UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Dionatan Acosta Tissot

Aquilo que depende de nós, determinismo e responsabilidade moral
em Aristóteles

São Paulo
2020

Dionatan Acosta Tissot

Aquilo que depende de nós, determinismo e responsabilidade
moral em Aristóteles

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Zingano

São Paulo
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T616q Tissot , Dionatan
 O que está em nosso poder, determinismo e
 responsabilidade moral em Aristóteles. / Dionatan
 Tissot ; orientador Marco Zingano . - São Paulo,
 2020.
 120 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia . 2. Filosofia Antiga. 3. Filosofia
Grega. 4. Aristotelismo . I. Zingano , Marco ,
orient. II. Título.

Folha de aprovação

TISSOT, D. Aquilo que está em nosso poder, determinismo e responsabilidade moral em Aristóteles. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Banca:

Professor Dr. Marco Zingano (orientador): _____

Professor Dr. Ricardo Salles: _____

Professor Dr. João Hobuss: _____

Professor Dr. Paulo Ferreira: _____

Para Jussara

Para Denecir (in memoriam)

Para Jéssica

Para Fernando

Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao meu orientador, Professor Marco Zingano, desde há muito

Aos membros da banca, Ricardo Salles, João Hobuss e Paulo Ferreira,

Novamente a João Hobuss e Paulo Ferreira, pela amizade, pela interlocução valiosa e pelas importantes considerações na ocasião do Exame de Qualificação deste trabalho.

Aos amigos e interlocutores, com quem tive a oportunidade de aprender muito, Roberto Bolzani, Evan Keeling, Fernanda Izidorio, Victor de Sousa, Victor Hugo Fonseca, Bruno Conte, Daniel Lopes, Fernando Gazoni, Simone Seminara, Eduardo Wolf, Fátima Évora, Raphael Zillig, Daniel Wolt, Carolina Sanchez, Pedro Mesquita, Rodrigo Guerizoli, Luiz Bruder, Vicente Sampaio.

A Vivian Neves, Moacir Marques, Matheus Sato, Luiz Pouban, Renan Pedroso, Walter Couto, Aline Oliveira, Juliana Maggioli, Ana Cristina Crespo, Felipe Pereira, Flávia Hirata, Felipe Alves, Ricardo Correa, Valéria Rodrigues, Robson dos Santos, Jiyun Kim, Sérgio Nigro. Pessoas cuja amizade e companhia tornaram-se fundamentais.

À minha família, em especial a Claudio André Dias, Simone Dias, Luiz Eduardo Dias, Suellen Dias e George Soares. Às minhas avós Geneci Tissot (in memoriam) e Aldema Faria (in memoriam), que partiram enquanto eu me dedicava a este trabalho.

À minha irmã, Jéssica Tissot; à minha mãe, Jussara Acosta; e ao meu pai Denecir Tissot (in memoriam), que foram e são irreplaceável suporte.

A Fernando Borsato, com amor e gratidão.

À FAPESP.

Sumário

Agradecimentos.....	3
1 Introdução.....	8
2 O problema.....	25
2.1 Conceitos.....	25
3 Voluntariedade e involuntariedade.....	28
3.1 EE II 6: o homem como causa primeira das ações que estão em seu poder ...	28
3.1.1 O Argumento de EE II 6.....	28
3.1.2 Interpretando II 6.....	35
3.2 Voluntariedade e involuntariedade em EE II 7-9.....	38
3.2.1 Voluntariedade e desejo (ὁρεξις).....	42
3.2.2 Coerção e força em EE II 8.....	45
3.2.3 Ignorância e voluntariedade em EE II 9.....	48
3.3 Voluntariedade e involuntariedade em EN III 1-3.....	49
3.3.1 Força e coerção em EN III 1.....	50
3.3.2 Ignorância.....	60
3.3.3 O não-voluntário (οὐχ ἐκούσιον).....	63
4 Deliberação e escolha deliberada.....	65
4.1 Escolha deliberada em deliberação em EE II 10.....	65
4.2 Escolha deliberada e deliberação em EN III 4-6.....	72
5 Aquilo que está em nosso poder (τὸ ἐφ’ ἡμῖν).....	82
5.1 O âmbito das ações.....	82
5.2 Aquilo que depende de nós e a possibilidade de agir diferentemente.....	86
5.2.1 A univocidade de “estar em nosso poder”.....	86
5.2.2 Que tipo de poder?.....	88
6 Determinismo psicológico e possibilidade de mudança de disposição e conclusão	102
7 Referências.....	110

7. 1 Obras antigas e medievais	110
7.2 Demais obras	111

Resumo

TISSOT, D. Aquilo que está em nosso poder, determinismo e responsabilidade moral em Aristóteles. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Este trabalho discute se Aristóteles admite ou não que os homens estejam determinados a agirem como agem, sem poderem agir diferentemente. O trabalho é dividido em três momentos. Primeiramente, argumentamos a favor da tese de que os critérios que Aristóteles avança para a responsabilidade moral (isto é, os critérios para que uma ação seja considerada voluntária) estabelecem que o homem é causa eficiente primeira de suas ações, do que se conclui que não se pode falar em predeterminismo causal das ações em Aristóteles; Num segundo momento, argumentamos a favor da tese de que até o momento em que o agente resolve agir, a ação ainda não está logicamente determinada, pois o que determina a ação é ou o desejo do agente ou a escolha deliberada, cujo princípio eficiente não recua para além do agente; Por fim, apresentamos argumentos a favor da tese de que pelo menos em alguns casos, a constituição psicológica do agente, aquilo de que a ação é resultado, não permite que este agente aja diferentemente, mas de modo algum esses agentes representam a maioria dos casos.

Palavras-Chave: causalidade, capacidade de agir diferentemente, ação, escolha deliberada, voluntariedade.

Abstract

TISSOT, D. What is in our power, determinism and moral responsibility in Aristotle. Thesis (Doctoral)– Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

This work investigates if Aristotle admits that human beings are determined to act in a way, without any possibility to act differently. The work is divided in three parts. First, we argue for the thesis that the Aristotelian criteria for moral responsibility (i.e., the criteria for voluntariness of actions) establish human beings as primary efficient causes of their actions. We conclude from that that Aristotle does not accept a causal predeterminism concerning human action; The second part argues for the theses that the action is not determined until the moment in which the agent decides to act, for that what determines the action is either the desire or the deliberate choice, whose principle is in the agent; Finally, we present arguments for the thesis that, in certain cases, the psychological constitution of the agent, that from which the action results, does not allow that this agent acts differently. Though, these agents are a minority among the moral agents.

Key-Words: causality, capacity to act differently, action, deliberate choice, voluntariness.

1 Introdução

O objetivo geral do trabalho é responder duas questões: a filosofia aristotélica – especialmente em se tratando de sua filosofia moral – é, em algum nível, determinista? E, dentro desse quadro, qual o fundamento da responsabilidade moral na sua filosofia da ação? Para empreender tal tarefa, é preciso primeiro esclarecer os conceitos centrais das duas questões: determinismo e responsabilidade moral.

1. Determinismo: por determinismo entendo a tese de que tudo que ocorre é necessário, determinado previamente a ocorrer. Aqui, estou interessado no determinismo no âmbito das ações humanas, i.e., se as ações humanas são predeterminadas de forma tal que não é possível que ocorram diferentemente.

Nesse sentido, ainda que o processo decisório que desemboca na ação possa ter um papel importante na cadeia de eventos que dão origem a ela, o determinismo como entendo implica que este mesmo processo, caso ocorra, esteja ele próprio determinado, sem que haja a possibilidade de ocorrer de outro modo. Visto isso, o trabalho a ser desenvolvido considerará dois tipos de determinismo que, embora possam manter relações estreitas, não se implicam mutuamente: (a) determinismo nomológico; (b) determinismo psicológico.¹

(a) Por determinismo nomológico, entendo a tese de que o mundo é regido por certas leis que determinam de forma necessária seu funcionamento. Dado que o homem é parte constituinte do mundo, mesmo a agência humana não escapa do âmbito de determinação dessas leis. Assim, a ação humana seria tão determinada como qualquer outro evento natural. Aqui podemos alocar o determinismo causal (é a causalidade que rege o funcionamento do mundo) que pode ser universal ou não. Quando falamos em um determinismo causal universal, em primeiro lugar estamos nos referindo a um universo que funciona como um tipo de engrenagem, uma cadeia de causas interconexas e interdependentes.

Entretanto, podemos falar de um determinismo causal não-universal: dada uma cadeia de causas, o que ocorre dentro dessa cadeia ocorre de forma determinada pelo elo anterior ao

qual está ligado, não sendo preciso uma conexão universal de causas para que o evento seja necessário (embora tenda a ser uma necessidade hipotética: se ocorre x, logo ocorrerá y).

(b) No caso do determinismo psicológico, a agência humana está determinada pelo funcionamento próprio da psique do agente. Dado que tal funcionamento é regido por certas leis, dentro de um mecanismo causal, a ação humana não passaria de um resultado necessário de um processo psicológico.

Nesse contexto, de certas circunstâncias internas ao agente segue-se uma ação específica, e não outra.

Podemos dizer que o determinismo psicológico pode ser considerado como um tipo de determinismo nomológico, pois o advento da ação deve-se a leis precisas no funcionamento da psique do agente. Entretanto, para afirmarmos um determinismo psicológico, não precisamos pressupor um determinismo causal universal, mas apenas um determinismo causal no processo psicológico que resulta na ação.

2. Responsabilidade moral: em linhas gerais, quando dizemos que alguém é moralmente responsável por algo (primariamente, ações), dizemos que essa pessoa é apta a receber certo tipo de reação (louvor ou censura) pelo que fez. Aqui também podemos identificar diferentes concepções de responsabilidade

(i) o agente é responsável na medida em que possui autonomia (ii) o agente é responsável na medida em que pode agir diferentemente (iii) o agente é responsável na medida em que é causa da ação que engendra.

Para fins do trabalho a ser desenvolvido, podemos deixar o item (i) de lado, pois um conceito de autonomia ligado à responsabilidade moral ainda não estava, ao que parece, disponível para Aristóteles. O locus primus da investigação sobre a responsabilidade moral na *Ethica Nicomache* são os capítulo 1 a 5 do livro III. Aqui, Aristóteles investiga as noções

relativas à voluntariedade da ação (EN III 1), a escolha deliberada (προαίρεσις), a deliberação (βούλευσις), o querer (βούλησις) e seus objetos (EN III 2-4); por fim, o que chamaríamos propriamente de responsabilidade pelas virtudes e pelos vícios, tanto no âmbito das ações quanto no âmbito das disposições de caráter (ἔξεις). De forma sumária, podemos articular os conceitos elencados como se segue.

