a responsabilidade moral. Entretanto o louvor e a censura morais dependem da escolha (αἵρεσις) – deliberada ou não – feita pelo agente. Para o φρόνιμος não há escapatória: ele é φρόνιμος enquanto escolhe deliberadamente bem e age bem – é isso que o define enquanto tal. Além disso, a ἀρετή não se trata da mera *potencialidade* (δύναμις) mas comporta também uma *atividade* (ἐνέργεια) de um dos contrários. A mesma construção serve para o ἀκολαστός, pois ele tem uma harmonia análoga à do φρόνιμος. Entretanto, a passagem das *Categoriae* citada acima, B2, parece indicar que há uma possibilidade de reforma moral,

²⁰² Diferentemente do acrático ou do continente, na medida em que estes forçam uma parte da alma a seguir uma direção diferente. Entretanto, dado que o princípio da ação é interno ao agente, isso não significa que a própria ação seja forçada. Sobre isso, ver a discussão ao longo de *EE* II 8.

²⁰³ FREDE, M. TO ΕΦ’ ΗΜΙΝ in Ancient Philosophy. In MOUTSOPOULOS, E; PROTOPAPAS-MARNELI, M. (FALTA)

²⁰⁴ BOBZIEN, S. The inadvertent conception and late birth of the free-will problem... p. 144.

na direção do mau para o bom, o que podemos interpretar como na direção do ἀκολαστός para o φρόνιμος, na medida em que se fala em “ἔξεις contrárias”. Como isso poderia se dar?

O presente trabalho não tem por intenção elucidar esse ponto, mas algumas palavras se fazem necessárias. Lembremos que o ἀκολαστός deseja, dada sua ἔξις, um fim mau. Esse fim (τέλος), como vimos na *Ethica Eudemia II*, é colocado por: (a) uma opinião (δόξα) sobre a bondade do fim e (b) um desejo (ὄρεξις) pelo fim, na medida em que se tem a opinião de que ele é bom. Na passagem A3, Bondeson²⁰⁵, observa que o verbo “ser levado” (GREGO) do “ser levado para um melhor caminho de vida e pensamento...” está na voz passiva, o que sugere que uma interferência externa se faz necessária para a reforma moral do indivíduo. Para Di Muzio, não se trata de dizer que o ἀκολαστός não pode ser reformado, mas o “incurável”, que a passagem de *Ethica Nicomachea VII* lhe atribui se dá pelo fato de que não pode ser curado por uma fonte externa.²⁰⁶ Nesse sentido, Di Muzio, com intenção de desenvolver alguns pontos colocados por Bondeson, interpreta a passagem A5. frisando o verbo “querer” em “isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser *quando quiser* e ficará justo”. Para este comentador, não basta *querer* para mudar de ἔξις, mas isso não implica que a mudança de ἔξις seja impossível. O autor, porém, tem certa dificuldade de explicar *como* tal mudança ocorreria e, sendo que uma ἔξις só é adquirida por ações da mesma qualidade, deveria haver um modo de ações serem perpetradas de forma contrária à ἔξις vigente, originadas de algum outro lugar que não dessa ἔξις.²⁰⁷ Penso porém que a chave para tal reforma não resida numa primazia às ações, mas antes a *opinião* (δόξα) que ajuda formar o desejo (ὄρεξις) por um fim aparentemente bom. Assim, a mudança dar-se-ia de “cima para baixo”, afetando antes a ἔξις vigente, representada em parte por um conjunto de opiniões (δόξαι) sobre o que é bom, para depois, minada essa estrutura e, portanto a *forma* da escolha deliberada (προαίρεσις), estimular o agente, pouco a pouco, a agir na direção contrária. O agente não seria, assim, *curado* por uma fonte externa, mas antes por um trabalho conjunto entre a influência externa e o trabalho racional do agente sobre suas opiniões (δόξαι). Nesse sentido, o conselho de Hesíodo que Aristóteles acolhe reveste-se de toda importância:

Homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa,
Refletindo o que então e até o fim seja melhor;
E é bom também quem ao bom conselheiro obedece;
Mas quem não pensa por si nem ouve o outro

²⁰⁵ BONDESON, W. Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change. *Phronesis*. Vol 19, p. 59-65, 1974.