Aristóteles começa dizendo que louvor e censura são reservados para o que é voluntário (ἐκούσιον), enquanto perdão e mesmo piedade para o que é involuntário (ἀκούσιον) (EN III 1, 1109b 30-32) o que sublinha o elemento próprio de uma investigação sobre as condições para a responsabilização moral (ver p.2, item 2) – e apresenta duas justificativas para sua investigação. A primeira é que (i) é necessário aos estudiosos da virtude definir o voluntário e o involuntário (EN III 1, 1109b 32-34); a segunda é que (ii) tal investigação é útil aos legisladores para a distribuição de honras e

aplicação de punições (EN III 1, 1109b 34-35). Temos, assim, duas categorias de ações e seus requisitos:

(α) São voluntárias as ações (α1) cujo princípio da ação é interno ao agente (ἡ ἀρχὴ [τῆς πράξεως] ἐν αὐτῷ) e (α2) o agente conhece as circunstâncias particulares da ação (εἰδότε τὰ καθ' ἑκάστα ἐν οἷς ἡ πράξις) (EN III 1, 1111^a 22-24)

(β) São involuntárias as ações (β1) cujo princípio da ação é externo ao agente (ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν), ao qual o agente ou paciente (πάσχων) em nada contribui – a essa classe de ações Aristóteles chama forçadas (βίαια) (EN III 1, 1110a 1-4) ou (β2) o agente ignora as circunstâncias particulares da ação (ἡ ἄγνοια ἡ καθ' ἑκάσθα). (desenvolvido ao longo de EN III 1, 1110b 18- 1111a 19)

Assim, a partir da negação das cláusulas α1 e α2, que são as condições do voluntário, temos as cláusulas β1 e β2. Desse modo: $\sim(\alpha1 \ \& \ \alpha2) \Rightarrow (\sim\alpha1 \vee \sim\alpha2)$, onde $\sim\alpha1 = \beta1$ (o princípio da ação não está no agente) e $\sim\alpha2 = \beta2$ (o agente não conhece as circunstâncias particulares da

ação). Enquanto, para termos uma ação voluntária, precisamos de uma conjunção de $\alpha 1$ e $\alpha 2$, a relação das condições para a ação involuntária, basta que tenhamos uma disjunção (inclusiva, ou seja, $(\beta 1 \vee \beta 2) \vee (\beta 1 \& \beta 2)$).

Aristóteles passa, então, a investigar a escolha deliberada (*προαίρεσις*) e as noções a ela ligadas, deliberação (*βούλευσις*) e querer (*βούλησις*). Também para isso apresenta duas justificativas: (i) a escolha deliberada é mais própria à virtude e (ii) é mais apta a discriminar o caráter (*ἦθος*) do agente do que as ações – ora, uma simples ação não pode apontar de forma segura para a disposição de caráter do agente, pois uma pessoa má pode agir em conformidade com a virtude por uma questão de conveniência – além disso, a própria definição de virtude dada por Aristóteles compreende a noção de escolha deliberada (ver EN II 6, 1106b 36 – 1107a 3). Ao longo de EN III 2-4, a escolha deliberada é caracterizada como uma escolha resultante de um processo de deliberação sobre qual meio, ou meios (*τὰ πρὸς τὸ τέλος*), é o mais adequado para alcançar um determinado fim (*τέλος*), sendo esse fim posto pelo querer.⁶

Posto o fim, ponho-me a avaliar qual meio ou sequência de meios é a mais adequada para alcançá-lo. Esse processo se dá por via racional, de onde Aristóteles diz que a escolha deliberada é acompanhada de pensamento (*λόγος*) e reflexão (*διάνοια*) (EN III 2, 1112a 15-17). É importante notar que toda ação por escolha deliberada é uma ação voluntária, dado que sempre contempla ambas as exigências para tal ($\alpha 1$ e $\alpha 2$ – ver p. 3), mas essa não é uma relação de biimplicação: ações voluntárias podem ser realizadas subitamente e mesmo por crianças e animais, a quem a escolha deliberada está vedada (EN III 2, 1111b 8-10). Nesse sentido, ações por escolha deliberada podem ser descritas como um tipo de ações voluntárias.

Embora o fim possa ser colocado por qualquer espécie de desejo (ver An.III 10, 433a 9-17)

Assim, por certo a virtude depende de nós (ἐφ' ἡμῖν), bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas e que o agir depende de nós (ἐφ' ἡμῖν), igualmente depende o não agir, e naquelas nas quais o não depende de nós (ἐφ' ἡμῖν), também o sim, de sorte que, se depende de nós (ἐφ' ἡμῖν) agir, quando é belo, também o não agir dependerá de nós (ἐφ' ἡμῖν), quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, depende de nós (ἐφ' ἡμῖν), também dependerá de nós (ἐφ' ἡμῖν) agir, quando é desonroso. Se depende de nós (ἐφ' ἡμῖν) fazer as coisas belas e as desonrosas (τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά), e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus (τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι), depende de nós (ἐφ' ἡμῖν), por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus (τὸ ἐπιεικέσι καὶ φάυλοις εἶναι). (EN III 5, 1113b 6-14) (tradução adaptada de Marco Zingano)

Algumas teses importantes podem ser extraídas dessa passagem: (i) virtude (ἀρετή) e vício (κακία) dependem igualmente de nós, o que estabelece uma simetria entre ambos; (ii) fazer x ou ~fazer x depende de nós (ἐφ' ἡμῖν); (iii) fazer coisas belas e desonrosas depende de nós (ἐφ' ἡμῖν) – um corolário de (i); (iv) fazer coisas belas ou desonrosas é sermos bons ou sermos maus; (v) depende de nós (ἐφ' ἡμῖν) sermos equitáveis e sermos maus. Tais teses parecem indicar um critério para ajuizar o valor moral de um agente. Em suma, sermos bons ou maus reside no fato de que depende de nós fazer uma coisa boa ou má. Entretanto, pelo menos nessa passagem, não fica claro o que exatamente Aristóteles entende por ἐφ' ἡμῖν (tal expressão ganhará um uso técnico apenas posteriormente, em um cenário de polêmica quanto ao determinismo estoico, sobretudo com Alexandre de Afrodísias, entre o fim do séc. II e o início do III d.C.). Assim, podemos divisar pelo menos dois sentidos possíveis em que o ἐφ' ἡμῖν pode ser tomado

(a) ἐφ' ἡμῖν como uma capacidade potestativa geral: o agente tem uma capacidade apenas geral de andar ou não andar (seguramente, podemos imaginar que uma pessoa esteja parada ou andando, o que atesta uma capacidade geral das pessoas nesse sentido), embora isso não diga

nada sobre sua possibilidade de optar por andar ou não andar no momento exato da ação. Esse tipo de leitura do ἐφ' ἡμῖν permite conjugá-lo tanto com uma visão determinista da agência humana como

A divisão é adaptada da divisão operada ZINGANO, M. Aristóteles, Alexandre de Afrodísias e o que está em nosso poder com uma visão indeterminista: ter a capacidade geral de andar ou não andar não pressupõe o poder de escolher andar ou não andar quando estou prestes a executar a ação, mas seguramente tal capacidade geral é condição necessária a tal poder. Assim, é compatível dizer que, mesmo tendo uma capacidade geral, posso estar inteiramente determinado a fazer x ou ~fazer x em uma situação específica;

(b) ἐφ' ἡμῖν como uma capacidade potestativa específica: trata-se de uma leitura libertária da expressão. Nessa leitura, o ἐφ' ἡμῖν é entendido como uma capacidade tal que depende de mim, no exato momento em que antecede a ação, decidir se ajo ou não ajo em um certo sentido. Fazer x ou ~fazer x depende inteiramente de mim, sem que haja uma causa outra que determine a ação. A questão está em saber qual de ambas as leituras é aquela oferecida por Aristóteles. A passagem supracitada não permite esclarecer o ponto, embora outras pareçam apontar para (b). Parece conveniente, agora, dispensar atenção a algumas outras passagens do Corpus Aristotelicum, a fim de ampliar o quadro geral da discussão e melhor definirmos o problema.

Em *Ethica Eudemia*⁹ II 6, diferentemente do que ocorre na EN, Aristóteles começa sua análise da

responsabilidade moral inserindo a teoria da ação humana em uma teoria mais geral do movimento e da causação. Todas as substâncias são, segundo o Filósofo, princípio (ἀρχή) de algum tipo, pois podem produzir coisas similares a si mesmas (um homem pode produzir homens, um animal animais, uma planta plantas etc.) (EE II 6, 1222b15-18). Entretanto o

homem é o único animal que é princípio de certos movimentos (as ações), sendo que nenhum outro animal pode ser dito que age (EE II 6, 1222b 18-20). Dentre os princípios (ἀρχαί), aqueles que são princípios de movimento (ἀρχαί τῆς κινήσεως) são chamados princípios em sentido próprio (κύρια λέγονται) (EE II 6, 1222b 20-22). Dentre os princípios de movimento, podemos divisar dois tipos: (i) princípios de movimentos necessários (para quem a denominação “princípio em sentido próprio” é reservada em primeiro lugar) e (ii) princípios de movimentos contingentes (aqueles que podem ser ou não ser). É dentre os princípios de movimentos contingentes que a agência humana está inserida.

Pois o que resulta do necessário deve ser ele próprio necessário, enquanto o que resulta disso [i.e. do que pode ser ou não ser] pode ser oposto do que é; e muitas dessas coisas dependem do homem (ἐφ’ αὐτοῖς) e das quais eles próprios são os princípios. Então, é claro que todas aquelas ações de que o homem é princípio (ἀρχή) e senhor (κύριος) são capazes de vir a ser ou não, e daquelas coisas de que ele é senhor (κύριος) de serem ou não serem, depende dele (ἐφ’ αὐτῷ) se virão a ser ou não. (EE II 6, 1223 a 1-7) (adaptação da tradução de Michael Woods.)

Daqui podemos extrair algumas teses importantes: (i) as ações de que o homem é princípio (ἀρχή) e senhor (κύριος) pertencem ao âmbito do que é contingente; (ii) o que se gera do necessário deve ser necessário e o que se gera do contingente deve ser contingente.¹⁰ O item (i) parece análogo a EN III 5, 1113b 6-14 (ver p.5), na medida em que aponta para a contingência das ações humanas. Também em De Interpretatione 9 temos a afirmação importante de que a ação humana pertence ao âmbito do contingente: na discussão sobre se podemos aplicar o princípio de bivalência às proposições sobre particulares futuros (os particulares são contingentes), Aristóteles nos diz que, se admitirmos que as proposições sobre coisas particulares que ocorrerão são verdadeiras ou falsas antes mesmo que tais coisas aconteçam, estamos negando a contingência de tais eventos. Ao fazer isso, o próprio processo

deliberativo do homem não teria razão de ser:

Mas, se isso é possível – vemos, de fato, que o princípio do que será está tanto no deliberar (βουλευέσθαι) quanto no agir (πράττειν) e que, em geral, nas coisas que não são sempre em ato (ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι) é possível ser ou não ser (...) – é manifesto (φανερὸν) , portanto, que nem tudo é ou surge por necessidade (ἐξ ἀνάγκης): algumas coisas ocorrem por acaso (ἔτυχη) e a afirmação e a negação não são uma mais verdadeira que a outra. (Int. 9, 19 a 7-20) (adaptado da tradução de Ackrill) Então não haveria necessidade de deliberar ou esforçar-se pensando que, se fizermos isso, tal coisa ocorrerá, mas se não [fizemos], não ocorrerá. (Int. 9, 18b 31-33) (adaptado da tradução de Ackrill)

Dessas passagens de Int. 9, não nos interessará, por ora, a discussão sobre o PB, mas antes duas afirmações de Aristóteles: (a) existe a contingência; (b) a deliberação humana pressupõe a contingência. Com isso, voltemos à EE.

Aristóteles chega a afirmar que, se há mudança no princípio, também aquilo que dele deriva deve mudar (EE.II 6, 1222 b 15-20).¹² Para ilustrar, faz uma analogia com as demonstrações: devemos entender aqui a relação entre o princípio e o que dele se gera da mesma forma que entendemos o que ocorre com os princípios nas demonstrações, pois “como em outros casos, o princípio é causa daquelas coisas que vem a ser por causa dele” (EE II 6, 1222b 20-29.). Isso ocorre, por exemplo, na geometria: se o fato do triângulo ter dois ângulos retos torna necessário para o quadrilátero ter quatro ângulos retos, podemos dizer que a causa (αἰτία) do quadrilátero ter quatro ângulos retos é que o triângulo tem dois ângulos retos.¹³ Se o triângulo mudasse e tivesse três ângulos retos, o quadrilátero também mudaria, tendo seis ângulos retos. Se o triângulo é de modo tal que não pode ser diferentemente, o quadrilátero tampouco poderá ser diferentemente. Fica claro, assim, como Aristóteles interpreta a relação entre o princípio e aquilo que dele deriva. Nesse sentido, por mais que uma ação seja contingente, ela possui uma

relação de necessidade intrínseca com o seu princípio – se a ação muda, seu princípio deve mudar, se o princípio muda, a ação deve mudar.¹⁴

Na última parte de EE II 6, inicia-se a discussão sobre o voluntário. Ora, elogio e censura não concernem ao que ocorre por necessidade (ἀνάγκη), acaso (τύχη) ou natureza (φύσις), mas antes são reservados àquilo que o homem é causa (αἰτία), sendo o homem causa das ações que são voluntárias. A virtude, por seu turno, não ocorre por necessidade, acaso ou natureza, mas faz parte das coisas de que o homem é causa: a virtude é voluntária e, da mesma forma, o vício.

Em que medida o contexto eudêmico ajuda a esclarecer a discussão levada a cabo na EN? Para tentarmos responder essa questão, é importante que elucidemos em alguma medida o vocabulário da EE e verifiquemos se sua aplicação é possível ao contexto da EN. Os termos principais são: causa (αἰτία/αἷτιος), princípio (ἀρχή), senhor (κύριος) [das ações].

1. Os sentidos de princípio (ἀρχή) e causa (αἰτία): os sentidos de ἀρχή são apresentados em Metaphysica¹⁵ Δ 1. Desses sentidos, três são os que parecem adequar-se de alguma forma ao contexto em questão: (i) ἀρχή como causa primeira do movimento e da mudança (Metaph. Δ 1, 1103a 7-10); (ii) ἀρχή como aquilo por cuja escolha deliberada (προαίρεσις) se movem as coisas que se movem e mudam as que mudam (Metaph. Δ 1, 1103a 10-14); (iii) ἀρχή enquanto causa. Dado que a ação humana está inserida, em EE II 6, em uma teoria do movimento, o sentido de causa que podemos identificar com o sentido de princípio que aqui buscamos parece ser o de causa enquanto o princípio primeiro do movimento e do repouso (ver Metaph. Δ 2, 1013a 30-32) (nesse caso, conjugamos os itens (i) e (iii)). O princípio parece ser, então, o que, a um tempo, controla e determina o que se segue e o que ocupa uma posição última na cadeia explicativa (i.e. na cadeia de causas). Além disso, os seres humanos são chamados princípios na medida em que podem operar mudanças no mundo a partir de suas decisões (item (ii)) – o

que se coaduna com uma ideia de princípio como algo que controla e determina o que se segue (conjugando, então, os itens (i), (ii) e (iii)).¹⁶

2. O sentido de senhor (κύριος): além de ser dito princípio no sentido próprio das ações, o homem é dito senhor das ações. Aquilo que é dito κύριος em uma esfera é o que determina, de forma total ou parcial, o que acontece nessa esfera, sendo um dos elementos mais importantes dela.¹⁷ Esse é, justamente, o caso do triângulo no exemplo aduzido anteriormente (ver p.8): o fato do triângulo possuir dois ângulos retos é o que determina que o quadrado possua quatro. No caso do homem, ele parece ser κύριος das ações porque (i) determina que elas venham a ser, pois possui autoridade sobre elas e (ii) é princípio propriamente dito delas, na medida em que são um tipo de movimento e, sendo o homem princípio de movimento, ele é um princípio no sentido próprio.

Dispondo desse arcabouço conceitual provido pela rápida incursão pela EE, voltemos novamente nossa atenção para a EN. Quando está discutindo sobre as ações forçadas (βίαια) em EN III 1, Aristóteles reconhece uma dificuldade referente a uma gama de ações que parecem constituir um casolimito entre o voluntário e o involuntário, às quais chamou de ações mistas (μικταί): Há discussão para saber se são voluntárias ou involuntárias as ações praticadas por medo de males maiores antes que com vistas a algo belo; por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém fazer algo ignóbil retendo em seu poder pais e filhos que seriam salvos se o fizesse, mas morreriam se não o fizesse.

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. (EN III 1, 1110a 4-11) (adaptação da tradução de Marco Zingano)

Aristóteles diz que essas ações comportam um duplo aspecto (EN III 1, 1110a 11-18): (a) são involuntárias na medida em que ninguém as escolheria por si mesmas – i.e., se não

fossem as circunstâncias externas limitarem o espaço de escolha; (b) são voluntárias na medida em que são escolhidas no momento em que são praticadas e, além disso, o princípio de movimentar (ἀρχή τοῦ κινεῖν) os membros para praticá-las reside no agente, dependendo do agente (ἐπ’ αὐτῷ) fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele (ἐν αὐτῷ). São as características do caráter voluntário das ações mistas que nos interessam agora, dado que é a voluntariedade da ação que a torna apta para o louvor e a censura morais (ou seja, para a responsabilização moral). No que diz respeito aos critérios de responsabilização, tais afirmações nos aproximam de alguns conceitos apresentados em EE II 6: a ação é voluntária porque o homem é princípio da ação realizada (na medida em que depende dele movimentar o corpo para fazer x ou ~fazer x). Se o homem é pensado como princípio do movimento, parece correto afirmar que Aristóteles considera-o, aqui também, como causa motora da ação. Ou melhor: o homem é princípio e causa da ação porque reside nele o princípio e causa da ação. Além disso, o conceito de senhor (κύριος) aparece em uma passagem anterior da EN, referido de forma negativa: os atos forçados são aqueles de cujo agente, ou melhor, o paciente, não é senhor, mas o é um fator externo como outro homem ou vento (ver p.4 item β).

A partir do que foi exposto acima, parece correto fazer as seguintes afirmações: (a) tal como ficou claro em Int 9 e EE II6, as ações humanas inserem-se no domínio do contingente. A EE vai um pouco além: as ações humanas não só podem vir a ser ou não vir a ser, mas devem ao homem se vêm ou não a ser; (b) o homem é pensado como princípio (ἀρχή) e senhor (κύριος) das ações que dele dependem.

Assim, ele não é apenas ponto de partida da ação, mas também seu controlador, que converge para o fato de que depende do nós (ἐφ’ ἡμῖν) que uma ação venha ou não venha a ser; (c) ao homem é facultada a capacidade de fazer x ou ~fazer x. E é justamente essa capacidade (ver p.5) que permite que os homens sejam chamados bons ou maus, ou seja, que serve como critério de judicção moral.

Nesse quadro, o ἐφ' ἡμῖν assume um papel central, mas ainda não temos a devida clareza sobre que tipo de capacidade ele representa: se trata de uma (i) capacidade potestativa geral ou de (ii) uma capacidade potestativa específica? Vejamos a seguinte passagem da EE: Aquelas coisas que [o homem] faz não ignorando e por si mesmo, dependendo dele próprio (ἐφ' ἑαυτῷ) não fazer, é necessário que sejam voluntárias, e o voluntário consiste nisso; mas aquelas [que ele faz] ignorando ou por causa de ignorar, [as faz] involuntariamente. (EE II 9, 1125b 8-10) (tradução própria)

Tal passagem indica claramente uma (ii) capacidade potestativa específica: as coisas são voluntárias quando o homem fez x, dependendo dele, na ocasião, ~fazer x. Ou seja, no momento mesmo em que estou para agir, tenho a capacidade de fazer x ou ~fazer x. Embora a passagem citada anteriormente

(EN III 5, 1113b 6-14, ver p.5) possa ser compatível tanto com a leitura (i) do ἐφ' ἡμῖν como capacidade potestativa geral quanto com a leitura (ii) do ἐφ' ἡμῖν como capacidade potestativa específica, não parece razoável dizer que a passagem em questão aqui não endosse a visão do ἐφ' ἡμῖν como (ii) capacidade potestativa específica. Entretanto, algumas passagens do Corpus Aristotelicum, mesmo no interior da EN trazem dificuldades para uma leitura (ii) do ἐφ' ἡμῖν enquanto capacidade potestativa específica. O objetivo primeiro do trabalho a ser desenvolvido é o de dissipar tais dificuldades a modo de delinear com precisão a posição aristotélica sobre a responsabilidade moral e o determinismo. Afinal, qual a leitura correta do ἐφ' ἡμῖν enquanto categoria central de sua visão de responsabilidade moral? No tocante as ações humanas, Aristóteles admitia algum tipo de determinismo?

1. Em primeiro lugar, parece haver certo determinismo psicológico presente na teoria da ação aristotélica. Começemos pela noção de disposição de caráter (ἔξις). Segundo Aristóteles, após agir de forma reiterada em um sentido, num dado momento adquirimos uma disposição de caráter orientada no mesmo sentido. Essa disposição de caráter, por sua vez,

termina por influenciar fortemente as ações realizadas após sua aquisição. Vejamos as seguintes passagens:

(A) O ignorar que as disposições de caráter 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. (EN III 5, 1114a 9-14)

(tradução de Marco Zingano)

(B) Em uma palavra: as disposições de caráter originam-se das atividades similares (καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται). Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições de caráter seguem as diferenças das atividades (κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν). (EN II 1, 1103b 21-23) (tradução de Marco Zingano)

(C) Pois enquanto uma e a mesma potência ou ciência parece ter atividades contrárias, uma disposição de caráter, que é um contrário, não tem atividades contrárias (ἔστις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐ). (EN 1129^a 13-16) (adaptação da tradução de Terence Irwin)

(D) 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 (...). Por um lado, era-lhe em um momento possível de não adoecer; tendo dissipado a saúde, já não lhe é possível (...). Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem. (EN III 1, 1114a 12-21) (tradução de Marco Zingano)

As passagens supracitadas parecem indicar que existem duas fases na vida do agente, uma anterior à aquisição da disposição de caráter e outra posterior. Se adotarmos uma leitura

do ἐφ' ἡμῖν como capacidade potestativa específica (tal como EE II 9, 1225b 8-10 parece indicar), isso contrasta claramente com a passagem (C): ora, como posso ter a capacidade potestativa específica de fazer x ou ~fazer x se a disposição de caráter que adquiri a partir da prática reiterada de ações (como podemos ver na passagem A e B) não admite atividades contrárias? Além disso, tendo-me tornado injusto, não posso deixar de sê-lo (D). Aqui, a noção de disposição de caráter (ἔξις) é extremamente relevante. Em Metaph. Δ 20, Aristóteles nos dá alguns sentidos para ἔξις, dos quais dois são importantes pôr em relevo: trata-se de certa atividade própria do que possui e do que é possuído, como uma ação ou movimento; trata-se de uma disposição (διάθεσις) em virtude da qual a coisa disposta é disposta bem ou mal. Uma disposição (διάθεσις), por sua vez, é compreendida como um ordenamento das partes de uma coisa, impondo-se que exista aí uma certa posição (θέσις) dessas partes (ver Metaph. Δ 19). Quero destacar como ideia central a de ordenamento. Se tomarmos ἔξις no sentido de ser uma διάθεσις no contexto da teoria da ação, isso parece implicar num certo ordenamento, disposição das coisas dentro da alma do agente.