²⁰⁶ Sobre isso, ver DI MUZIO, G. Aristotle's on Improving One's Character. *Phronesis*. XLV/3. p. 205-219, 2000. p. 21

²⁰⁷ O argumento de Di Muzio é desenvolvido ao longo de seu artigo Aristotle's on Improving One's Character...

É atingido no ânimo; este, pois, é homem inútil.²⁰⁸

É conveniente notar o verbo obedecer (πίθεται) usado por Hesíodo nesses versos. Talvez tenhamos que obedecer o bem conselheiro como se ouve em certa medida ao pai²⁰⁹. Afinal, a parte não-racional não é persuadida (πείθεται) pela razão?²¹⁰ Nesse sentido, haveria então uma razão externa – por isso a voz passiva na passagem das *Categoriae* – tentando persuadir ao agente corrompido a mudar sua opinião (δόξα) sobre quais coisas são boas. Entretanto, seguindo esta linha, tal coisa não é possível para o φρόνιμος, pois ele não pode ser persuadido de que suas razões para agir como age são erradas: ele quer o bem e *sabe* o que é o bem.

²⁰⁸ EM 1096^a 10-14; *Trabalhos e dias* vv. 293-197. (HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução introdução e comentários de M. Lafer. São Paulo:Iluminuras, 2006)

²⁰⁹ EN I 13 1103^a 3

²¹⁰ EN I 13 1102 b 33

5 Considerações finais

Nesse último momento, quero retomar alguns aspectos centrais expostos e discutidos no trabalho para fazer um balanço das conclusões adequadas. No segundo capítulo, procedi de maneira basicamente negativa, tentando frisar o que a filosofia aristotélica não comportava em seu seio, tanto do ponto de vista de alguns conceitos anacrônicos quanto da impossibilidade de um determinismo causal universal. De anamento meramente descritivo e não-problemático, o segundo capítulo estabeleceu premissas sobretudo negativas. É comum que o problema do determinismo, na história da filosofia, acabe por trazer complicações no debate acerca da responsabilidade moral. O primeiro capítulo teve a tarefa sobretudo de mostrar que um determinismo causal universal não pode ser inferido da teoria da causalidade Aristotélica. Dessa forma, vemos excluído esse tipo de determinismo como um problema para a moralidade m Aristóteles.

Entretanto, um outro tipo de determinismo parece implicar de seus textos: o *determinismo psicológico*, exercido pela ἔξις sobre as ações do agente que possui tal ἔξις. Entre os elementos que apontam fortemente nesse sentido, está a questão da harmonia psicológica de alguns tipos de agentes (nomeadamente o ἀκολαστός e o φρόνιμος). Em ambos os casos, há uma harmonia entre a parte racional e o desejo irracional que implica no fato deles invariavelmente concordarem. Além disso, a ἔξις é caracterizada por não admitir, enquanto resultados, contrários. A responsabilidade moral enquanto possibilidade de agir diferentemente ἐφ' ἡμῖν vê-se, com isso, ameaçada: se sou responsável porque a cada momento posso fazer x ou ~x, como essa possibilidade se relaciona com o determinismo psicológico que Aristóteles parece abraçar? Para uma melhor investigação desse ponto, primeiro me detive na discussão da teoria da ação de Aristóteles, no capítulo três, donde pude retirar as conclusões que se seguem.

Num primeiro momento, é essencial que haja uma discussão entre dois tipos de discursos morais: um discurso *judicativo* e um discurso *prescritivo*.²¹¹ Dentro do discurso

²¹¹ Embora a ideia de “prescrição” possa causar certo desconforto a alguns pensadores de estirpe aristotélica, não me parece que, tomada em um sentido mais lato, tal termo possa trazer problemas. Não se trata de um rigorismo legal, onde a vida moral se reduz a uma inflexível obediência a regras morais absolutas. O que entendo por prescrição, aqui, é justamente os ensinamentos de Aristóteles àquele que deseja alcançar a εὐδαιμονία: “se

prescritivo, estariam elencados todos aqueles problemas relativos ao *agente* moral que deseja alcançar a ἀρετή e a εὐδαιμονία. Dentro do discurso judicativo, porém, encontramos os critérios para a responsabilização moral do agente. É com esse andamento judicativo que, sobretudo, Ethica Nicomechea III1-8 está colocado. Aristóteles não está discutindo, aqui, o que devemos fazer para nos tornarmos bons, mas antes quais os critérios adequados para a avaliação moral da ação. Levando em consideração a Ethica Eudemia II6-11, podemos ver que os critérios são basicamente dois:

(a) Dependia do agente (ἐφ' αὐτὸς) fazer x ou ~x;

E

(b) O agente conhecia as circunstâncias particulares em que a ação se desenvolveu.