Nesse sentido, a alma do agente está disposta, i.e. ordenada, de modo que desempenhe uma atividade que lhe é própria. Ou seja, a ἔξις aponta para duas coisas: o estado organizacional da alma do agente e a tendência a agir de certa forma em detrimento de outra. Isso parece ser consoante com o que chamarei aqui de harmonia/desarmonia psicológica do agente. Ora, reconhecer um determinado fim como bom é algo que está intrinsecamente ligado à posse de uma disposição de caráter (ἔξις) (ver EN III 4, 1113a 25-33). Visto isso, o problema reside no seguinte ponto: se a disposição de caráter determina não só como o agente julga sobre o fim, mas também a maneira com que ele escolhe agir, onde há espaço para uma noção potestativa específica do ἐφ' ἡμῖν? Nesse sentido, Michael Frede afirma que, para Aristóteles, agente virtuoso não pode falhar em agir virtuosamente, ou seja, em fazer a coisa certa pelas razões certas.¹⁸ A possibilidade de agir diferentemente está ligada a uma falha na disposição de

caráter: nos casos de acrasia, por exemplo, o agente realiza a ação influenciado por um desejo irracional – mais que isso, um desejo irracional que contraria a razão, pois mesmo os agentes virtuosos podem agir seguindo um desejo irracional, mas este será sempre um desejo razoável por conta de sua própria disposição de caráter. Não é o que caso que o agente possa definitivamente escolher qual dos dois desejos (um racional e um irracional) deve seguir, mas o desejo irracional nos casos de acrasia é de tal ordem que obscurece completamente o desejo racional que o acrático teria caso pensasse cuidadosamente. Mas não é o que acontece: a força do desejo irracional é tal que o fim que se lhe apresenta é considerado como bom no momento mesmo em que está para agir, não havendo manifestação do desejo racional na ocasião (por isso, afirma Frede, a acrasia é contrária à escolha deliberada¹⁹). Ser um acrático ou um virtuoso, então, depende da história pessoal do agente e de como ele moldou sua disposição de caráter. Suas ações dependem inteiramente disso e é impossível que aja sem estar em conformidade com o fim que lhe parece bom na ocasião. Ora, a afirmação de tal força da disposição de caráter não impossibilita uma noção libertária do ἐφ’ ἡμῖν?

Afinal, como devemos interpretar a relação entre disposição de caráter e ἐφ’ ἡμῖν? Não é o caso, aqui, que Aristóteles esteja endossando um determinismo psicológico?

A tese de Frede aqui apresentada é desenvolvida em FREDE, M., 2011, p. 19-30

2. A agência humana tampouco parece, à primeira vista, estar livre de um determinismo causal. A afirmação, em Int. 9 (ver p.7) de que certos particulares futuros dependem da deliberação humana, não torna evidente um ἐφ’ ἡμῖν como capacidade potestativa específica: afinal, a deliberação humana pode ser apenas um elo numa cadeia causal, elo determinado por aquilo que o antecede e determinador do que dele se segue. Nesse caso, não fosse a deliberação, certamente certas coisas não existiriam, mas essa dependência causal não implica uma possibilidade de, estando prestes a agir, escolher agir diferentemente. A ação seria,

então, determinada por necessidade como fruto de uma ordem causal. Vejamos as seguintes passagens:

(A) Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contando que se considere a imaginação um certo pensamento. (...). E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação (De Anima²¹ III 10, 4333 a 9-7) (tradução de M.C. Dos reis)

(B) Eu preciso de uma roupa; um manto é uma roupa. Eu preciso de um manto. O que eu preciso, eu tenho que fazer; eu preciso de um manto. Eu tenho que fazer um manto. E a conclusão, o ‘eu tenho que fazer um manto’, é uma ação. Ele age a partir de um princípio. Se deve haver um manto, deve haver necessariamente um isso primeiro e, se isso, então outra coisa. E isso ele faz de uma vez. Agora, que a ação é a conclusão, é manifesto. (De Motu Animalium²² 7, 701a 17-23)

Em (A) temos uma estrutura análoga à descrita em EN III 2: o agente tem um fim, o qual deseja por pensar ser um bem, e, a partir de um procedimento intelectual levado (a deliberação) a cabo pelo intelecto prático, determina quais são os meios adequados para alcançar tal fim. Quando encontra os meios adequados para alcançar o fim, o último item pensado é o primeiro na ordem de execução. Tal meio passa a ser desejado, desejo esse fruto da deliberação, passando a ser princípio na ação no sentido de ser o fim mais próximo dela, por meio do qual se pretende atingir o fim posto inicialmente pelo desejo. Na medida em que o fim é, nessa ordem, o princípio que move o desejo e o intelecto a fim de ser realizado, parece correto afirmar que o fim deve ser considerado como causa (αἰτία) da ação. Em (B) temos algo mais em jogo, um exemplo de como funciona o raciocínio prático. Podemos dizer que o agente parte do reconhecimento de que “ter um manto” é algo bom e passa, por isso, a desejá-lo. Assim, para ter um manto, ele deve confeccioná-lo. O agente passa à confecção, então, como conclusão

do raciocínio. “Ter um manto” fornece o princípio da ação, o fim desejado – tal como os princípios matemáticos (ver EN VII 8, 1151a 15). Dado que o princípio tem uma relação de necessidade com aquilo que dele se gera (como vimos em EE II 6), se dizemos que o fim é princípio da ação, não estamos estabelecendo uma relação de necessidade entre a ação e o seu princípio?

Ora, se a disposição de caráter de um agente é o que determina o fim visado por ele (EN III 4, 1113a 29-31) e se a ação tem uma relação de necessidade com esse fim, do ponto de vista causal (seja através do mecanismo motor enunciado na passagem A, seja a partir da compreensão do raciocínio prático como uma relação causal entre a premissa e conclusão do argumento, como vemos na passagem B), então, não se pode dizer que, após ter constituído uma disposição de caráter, depende do agente fazer x ou ~fazer x como uma capacidade potestativa específica, como parece indicar EE II 9, 1125b 8-10 (ver p.11). pois ele está inserido em uma cadeia causal necessária sobre a qual não exerce controle (não num sentido decisório, ao menos). No mesmo sentido, David Furley afirma que existe uma cadeia causal inexorável no que diz respeito à 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. 23

2 O problema

2.1 Conceitos

É tarefa bastante difícil oferecer uma definição adequada de determinismo. Em linhas bastante gerais podemos dizer que determinismo é a tese que afirma que todos os eventos que ocorrem, ocorrem necessariamente, no sentido de estarem determinados desde sempre a ocorrer. Assim, tudo que ocorre, ocorreu ou ocorrerá, não poderia fazê-lo diferentemente. Aristóteles, não endossa tal tese, uma vez que afirma que a contingência é algo intrínseco ao mundo natural. Consideremos agora uma outra noção, que chamaremos determinismo *prático*. Determinismo prático é a tese de que os homens são determinados ao agir, ou seja, que as ações humanas são necessitadas por fatores anteriores à resolução dos homens de realizarem essas ações. O determinismo prático é claramente implicado pelo determinismo geral: se todos os eventos ocorrem de modo necessário, serão também necessárias as ações humanas, que são eventos. Entretanto, o determinismo prático não implica o determinismo geral, pois é possível que as ações humanas sejam todas determinadas (nos termos do determinismo prático) sem que o mundo funcione de modo determinístico. É importante frisar que os fatores necessitantes são anteriores à resolução dos homens, pois estamos tomando por suposto que as ações são todas determinadas pelas resoluções – sejam essas resoluções frutos de um raciocínio deliberativo detido e demorado, sejam elas imediatas, como reações rápidas a algum outro evento, por exemplo.

O determinismo prático é uma tese que se funda na noção de necessidade, pois os homens estariam necessitados a agirem como agem e não poderiam agir diferentemente. Entretanto, há várias formas de fundamentar essa necessidade. Poderíamos dizer, por exemplo, que é a natureza físico-química de nosso cérebro que determina que resolvamos agir de um jeito ou de outro, e que mesmo todo o prolongado processo deliberativo é determinado por essa natureza. Ou ainda que é a realidade social que nos circunda, ou a educação que recebemos

quando criança. Assim, poderíamos dizer que as ações de um delinquente estariam determinadas pela realidade social difícil e sem oportunidades em que cresceu, ou que a educação recebida por pais violentos e com valores distorcidos como que o “programaram” para agir da maneira que age. Isso ensejaria (e efetivamente enseja) debates sobre se tais agentes são ou não responsabilizáveis pelas suas ações, e, se são, em que grau seriam. Chegamos então à segunda noção que figura no título desse trabalho, a de responsabilidade moral.

Uma noção bastante geral de responsabilidade moral, que aqui oferecemos como nossa definição de trabalho, é a seguinte: responsabilidade moral é o que torna um sujeito um recipiente adequado para ser censurado (ou elogiado) em termos morais pelas ações que realiza. Falamos em “termos morais” porque evidentemente podemos censurar ou elogiar a capacidade técnica de um jogador de futebol ou de um enxadrista sem que isso tenha, a princípio, qualquer conotação moral. Além disso, definimos a responsabilidade moral em termos de ações porque ações é aquilo que nos interessa primariamente, mas alguém pode ser moralmente responsabilizável por coisas resultantes de suas ações (ou do fato de terem-se absterido de agir, que estamos contando como ações). Assim, alguém talvez pudesse ser censurado moralmente, por exemplo, por ter sido imprevidente, apesar dos avisos dos amigos, e perdulário durante muitos anos, de modo que esteja agora impossibilitado de pagar o tratamento da doença de um parente.

Uma noção de responsabilidade moral sobre ações deve fazer referência a alguma noção de *controle* do agente em relação a suas ações. Não faria sentido, por exemplo, que alguém fosse moralmente censurado pela ação de outrem com a qual não tem nada a ver. A discussão sobre a compatibilidade ou a incompatibilidade entre responsabilidade moral e determinismo prático depende do tipo de controle que uma teoria da ação afirma ser necessário para que alguém seja moralmente responsável por sua ação.

As questões que este trabalho pretende responder são, em suma: (i) A filosofia moral de Aristóteles endossa algum tipo de determinismo prático? (ii) As condições que o agente moral deve preencher para ser responsabilizado moralmente por suas ações são compatíveis com o determinismo prático?

3 Voluntariedade e involuntariedade

3.1 EE II 6: o homem como causa primeira das ações que estão em seu poder

EE II 6 pode ser dividido em três partes. A primeira parte (1222b 15-29) pretende estabelecer que existem certas substâncias que são princípios de movimentos e, por isso, são controladoras de movimentos e explicar o que significa ser controlador de algo. A parte finaliza com a afirmação de que o homem é princípio de movimento, do que podemos inferir que o homem é uma das substâncias que são também princípio controladores. A segunda parte (1222b 30 - 1223a 9) pretende diferenciar entre princípios necessários e contingentes e localizar o homem entre esses últimos, como sendo controlador de que venham ou não venham a ser suas ações. A terceira parte (1223a 9-20), por fim, reinsere a discussão de EE II 6 na discussão mais geral sobre a virtude, de que o capítulo faz parte, por dizer que a virtude e o vício dizem respeito apenas àquelas coisas de que o homem é princípio e, portanto, controlador de que sejam ou não: é princípio das ações voluntárias, mas não das involuntárias.

Nesse subcapítulo, seguiremos o seguinte plano: (a) começaremos por uma análise detida do argumento de EE II 6 (item 1); (b) passaremos a uma discussão mais ampla sobre aspectos filosóficos do argumento e da terminologia adotada por Aristóteles no capítulo que sejam importantes para nosso argumento (item 2).

3.1.1 O Argumento de EE II 6

EE II 6 inicia *ex abrupto* com um novo ponto de partida para investigação. O que será discutido a partir desse ponto de partida será reintegrado ao contexto do livro II ao fim do capítulo. Vejamos a primeira parte de EE II 6:

Λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς ἐπιούσης σκέψεως. Εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἐκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἄνθρώπους καὶ ξῆρον ὃν ὅλως ζῆα καὶ φυτὸν φυτά. Πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ

πράξεών τινών ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ξῶων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἵπομεν ἂν πράττειν. Τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέγονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ἦν ἴσως ὁ θεὸς ἀρχεῖ. ἐν δὲ ταῖς ακινεήτοις ἀρκαῖς, οἷον ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, οὐ ἔστι τὸ κύριον, καίτοι λέγεταί γε καθ' ὁμοιότητα· καὶ γὰρ ἐνθαῦτα κινουμένης τῆς ἀρχῆς αὐτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου, ἂν μὴ τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι. ὁ δ' ἄθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινός· ἢ γὰρ πρᾶξις κίνησις. (1222b 15-19)

Tomemos outro ponto de partida para a investigação que se segue. Todas as substâncias são segundo a natureza princípios de certo tipo. Precisamente por isso¹ cada uma delas pode gerar muitas do mesmo tipo, por exemplo, um homem pode gerar homens e, sendo um animal, em geral por gerar animais, e uma planta pode gerar plantas. Adicione-se que precisamente o homem é o único dentre os animais que é também princípio de ações de certo tipo, pois não diríamos que qualquer outro animal age. São ditos princípios controladores os princípios a partir quais os movimentos surgem em primeiro lugar, e com mais acerto aqueles princípios a partir dos quais os movimentos não podem ocorrer diferentemente – talvez Deus inicie tal [tipo de] movimento. Nos princípios imóveis, como nos matemáticos, não há o controlador, embora se diga controlador por similaridade, pois também nesses casos, mudando-se o princípio, absolutamente todas as consequências mudariam, mas não mudariam a si mesmas sendo refutadas uma pela outra, a não ser por refutar a hipótese e mostrar por meio dela.

A segunda parte do capítulo (1222b 30 - 1223a 9) visa diferenciar dois tipos de princípios para os quais há, respectivamente, dois tipos de resultados: (i) princípios necessários, que geram resultados necessários; (ii) princípios contingentes, que geram resultados contingentes. O interesse de Aristóteles é localizar o homem dentre os princípios do segundo tipo. Analisemos então a passagem, a iniciar pelo trecho seguinte:

¹ Tomo διὸ καὶ com o καὶ intensificando o sentido de διὸ. É precisamente pelo fato do homem ser de tal e tal natureza que ele gera outros homens.

(a) ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ αἰτία ἐστὶ τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων, δεῖ νοῆσαι καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. (b) Εἰ γὰρ ἔχοντος τοῦ τριγώνου δύο ὀρθὰς ἀνάγκη τὸ τετράγωνον ἔχειν τέτταρας ὀρθὰς, φανερόν ὡς αἴτιον τούτου τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν τὸ τρίγωνον. (c) Εἰ δέ γε μεταβάλλοι τὸ τρίγωνον, ἀνάγκη καὶ τὸ τετράγωνον μεταβάλλειν, οἷον εἰ τρεῖς, ἕξ, εἰ δὲ τέτταρες, ὀκτώ. Κἂν εἰ μὴ μεταβάλλοι, τοιοῦτον δ' ἐστί, κάκεῖνο τοιοῦτον ἀναγκαῖον εἶναι. (d) Δῆλον δ' ὅτι ἐπιχειροῦμεν ὅτι ἀναγκαῖον, ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν· νῦν δ' οὔτε μὴ λέγειν οὔτε λέγειν ἀκριβῶς οἷόν τε, πλὴν τοσοῦτον. Εἰ γὰρ μηθὲν ἄλλο αἴτιον τοῦ τὸ τρίγωνον οὕτως ἔχειν, ἀρχὴ τις ἂν εἴη τοῦτο καὶ αἴτιον τῶν ὕστερον. (e) ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἓν τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας. (f) ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστί, τὰ δέ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γένεσθαι τὰναντία. (1222b 29 - 1223^a 2)

(a) Dado que, como nos outros casos, o princípio é causa dos seres e eventos que [vêm a ser] por causa dele, deve-se abordar a questão como no caso das demonstrações. (b) Pois, se por o triângulo possuir dois ângulos retos é necessário que o quadrilátero possua quatro ângulos retos, é evidente que o triângulo possuir dois ângulos retos é causa disso [i.e., que o quadrilátero possua quatro]. (c) Mas se o triângulo mudasse, seria necessário também o quadrilátero mudar – por exemplo, se o triângulo possuísse três ângulos retos, o quadrilátero possuiria seis; se possuísse quatro, o quadrilátero possuiria oito. E, se o triângulo não mudasse, e fosse tal e tal, o quadrilátero seria necessariamente tal e tal. (d) É claro, a partir dos analíticos, que o que estamos tentando provar² é necessário, mas, no momento, não podemos nem não falar nem falar com precisão sobre isso, exceto este tanto: se nada mais é causa de o triângulo ser assim, isso seria um princípio e, portanto, causa do que fosse posterior. (e) De modo que, se, como é o caso³, existem alguns seres que podem ser de modos

² III. attempt to prove, argue dialectically, Pl.Tht.205a, Hermog.Inv.3.4; “περί τινος” Arist.Top.101a30; ἔκ τινος from a topic, ib.115a26; “ἕξ τι” D.L.4.28; “ἐ. ὅτι..” Arist.Top.128b26 : abs., Id.APr.66a34; “λογικώτερον ἔστιν ἐπιχειρεῖν ὧδε” Id.Cael.275b12.

³ εἴπερ or εἰ περ, strengthd. for εἰ, A. if really, if indeed, Il.3.25, etc.; esp. even if, even though, Il.7.117, Od.1.167, etc.; “εἰ. καί” 9.35; “εἰ. τε” Il.10.225; “εἰ. γε” A.Ch.198, Pl.Prt.312a, etc.; “εἰ. γε δὴ” Id.Tht.182c; with words between, εἰ. γὰρ τε χόλον γε . . Il.1.81; “εἴπερ ἔσται γε” A.Ag.1249, cf. Pl.Plt.275e; “καλῶς, εἴπερ ποτέ, ἔχει” Th.4.20; “εἴπερ ἄρα” Jul.Or.7.216b. II. in Att. and Trag. to imply that the supposition agrees with the fact, if as is the fact, since, Th.6.14, etc.; but with impf. it implies that it is contrary to the fact, εἴπερ ἦν πέλας if I had been

contrários, é necessário também seus princípios serem assim [i.e., poderem ser de modos contrário]. (f) Pois o resultado das coisas que são por necessidade é necessário, mas os resultados desses [princípios que podem ser diferentemente] podem gerar-se de maneiras contrárias.

Em (a) Aristóteles diz que o princípio é uma causa daquilo que se gera ou existe por causa dele (δι' αὐτὴν).

O passo (b) visa esclarecer o tipo de relação que há entre uma causa e seu efeito: se as propriedades do triângulo tornam necessárias as propriedades do quadrado, as propriedades do triângulo são causa (αἷτιον) das propriedades do quadrilátero.

O passo (c) estabelece duas implicações: (i) se as propriedades do triângulo mudam, as propriedades do quadrilátero mudam; (ii) se as propriedades do triângulo não mudam, as propriedades do quadrado são necessárias. (i) e (ii) podem ser interpretados de duas maneiras. Poderíamos dizer, por exemplo, que o que Aristóteles quer estabelecer é que existe uma primazia da causa em relação ao seu efeito, de modo que a causa controla as propriedades do efeito. Isso pode ser bem verdade, mas se essa passagem quer dizer apenas isso, seria muito difícil entender como se distingue do exemplo dos princípios matemáticos aduzido na seção anterior. Nesse sentido, a passagem não seria mais do que uma elaboração mais desenvolvida de 1222^a 25-26. Cremos que Aristóteles deseja introduzir com (c) é algo um pouco diferente, a saber, que o status modal da causa implica o status modal do efeito e vice-versa. Ora, se a causa (as propriedades do triângulo) mudam, é necessário que o efeito (as propriedades do quadrilátero) também mudem; por outro lado, se a causa não muda, é necessário que o efeito não mude. Isso implica que é impossível para o efeito mudar sem que a causa mude, pois a não mudança da causa implica a não mudança do efeito. Da mesma forma, é impossível para o efeito não mudar sem que a causa não mude, pois a não mudança do efeito implica a não

(but I was not), S.El.312, cf. 604; also εἰ. ἐκτελεῖς ἅπερ λέγεις if only you will keep your word, Id.Ichn.48. III. with an ellipse, if you must, Ar.Nu.227; ἀλλ' εἰ. but if so, Pl.Prm.150b, Arist.EN1101a12; cf. “εἰ” B. VII.

mudança da causa. Assim, um efeito pode mudar se e somente se sua causa puder mudar, bem como um efeito é necessário se e somente se sua causa for necessária. Ou seja, a modalidade da causa implica a modalidade do efeito e a modalidade do efeito implica a modalidade da causa. O ponto parece ficar mais claro na conclusão⁴ a que Aristóteles chega em (d) e (f).