O conceito de ἐφ' ἡμῖν, portanto, representa um dos aspectos importantes do voluntário: a escolha (αἵρεσις) livre de uma causalidade externa por um curso de ação. Quando dizemos que uma ação é voluntária (ἐκούσια) queremos dizer basicamente que o agente tinha a possibilidade de escolher (αἰρεῖσθαι) entre mais de uma alternativa de ação, ainda que essa possibilidade de escolher estivesse embotada por algum elemento externo (como é o caso das ações mistas). Entretanto, tal capacidade de escolh (αἵρεσις) é algo que pressupomos num ser humano adulto em posse de suas faculdades racionais, e não algo que podemos verificar de forma precisa no momento da avaliação da ação. Nesse sentido, pressupomos sempre que, em ações em que não é forçado, um homem podem escolher (αἰρεῖσθαι) entre cursos alternativos de ação e é justamente por essa possibilidade que ele é responsabilizável. Mas essa possibilidade é algo que lhe é atribuído dentro de um ponto de vista interno: é por possuir a capacidade racional, que o ser humano sempre tem uma potencialidade de contrários – não importa se age de forma instintiva e opera por impulso (θυμός) ou appetite (ἐπιθυμία). Estando a razão sempre presente, ela sempre se apresenta como uma alternativa e garante a possibilidade de fazer x ou ~x, ainda que não seja ela a condutora da ação. Entretanto, os animais também são capazes de ações voluntárias, mas não possuem capacidade racional. O que ocorre é que, entre os homens, a capacidade racional é algo pressuposto, mas as características externas de sua ação, que servem de critério para o juiz, são perfeitamente compatíveis com o comportamento animal, pois age voluntariamente (ἐκὼν):

virtuoso!” E é justamente o caminho para alcançar a ἀρετή e, então, a εὐδαιμονία que a suas Éticas tem por escopo. Como não dizer que esse aspecto não é um aspecto prescritivo?

- (a) Aquele cujo princípio (ἀρχή) da ação é interno (o que implica ser ele o senhor (κύριος) da ação; o que implica que ele pode escolher (αἰρεῖσθαι) fazer x ou ~x; o que implica que ἐφ' αὐτὸς fazer x ou ~x);

E

- (b) Conhece as circunstâncias particulares da ação.

Os animais são também capazes de escolha (αἵρεσις), mas não são moralmente responsabilizáveis, porque não se trata de dizer que depende deles (ἐφ' αὐτοῖς) num sentido potestativo *específico* fazer x ou ~x, que é pressuposto na ação humana. A ação humana e a ação animal têm as mesmas características internas, que permanecem como critério para o julgamento daquela primeira. Mas tal critério é útil para o legislador ou juiz saber como proceder relativamente as ações humanas, e não se trata exatamente do fundamento da responsabilidade moral, que é o ἐφ' ἡμῖν.

No caso do agente φρόνιμος, não é o caso de dizer que ele efetivamente tem a possibilidade de fazer x ou ~x, mas antes que tal possibilidade se apresenta a ele enquanto ser racional que é. Entretanto, a φρόνησις não se limita a uma δύναμις, como a chamada potência racional dos contrários, mas o agente φρόνιμος só é tido como tal enquanto age de forma virtuosa. Como não temos acesso à alma do agente, é imperativo que levemos em consideração apenas recursos externos para o julgamento da ação, o que nos permite inferir a ἔξις de alguém pelo seu comportamento, mas nunca com precisão infalível. Assim, o ἐφ' ἡμῖν pertence ao φρόνιμος enquanto ele pode conceber vários cursos de ação, mas sua ἔξις, enquanto causa formal de seu agir que aponta apenas para um dos extremos, faz com que ele escolha (deliberadamente ou não) a ação realmente boa. A φρόνησις requer uma *atividade* para além da mera *potencialidade*. Assim, o φρόνιμος depara-se com a possibilidade *lógica* de poder fazer x ou ~x, que é onde se funda o ἐφ' ἡμῖν, tal possibilidade perfeitamente acessível também aos juizes morais, que é onde se fundam os critérios de responsabilização moral. Entretanto, tal possibilidade lógica se dá de forma *a priori* à atuação da causa formal da ação, que dará a forma (virtuosa ou viciosa à ação).