Antes de passarmos a (d) e (f) é necessário analisarmos (e). Em (e) Aristóteles revela o que faz de uma causa um princípio: o fato de não ter uma causa anterior (εἰ μὴθὲν ἄλλο αἴτιον, b39).

A seção (e) oferece-nos o que Aristóteles queria obter. Se (c) é o caso e se é o caso que todo princípio é uma causa ((a) b30, (d) b40), então, se há seres que admitem dar-se de modos contrários, é necessário que seus princípios também o admitam. Em outras palavras: a contingência do efeito implica a contingência do princípio. A seção (f) retoma as razões oferecidas em (d) para explicar (e): o resultado do que é necessário é necessário e os resultados dos princípios contingentes são contingentes.

Obtido que a modalidade dos efeitos segue a modalidade do princípio, Aristóteles dá o passo seguinte, localizando as ações humanas como efeitos contingentes dos quais o homem é controlador (κύριος). Retomemos o ponto a partir de (f):

(f) ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστί, τὰ δὲ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γένεσθαι τὰναντία, (g) καὶ ὃ ἐφ’ αὐτοῖς ἐστί τοῖς ἀνθρώποις πολλὰ τῶν τοιούτων⁵, (h) καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. (i) ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, (j) καὶ ὅτι ἐφ’ αὐτῷ ταῦτ’ ἐστί γίνεσθαι καὶ μὴ, ὃν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. (k) ὅσα δ’ ἐφ’ αὐτῷ ἐστί ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς⁶ ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ’ αὐτῷ. (1223^a1-9)

⁴ (d) é introduzido por um ὥστε que interpretamos como conclusivo. Optamos por traduzir o termo pela expressão “de modo que” em vez de “então” por duas razões: (i) a expressão pode ser usada com valor conclusivo (ver, por exemplo: GARCIA, O. *Comunicação em prosa moderna*. p.60); (ii) manter a máxima uniformidade na tradução sem comprometer o sentido e a sintaxe do vernáculo.

⁵ Vários autores emendam essa passagem. Ross, seguido por Walzer/Mingay marcam o ὃ como fora de lugar. Acreditamos, porém, que a lição dos manuscritos é perfeitamente aceitável em termos gramaticais.

⁶ Aceitando a emenda proposta por Bonitz e aceita por Walzer/Mingay (αὐτὸς) em vez da lição dos manuscritos (οὗτος). Cf. 1223^a12, ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν, citada abaixo.

(f) Pois o resultado das coisas que são por necessidade é necessário, mas os resultados desses [princípios que podem ser diferentemente] podem gerar-se de maneiras contrárias. (g) E o que está em poder dos homens eles próprios⁷ são muitas dessas coisas [i.e., coisas que podem gerar-se de maneiras contrárias], (h) e eles próprios são princípios dessas coisas. (i) De modo que é evidente que aquelas ações que o homem é princípio e controlador podem gerar-se ou não, (j) e que aquelas [ações] das quais ele é controlador do ser e do não ser está em seu poder gerarem-se ou não. (k) Ele é causa daquelas as quais está em seu poder fazer ou não fazer, e estão em seu poder aquelas de que é causa.

O que a seção (g) afirma que aquilo que está em poder do homem são muitas dessas coisas. O relativo ὃ, “o que” está aqui delimitando um conjunto preciso de coisas. Não se trata de dizer que certas coisas que estão em poder do homem fazem parte do conjunto de coisas contingentes, mas sim que se algo está em poder do homem, logo, é contingente. Há, portanto, uma implicação entre estar em poder do homem e ser contingente. A seção (h) por seu turno, afirma que o homem é princípio das coisas que estão em seu poder. Ora, vimos na passagem anterior que aquilo que é princípio de algo contingente é ele próprio contingente.⁸ Uma vez que a modalidade do princípio implica a modalidade do efeito, é necessário que o homem, princípio contingente, gere efeitos contingentes. Por isso, uma vez que é princípio de ações (cf. 1222 b 28-29), é legítimo concluir (i) que aquelas ações de que o homem é causa e princípio podem gerar-se ou não. Além disso, se o homem é causa e princípio do que está em seu poder, e suas ações estão em seu poder, então é legítimo concluir (i) que está em seu poder que sejam ou não apenas coisas (ὅν γε⁹) de que ele é controlador do ser e do não ser.

A última seção do capítulo (EE II 6, 1223a 9-20) efetua a transição da discussão do homem como causa primeira de suas ações para a investigação de quais ações o homem é causa.

⁷ Cf. nota 10. Discussão filosófica sobre o ὃ

⁸ Veremos adiante que dizer que o homem é princípio contingente significa que ele guarda em si princípios contingentes daquilo que realiza

⁹ Γε restritivo.

Esta seção reintroduz a discussão no andamento “natural” da EE, que havia sido de certa forma interrompido pela introdução de uma nova discussão, um novo princípio (λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχήν, 1222b 15), preparatória para a discussão subsequente. A virtude é elogiável e o vício é censurável, e assim são suas obras. Entretanto, elogia-se e censura-se apenas o que o homem é causa e, sendo o homem causa apenas das ações voluntárias e segundo sua decisão, a discussão sobre a virtude e o vício se vê fortemente ligada à discussão sobre o voluntário. Analisemos, pois, a passagem:

(I) ἐπεὶ δ’ ἡ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ’ αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτά.
 (m) Ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ’ ὅσων αὐτοὶ αἵτιοι ἐσμέν ((m.1) ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει). (n) Δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ’ ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. (o) Ληπτέον ἄρα ποίων αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. Πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι, ὅσα δ’ ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον. (o.1) Πάντα δ’ ὅσα προελόμενος, καὶ ἐκὼν δῆλον ὅτι. (p) Δῆλον τοίνυν ὅτι ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία¹⁰ τῶν ἐκουσίων ἂν εἴησαν. (1223^a 9-20)

(I) Dado que a virtude e o vício são [respectivamente] elogiada e censurada, bem como suas obras; (m) Uma vez que¹¹ se censura e se elogia não pelas coisas que são por necessidade, acaso ou natureza, mas a partir daquelas coisas que nós somos causa ((m.1) pois daquelas coisas de outro é causa, a censura e o elogio pertencem a ele), (n) está claro que a virtude e o vício dizem respeito àquelas ações de que se é causa. (o) Devemos, então, apreender de quais ações se é causa e princípio. Todos de fato concordamos que alguém é causa das coisas que são voluntárias e segundo a sua decisão e que não é causa das que são involuntárias. (o.1) E está claro que as ações

¹⁰ Walzer e Mingay seguem a leitura do manuscrito Venetus Marcianus 213, καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία. Curioso que exatamente na mesma linha, os editores recusam a lição do mesmo manuscrito, que omitem δῆλον ὅτι. Seguimos o texto dado por todos os manuscritos principais (PCL) δῆλον τοίνυν ὅτι ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία.

¹¹ Tomando o γὰρ por antecipatório, “uma vez que...”.

que decidimos fazemos voluntariamente. (p) Portanto¹², está claro que a virtude e o vício diriam respeito¹³ ao voluntário.

Os passos (l) e (m) (e sua parentética, m.1) oferecem as premissas para a conclusão (n). Assim, se (l) virtudes, vícios e suas obras são elogiáveis e censurável, e (m) elogia-se e censura-se aquelas ações de que nós mesmos somos causas; então (n) virtude e vício dizem respeito àquelas ações de que somos princípio e causa. Para seguir a investigação sobre a virtude e o vício, então, é necessário saber de que ações nós somos princípio e causa. O item (o) afirma então que é de concordância geral que somos causa das ações voluntárias e segundo a decisão e que não somos causas das ações involuntárias.

3.1.2 Interpretando II 6

EE II 6 apresenta uma série de noções cuja domínio não é claro: princípio, causa, controlador e “estar em nosso poder”. Neste subcapítulo, discutiremos com maior pormenor esses conceitos, pois são de grande importância para nossa tese de que o homem é causa primeira de suas ações e por isso mesmo suas ações não são causadas por outras causas anteriores ao homem.

O Homem como princípio de ações. O termo “princípio” (ἀρχή) é usado por Aristóteles de muitos modos e frequentemente não pode ser distinguido de “causa” (αἷτια). Assim, “princípio” e “causa” parecem ser usados intercambiavelmente em muitas ocasiões. Nesse sentido, princípio não indicaria necessariamente um causa *primeira* de algo, no sentido de ocupar o primeiro lugar na cadeia causal. Com base nisso, poder-se-ia afirmar que, em EE II 6, a designação do homem como princípio de uma ação não implicaria este homem ocupar o primeiro lugar na cadeia causal que daria origem a tal ação. Esta leitura, aventada por alguns

¹² Τοῖνον conclusivo.

¹³ Genitivo objetivo. Âmbito de atuação (?)

estudiosos, daria espaço à tese de que o homem é causalmente determinado a agir como age, dado que existem itens anteriores a ele que iniciam a cadeia causal que lhe perpassa e resulta em sua ação. Assim, por exemplo, o objeto de desejo, que lhe é externo, causar-lhe-ia o desejo de obter tal objeto, que, enfim, causaria a ação.

Que “princípio” não seja sempre, ou melhor, nem mesmo na maior parte das vezes, usado no sentido de causa primeira é inconteste. Entretanto, se não o interpretarmos como significando isso em EE II 6, entraremos em claro conflito com o texto. Em II 6, Aristóteles usa intensivamente o vocabulário causal, mas faz uma clara distinção entre o que é ser princípio e o que é ser causa. Todo princípio, diz Aristóteles em 1222b 29-30, é causa daquilo que ocorre ou existe por sua causa. E mais adiante, em 1222 b 39-41, deixa claro o que entende por “princípio” neste capítulo: “pois se se *nenhuma outra coisa é causa* de o triângulo ser assim, isso seria *um princípio e causa do que é posterior*”. Ou seja, em EE II6 ser princípio implica ser causa, mas para uma causa ser princípio é necessário que ela ocupe o *primeiro lugar* dentre as causas.

Agora, o que significa dizer que o homem é princípio de suas ações? Significa que o homem possui, internamente, a causa primeira de suas ações. Isso é a tese tanto da EE quanto da EN. Em uma como na outra, um dos critérios para que a ação seja considerada involuntária é que ela tenha sido realizada por força (βία). Esse conceito será discutido com mais vagar adiante. Agora, cabe dizer que o que caracteriza uma ação forçada na EN é justamente que o *princípio da ação seja externo e não interno* ao agente: “forçado é aquilo cujo princípio é externo” (EN III 1, 1110^a 2), sendo que a voluntariedade requer que o princípio seja interno (1111^a 23). Em EE II 8, quando discute o conceito de força/coerção, Aristóteles diz que “dizemos ser coercitivo o princípio externo” (1222b11-13), enquanto “não é por força o princípio interno” (1222b 14-15).

Ser princípio da ação é então ter internamente o princípio da ação. Mas, então, que princípio é este? Aristóteles deixa isso claro em várias passagens: os princípios da ação são o desejo (ὄρεξις) e a decisão (προαίρεσις), que é também uma forma de desejo. Em EN VI 2, 1339a 31-33, Aristóteles afirma: “O princípio de ações é a decisão, princípio no sentido de origem do movimento e não no sentido de “aquilo em vista de quê. Mas o princípio da decisão é o desejo e o raciocínio em vista de algo”. Temos, então, o desejo e a decisão, que são internos ao agente, como princípios das ações. Essa passagem, entretanto, introduz uma dificuldade à interpretação que estamos defendendo, a de que o princípio é uma causa *primeira*, uma vez que introduz *dois* princípios para a ação e um desses princípios é princípio de outro. Lidaremos com a questão de como a decisão se constitui como um princípio, no sentido de ser causa primeira da ação no capítulo subsequente. Aqui, interessar-nos-á o desejo.

Voltemos nossa atenção agora para a psicologia do movimento apresentada em De An. III 9-11. Nesses capítulos, Aristóteles investiga uma das capacidades (δυνάμεις) da alma dos animais. Tendo já versado sobre a capacidade discriminativa (κριτική), tarefa da inteligência (διάνοια) e da sensação (αἴσθησις), o filósofo passa a investigar a capacidade do movimento local (κινεῖν κατὰ τόπος). Os motores (τὰ κινούντα) do movimento local são *ou* o desejo (ὄρεξις) ou a intelectção (νοῦς) – contando a imaginação como uma forma de intelectção (νοήσις). No caso dos animais irracionais, a imaginação (φαντασία) assume inteiramente o papel da intelectção. Seja a imaginação, seja a intelectção, contudo, não são capazes de mover se não há desejo (De An., 433a 20-21; 22-23). Por isso, se é o caso que devemos nomear apenas *um* motor para o movimento, esse motor é a capacidade desiderativa: “de fato há um motor, a capacidade desiderativa” (ἐν δὴ τι τὸ κινούν τὸ ορεκτικόν, De An. 433a 21); “Então, é evidente que o desejo é aquela capacidade na alma que move” “ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς, ἡ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν, 433a 31 – b 1).

Contudo, falta responder à questão: e o objeto externo? Aquilo que é desejado, não é uma causa da ação tanto quanto o desejo? Se este é o caso e, sendo ele exterior ao homem, como não é o caso que o princípio da ação não é externo ao agente? É verdade que Aristóteles parece deixar claro que o objeto do desejo também é um princípio de ação, mas num sentido radicalmente diferente.

3.2 Voluntariedade e involuntariedade em EE II 7-9

A última parte de EE II 6 diz que é necessário apreender de quais ações o homem é causa e de quais não é causa. Ele é causa das voluntárias e segundo sua decisão e não é causa das involuntárias. Por isso, é necessário investigar o que são essas noções, “voluntário”, “involuntário” e “decisão”. As noções de voluntariedade e involuntariedade são investigadas em EE II 7-9, enquanto a noção de decisão e outras noções afins são investigadas em EE II 10-11. O presente subcapítulo visa expor o argumento de Aristóteles em EE II 7-9, tal como cremos que deve ser compreendido.

A finalidade de EE II 7-9 é definir o que são o involuntário e o involuntário. A investigação é relevante, uma vez que virtude e o vício são delimitados por esses conceitos (1223a 21-23). Digo *delimitar* (ὀρίζεται) e não *definir*, pois não é o caso que encontremos nas definições das noções de virtude e de vício as noções de voluntário e involuntário.¹⁴ O que a voluntariedade e a involuntariedade é delimitar o campo de atuação das disposições virtuosas e viciosas, no sentido de que uma ação só é verdadeiramente virtuosa ou viciosa se for realizada voluntariamente. Por isso, Aristóteles precisa saber o que é o voluntário e o involuntário.

A pergunta feita por Aristóteles (τί ἐστίν; o que é?) é costumeiramente usada na busca de uma *definição*, isto é, na busca de uma fórmula que diga *precisamente* o que é um

¹⁴ Definição de virtude, EE II 5, 1222a 6-12.

determinado item. É nesse diapasão que a discussão precisa ser considerada. Quando Aristóteles pergunta, então, se o voluntário é o que é conforme o desejo, por exemplo, a pergunta é se “voluntário” é o *mesmo* que “conforme o desejo”, e não apenas se o voluntário é conforme o desejo, podendo haver coisas conforme o desejo que não sejam voluntárias.

(i) São três os candidatos apresentados como resposta à pergunta “o que é o voluntário?”:

1. O voluntário é o que é conforme o desejo (κατ’ ὄρεξιν);
2. O voluntário é o que é conforme a decisão (κατὰ προαίρεσιν);
3. O voluntário é o que é conforme a inteligência (κατὰ διάνοιαν).

(ii) No que diz respeito ao involuntário:

1. O involuntário é o que é contrário ao desejo (παρὰ τὴν ὄρεξιν);
2. O involuntário é o que é contrário à decisão (παρὰ τὴν προαίρεσιν);
3. O voluntário é o que é contrário à inteligência (παρὰ τὴν διάνοιαν).

De modo que, se o voluntário for definido como (i.1) o que é conforme o desejo, o involuntário será definido como (ii.1) o que é contrário ao desejo. Da mesma forma, se for definido como (i.2) o que é conforme a decisão, o involuntário será definido como (ii.2) o que é contrário à decisão; se for definido como (i.3) o que é conforme a inteligência, o involuntário será definido como (ii.3) o que é contrário à inteligência. Aqui, o par “conforme x”/“contrário a x” operam como contraditórios: se algo não é conforme x, logo é contrário a x; se algo não é contrário a x, logo é conforme a x.

Os argumentos aventados na discussão sobre tais candidatos apresentam dificuldades consideráveis. Em primeiro lugar, alguns desses argumentos não apresentam validade formal; em segundo lugar, é muito difícil saber se algumas teses apresentadas são aceitas por Aristóteles ou são apresentadas unicamente com vistas à argumentação. Antes de apresentarmos o que

entendermos ser o sentido geral da discussão, devemos considerar algumas teses que têm papel relevante na discussão para as quais Aristóteles não oferece argumento prévio:

- (a) Ações forçadas são involuntárias: Aristóteles retoma da tradição grega a íntima relação entre força e involuntariedade. A noção de força, aqui, não é perfeitamente distinguida da noção de coerção. Na EE, porém, a noção de força parece absorver a noção de coerção: em EN II 7, ambas são usadas intercambiavelmente. Em 1223a 29-32, por exemplo, Aristóteles apresenta uma citação de Eveno sobre a coerção (*ἀναγκάιον*) como endossando uma tese sobre ações forçadas (*βίαιον*). Mesmo em EE II 8, onde ensaia alguma distinção entre as noções, elas parecem redundar na involuntariedade das ações. Teremos de esperar o tratamento de EN III 1, que analisaremos mais adiante, para que as noções sejam finalmente distinguidas de modo que essa distinção apresente uma importante consequência para a responsabilidade moral: ações por força são involuntárias, mas as ações por coerção são voluntárias.
- (b) A tese da simetria entre virtude e vício: trata-se da tese de que, se a virtude é voluntária, o vício deve ser voluntário, e vice-versa. A tese é claramente afirmada 1223 b15-16. Não há, no capítulo, argumento prévio para o estabelecimento dessa tese, mas podemos talvez reconstruí-lo a partir de II 6: se o elogio e a censura são dispensados à virtude e ao vício, bem como às suas obras e se o campo em que se dão as obras das virtudes e dos vícios é o campo da voluntariedade, uma vez que uma ação é virtuosa ou viciosa, ela tem de ser voluntária. A tese da simetria entre virtude e vício é aceita por Aristóteles (cf. EN)
- (c) A existência da incontinência (*ἀκρασία*) e da continência (*ἐγκράτεια*): O conceito de conflito entre os desejos, mais precisamente entre um desejo irracional (apetite ou ímpeto) e o desejo racional (querer), não é analisado aqui, mas dado como

indicando um fenômeno aceite. O conflito será um caso de autocontrole ou continência (ἐγκράτεια), se o desejo racional vier a prevalecer; será um caso de falta de controle ou incontinência (ἀκρασία) se o desejo racional for vencido por um desejo irracional.¹⁵ Aristóteles analisará o fenômeno em detalhe apenas em EN VII 1-11. Na discussão Nicomaqueia, a incontinência é apresentada como uma das disposições a serem evitadas, junto com o vício propriamente dito e bestialidade. Na EE II, ela é apresentada como um estado que torna os homens mais injustos e mesmo como uma perversidade (μοχθηρία), palavra usada amiúde como sinônimo de vício. Da mesma forma, a continência é apresentada como uma virtude (ἀρετή). Essas não são posições aceites por Aristóteles, mas são teses facilmente encontráveis na tradição. Xenofonte, por exemplo, retrata Sócrates como possuindo a virtude da continência¹⁶. A introdução dessas noções é importante. A tese de que ações por incontinência são voluntárias pois injustas (ou viciosas) e que as ações por continência são voluntárias pois justas (ou virtuosas) permite que Aristóteles recuse a tese de que o voluntário seja o mesmo que “conforme o desejo”.

- (d) Que um agente seja incontinente, que seu estado mental seja de incontinência e que sua ação tenha sido realizada por incontinência não são distinguidos para fins de argumento. Do mesmo modo, tampouco são distinguidos a ação voluntária do agente voluntário. Nos dois casos, os itens são intercambiáveis em uma proposição.

Discutamos brevemente II 7.

¹⁵ Referência acrasia

¹⁶ Xenofonte

3.2.1 Voluntariedade e desejo (ὄρεξις)

EE II 7 é voltado para a análise do primeiro candidato, o desejo. A discussão é complexa, pois uma considerável dificuldade é introduzida na medida em que existe mais de um tipo de desejo, podendo haver conflito entre eles (os conceitos de continência e incontinência são apresentados no subcapítulo anterior).

Aristóteles introduz a distinção entre três tipos de desejo em 1222a 26-28: “mas o desejo (ὄρεξις) é dividido em três, querer (βούλησις), impulso (θυμός) e appetite (ἐπιθυμία)”. A distinção já é tradicional na antiga psicologia grega.¹⁷ De 1223a 29 a 1223b 17 Aristóteles analisa a definição de voluntário como aquilo que é conforme o appetite, para então recusá-la como contraditória (b 17). O sentido geral do argumento parece claro, mas o passo-a-passo é bastante complicado e pontuado de impropriedades lógicas. De maneira geral, Aristóteles aceita, para fins de argumentação, que se algo é involuntário, então é forçado e que existe uma biimplicação entre ser forçado e ser doloroso. O objeto do appetite sendo aquilo que é prazeroso, aquilo que é contrário ao appetite é doloroso e, uma vez que ser doloroso e ser forçado se implicam mutuamente, é necessário que aquilo que seja contrário ao appetite seja involuntário.

O segundo argumento em favor da tese da identificação do voluntário com o que é por appetite lança mão da noção de incontinência e da voluntariedade da ação injusta (viciosa). Todo incontinente por appetite, isto é, aquele agente que cede ao appetite em detrimento da razão em casos de conflito psicológico concernente à ação, age injustamente. Ao agir injustamente, age também voluntariamente e, portanto, sua ação conforme o appetite é voluntária.