6 Referências bibliográficas

(a) Edições (Aristóteles e fontes antigas)

AESCHYLUS. **Prometheus bound**. Ed. Mark Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

ARISTOTELIS. **Ethica Eudemia**. Ed. R. Walzer; J. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 2009. (Oxford Classical Texts)

_____. **Ethica Nicomachea**. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894. (Oxford Classical Texts)

_____. **De anima**. Ed. W. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1956. (Oxford Classical Texts)

_____. **Metaphysica**. Ed. W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 2010. (Oxford Classical Texts)

_____. **Categoriae et Liber de interpretatione**. Ed. Minio-Paluelo. Oxford: Oxford University Press, 1936. (Oxford Classical Texts)

NUSSBAUM, B. **Aristotle's De motu animalium**. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays by M. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1978.

(b) Traduções (Aristóteles e fontes antigas)

ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. Problema Ético XXIX. Trad. M. Zingano. **Journal of Ancient Philosophy**, Vol 1, issue 2, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco. Ética Eudemia**. Trad. J. Bonet. Madrid: Gredos, 1998.

_____. Ética a Nicômaco Livro VI. Tradução de Lucas Angioni. **Dissertatio**, n34, p. 285-300, 2011.

_____. **Ethica Nicomachea I13-III8. Tratado da Virtude Moral**. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. **Eudemean Ethics, books I, II and VIII**. Translated with a commentary by M. Woods. Oxford: Clarendon Press, 1994. (Clarendon Aristotle Series).

ASPASIUS. **On Aristotle's Nicomachean Ethics 1-4, 7-8**. Translated by D. Konstan. Ithaca/ New York: Cornell University Press, 2006.

CAMPOS, Haroldo. **Ilíada de Homero**. Vol 1. São Paulo: Arx, 2003.

ÉSQUILO. **Tragédias: Os persas, Os sete contra Tebas, As suplicantes, Prometeu cadeeiro**. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução, introdução e comentários M. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008. (Biblioteca Pólen)

NUSSBAUM, B. **Aristotle's De motu animalium**. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays by M. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1978.

REEVE, C. D. C. **Aristotle on Practical Wisdom. Nicomachean Ethics VI**. Translated with an introduction, analysis, and commentary by C. REEVE. Cambridge/ London: Harvard University Press, 2013.

(c) Bibliografia Secundária

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008.

BARBOSA FILHO, B. Nota sobre o Conceito Aristotélico de Verdade. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Série 3, vol. 13, n. 2, p. 233-244, 2003.

BARNES, J. (org.). **Aristóteles**. Trad. R. Machado. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

_____. **Aristóteles**. Trad. A. Sobral e M. Gonçalves. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
(Mestres do Pensar)

BOBZIEN, S. The inadvertent conception and late birth of the free-will problem. **Phronesis**. XLIII/2, 1998, p. 133-175.

BONDESON, W. Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change. **Phronesis**. Vol 19, p. 59-65, 1974.

CANTO-SPERBER, M.; PELLEGRIN, P. **La style de la pensée**. Recueil de textes en homage à Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

DIHLE, A. **The Theory of Will in Classical Antiquity**. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1982.

DI MUZIO, G. Aristotle's on Improving One's Character. **Phronesis**. XLV/3. p. 205-219, 2000.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Trad. L. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.

DONINI, P. **Aristotle and determinismo**. Louvain-la-neuve: Éditions Peeters, 2010.
(Aristote: Traductions et etudes)

_____. Character and indeterminacy. In DONINI, P. **Aristotle and determinismo**. Louvain-la-neuve: Éditions Peeters, 2010. (Aristote: Traductions et etudes). p. 78-108

FURLEY, D. **Two studies in the greek atomists**. Princeton: Princeton University Press, 1967.

GAUTHIER, R. **Introdução à Moral de Aristóteles**. Trad. M. Ribeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992.

GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HEINAMAN, T. Compulsin and Voluntary Action in the Eudemian Ethics. **Noûs**. Vol. 22, n. 2, p. 253-281, 1988.

_____. Eudemian Ethics on Knowledge and Voluntary Acton. **Phronesis**. Vol. 31, n. 2, p. 128-147, 1986.

HANKINSON, R. **Cause and explanation in ancient greek thought**. Oxford: Oxford Universsity Press, 2001.

HARDIE, W. **Aristotle's Ethical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

_____. Aristotle and the Freewill Problem. **Philosophy**. Vol. 43, n. 165, p. 274-278, 1968.

HOBUSS, J. (org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. (Série Ethica)

_____. Caráter e Disposição em Aristóteles. In HOBUSS, J. (org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. (Série Ethica). p. 69-84

HUBY, P. The first Discovery of the Freewill Problem. **Philosophy**. Vol. 42, n. 162, p. 353-362, 1967

HURSTHOUSE, R. Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3.i. **Phronesis**. Vol. 29, p. 252-266, 1984.

KENNY, A. **Aristotle theory of will**. London: Duckworth, 1979.

KRAUT, R. (org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. Trad. A. Storck et al. Porto Alegre: Artmed, 2009. (Explorando Grandes Obras)

LONG, A. **Problems in Stoicism**. London: The Athole Press, 1996.

_____. Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action. In LONG, A. **Problems in Stoicism**. London: The Athole Press, 1996. p. 173-199.

MEYER, S. O voluntário segundo Aristóteles. In KRAUT, R. (org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. Trad. A. Storck et al. Porto Alegre: Artmed, 2009. (Explorando Grandes Obras). p. 132-150.

MCDOWELL, J. Questões da Psicologia Moral Aristotélica. In ZINGANO, M. (org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. Textos Seleccionados. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 245-273.

NATALI, C. Por que Aristóteles escreveu o livro III da *EN*? **Analytica**. Vol.8, n.2, p.47-75, 2004.

_____. Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade. In ZINGANO, M. (Org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. Textos Seleccionados. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 319-338.

_____. Responsibility and determinism in Aristotelian ethics. Trad. S. Wise. In: CANTO-SPERBER, M.; PELLEGRIN, P. **La style de la pensée**. Recueil de textes en homage à Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 267-295

NUSSBAUM, M. **A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Trad. A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHNEEWIND, J. **A invenção da autonomia**. Trad. M. Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. (Coleção Ideias)

SIEGLER, F. Voluntary and involuntary. **The Monist**. Vol. 52, n. 2, p. 268-287, 1968.

SMITH, A. Character and intellect in Aristotle's Ethics. **Phronesis**, vol 41, n 1, p. 56-74, 1996.

VETÖ, M. **O nascimento da vontade**. Trad. A. Lorencini. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. (Ideias)

VIEIRA, Trajano. Introdução. In CAMPOS, Haroldo. **Ilíada de Homero**. Vol 1. São Paulo: Arx, 2003. p. 9-28.

ZINGANO, M. Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Alexandre de Afrodísia. **Journal of Ancient Philosophy**. Vol. 1, Issue 1, 2007.

_____. **Estudos de Ética Antiga**. 2 ed. São Paulo: Paulus/ Discruso, 2009.

_____. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. In ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. 2 ed. São Paulo: Paulus/ Discruso, 2009. p. 111-142

_____. Deliberação e vontade em Aristóteles. In ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. 2 ed. São Paulo: Paulus/ Discruso, 2009. p. 167-212.

_____. Deliberação e indeterminação em Aristóteles. In ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. 2 ed. São Paulo: Paulus/ Discruso, 2009. p. 241-276.

_____. Escolha dos meios e τὸ ἀποθάρπενον. In ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. 2 ed. São Paulo: Paulus/ Discruso, 2009. p. 301-326.

_____. Aspásio e o problema da homonímia. In ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. 2 ed. São Paulo: Paulus/ Discruso, 2009. p. 549-598.

_____. Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder: libertarianismo e responsabilidade moral. in HOBUSS, J. (org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. (Série Ethica). p. 85-108.

_____. (org.) **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. Textos Seleccionados. São Paulo: Odysseus, 2010

(d) Dicionário e demais obras de referência.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **Greek-English Lexicon**. With a revised supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PELLEGRIN, Pierre. **Dictionnaire Aristote**. Paris: Ellipses, 2007.

_____. **Dicionário Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.