O terceiro e o quarto argumentos visam oferecer argumentos à favor da tese contrária. No terceiro argumento, Aristóteles afirma que se alguém faz algo voluntariamente, faz por querer e que se alguém faz por querer, faz voluntariamente. Esta biimplicação é apresentada sem argumento e será recusada por Aristóteles mais adiante, mas é usada aqui para, em

¹⁷ Platão

conjunção com as noções de continência e incontinência, argumentar que há uma inconsistência no argumento em favor da identificação do voluntário com o que é conforme o apetite. O incontinente experimenta o conflito entre apetite e querer e acaba agindo por apetite em direção àquilo que pensa ser um mal. Assumida a tese de que toda ação voluntária é por querer e vice-versa, o incontinente estaria agindo involuntariamente (na medida em que está agindo contra seu querer) e voluntariamente (na medida em que está agindo conforme seu apetite). Uma vez que voluntário e involuntário são contraditórios, isso é simplesmente impossível.

Enquanto o terceiro argumento apresenta a noção de incontinência e a tese de que ações viciosas são voluntárias, o quarto argumento introduz a noção de continência e afirma claramente o que chamamos de tese de simetria, a saber, que ações virtuosas e viciosas são igualmente voluntárias. Uma vez que o continente age de modo justo (i.e. virtuoso), ele age voluntariamente. Entretanto, ao contrário do incontinente, o continente age conforme a razão e contra o apetite. Sendo que a tese era de que o agir contra o apetite era agir involuntariamente, resulta que também o continente agirá ao mesmo tempo voluntária e involuntariamente. Agirá voluntariamente na medida em que age justamente e agirá involuntariamente na medida em que age contra o apetite.

Aristóteles volta então sua atenção para a tese de que o voluntário seria o mesmo que “conforme o impulso”. Novamente o conceito de incontinência se faz importante. Uma vez que pode instalar-se também um conflito entre o impulso e a razão, todos os argumentos aventados para recusar a tese da identificação do voluntário com o que é conforme o apetite podem ser mobilizados contra a identificação com o que é conforme o impulso.

Falta a analisar a tese de que o que é voluntário é aquilo que é conforme o querer. Na transição para esta análise, Aristóteles diz que o querer parece ter uma posição privilegiada quando se trata da voluntariedade, uma vez que muitas coisas são feitas por querer sem a concorrência do impulso ou do apetite. Ainda que esteja numa posição privilegiada, a

identificação também é recusada. Dizer que o que tão somente o que é feito por querer é voluntário implica que o incontinente não agirá voluntariamente, uma vez que age conforme o apetite ou impulso e contra a razão. “quando alguém se torna incontinente”, diz Aristóteles, “não mais agirá injustamente, mas será mais justo que antes de se tornar incontinente”. O que ele parece ter em mente é o seguinte: se alguém que comete ações injustas que sejam conformes àquilo que deseja racionalmente, ele agirá voluntariamente, mas, se é o caso que agir incontinentemente é agir involuntariamente, se esse agente se tornar incontinente, ele passará a ser mais justo na medida em que as más ações que perpetra não serão mais voluntárias, mas involuntárias. E isso, diz Aristóteles, é impossível.

A reconstrução dos argumentos oferecida acima não faz justiça à intrincada complexidade de II 7. Aristóteles não deixa claro quais premissas endossa e quais premissas ele aceita tão somente para argumentar. Além disso, os argumentos a favor da tese da identificação do voluntário como que é conforme o desejo são pontilhados por implicações impróprias impossíveis de contornar sem violentar a sintaxe do grego. O que Aristóteles tem em vista em II 7 e no início de II 8 são as teses que afirmam a conjunção “o voluntário é o que é segundo x e o involuntário é o que é contra x”. Uma ação voluntária pode ser conforme algum tipo de desejo ou conforme a decisão, mas não que seja definida por essa conformidade. Que a conformidade com *algum desejo* pode mesmo ser condição necessária para a voluntariedade, como defenderemos adiante. Nesse caso, uma ação voluntária deve *necessariamente* ser conforme ou ao apetite, ou ao impulso, ou ao querer, no sentido de que, se é voluntário, deve satisfazer pelo menos um desses critérios¹⁸. Entretanto, a contrariedade a *algum* desejo não torna a ação involuntária. Em suma, enquanto a conformidade com o apetite, por exemplo, é razão suficiente para a voluntariedade, a contrariedade ao apetite não torna a ação involuntária.

¹⁸ i.e. ἐκούσιον -> (ἐπιθυμία v θυμός v βούλησις), de modo que (~ἐπιθυμία & ~θυμός & ~βούλησις) -> ἐκούσιον.

Duas teses oferecidas nessa discussão ganharão maior desenvolvimento e serão aceitas, ainda que parcialmente apenas, por Aristóteles. A primeira, que a força ou coerção tornam a ação involuntária; a segunda, é que a noção de dor está ligada da maneira importante à noção de involuntário. Mesmo em EN III 2, Aristóteles parece introduzir inclusive uma terceira categoria de ações para além da voluntária e da involuntária com base na dor psicológica de um agente que cometeu, por força, uma ação perversa. Argumentaremos, adiante, que essa categoria deve ser subsumida à categoria das ações involuntárias e não ser instituída como um tipo aparte. Ainda assim, a discussão de EN III 2 evidencia a importância que Aristóteles dá para questões como a aflição moral por se ter cometido um ato que se considere vil como um indício importante da qualidade moral do agente.

A noção de força e de coerção será discutida longamente em EE II 8. Antes disso, porém, Aristóteles oferece brevíssimos argumentos contra a tese de que o voluntário é o que é conforme a decisão.

3.2.2 Coerção e força em EE II 8

A maior parte de EE II 8 é dedicada à discussão das noções de força (βία) e coerção (ἀνάγκη). Essa discussão pode ser dividida em duas seções. A primeira seção (1224a 9 – 1225a 2) revisita duas teses já presentes em II 7: (i) age-se involuntariamente se e somente se age-se por força/coerção; (ii) age-se voluntariamente se e somente se a ação realizada causa dor. Essa primeira seção revela a posição de Aristóteles sobre tais temas: quanto a (i), Aristóteles compromete-se com a tese de que tudo que é forçado é de fato involuntário, mas não se compromete com a tese de que tudo que é involuntário é também forçado; quanto a (ii), Aristóteles nega a biimplicação, uma vez que há ações voluntárias que são doloridas e, em certos casos, tanto o prazer como a dor estão envolvidos em uma mesma ação, ainda que de modos distintos. A dor advinda de uma ação, então, não pode ser usada como um critério para a involuntariedade.

A segunda seção mencionada (1225a 2-36) lida com outro sentido de força e coerção usado quando se fala em ações, a saber, o de se ver compelido a fazer algo vil para escapar de algo que se considera um mal ainda maior. A seção apresenta passagens bastante difíceis do ponto de vista sintático e fecha-se com uma claramente corrupta. Além disso, não está claro se Aristóteles aceita qualquer das teses aventadas ou se a seção inteira é apenas um exercício de reflexão dialética sem chegar a uma solução definida.

Começemos por 1224a 9 – 1225a 2. Em 12223a 29-30 Aristóteles havia dito que “todo involuntário parece ser forçado”. Em II 8, 1224a 10-11, retoma a tese, dessa vez no formato de uma biimplicação: “dizemos que o forçado é involuntário e que todo voluntário é forçado” (τὸ τε γὰρ βίαιον ἀκούσιον, καὶ τὸ ἀκούσιον πᾶν βίαιον εἶναι φαμέν). Por isso é necessário investigar o que é (τί ἐστι) a força e como se relaciona (πῶς ἔχει πρὸς) com o voluntário e o involuntário (1224a 12-13).

A primeira tese a ser investigada é a de que força e coerção são contrárias (ἀντικεισθαι), no campo da ação (ἐπὶ τῶν πραττομένων) ao voluntário e à persuasão (a13-15). A especificação de que se trata do campo das ações é necessária, uma vez que em seu sentido mais geral, tais termos são usados também para falar de seres inanimados e de outros animais que, porém, não realizam ações. Aristóteles afirma que:

Καὶ γὰρ τὸν λίθον ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω βίᾳ καὶ ἀναγκάζόμενα φέρεσθαι φαμέν. Τοῦτο δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν καθ' αὐτὰ ὁρμὴν φέρεται, οὐ βίᾳ, οὐ μὲν οὐδ' ἐκούσια λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος ἢ ἀντίθεσις. Ὅταν δὲ παρὰ ταύτην, βίᾳ φαμέν.

Temos, então, o campo mais geral em que os termos “força” e “coerção” são aplicados: a natureza da pedra, isso é, seu ímpeto é mover-se para baixo. A do fogo, é mover-se para cima. Caso a pedra seja movida para cima e o fogo para baixo, serão movidos *contra* (παρὰ) suas naturezas (φύσις), isto é, contra seus impulsos (ὁρμή). O ímpeto desses seres é determinado pela sua natureza, é por serem tais que tendem a mover-se de tal e tal modo. Evidencia-se aqui

que, em seu sentido mais lato, o campo semântico do “forçado” não coincide com “ser involuntário”.

Aristóteles avança em sua discussão considerando agora os seres animados e os animais, que “vemos fazerem e sofrerem muitas coisas por força quando algo os move contrariamente ao ímpeto que está neles” (ὁρῶμεν βίᾳ πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα, ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτοῖς ὁρμὴν ἔξωθεν τι κινῇ, 1224a 21-23). Introduz-se aqui, pela primeira vez na passagem, a contraposição entre “algo externo” que move contrariamente ao impulso “interno”. Nos seres inanimados, quando movem-se contrariamente ao seu impulso, está dado que a fonte do movimento é externa, uma vez que o princípio (ἀρχή) que neles reside é único. No caso dos seres animados, nem sempre esse é o caso. No homem, nomeadamente, a partir de uma certa idade, estará presente uma pluralidade de princípios. De um lado, o desejo (ὁρεξις), e, de outro, a razão (λόγος), diferentemente dos animais, que possuem apenas o desejo (ὁρεξις).

Para se investigar a força e a coerção no campo das ações, apenas os seres humanos com idade suficiente para terem desenvolvido sua capacidade racional importa, uma vez que a ação, no contexto da EE, implica a posse da razão. Dizemos que agem apenas “os que já agem por causa do raciocínio” (ἀλλὰ τὸν ἤδη διὰ λογισμὸν πράττοντα, 1224a 29-30). Isso imediatamente introduz um problema que Aristóteles precisa resolver. Foi dito que se age ou sofre-se algo por força quando “algo externo move contrariamente ao ímpeto que está” no agente. Além disso, o fato do homem possuir a razão faz com que, eventualmente, a razão e o desejo que estão nele entrem em conflito. Se entendermos “algo externo” como “algo externo ao ímpeto” instala-se a seguinte dificuldade: suponhamos que um agente experimente um conflito entre a razão e o desejo, e a razão venha a ser vencedora do conflito e originar a ação. Uma vez que a razão é externa ao desejo e que ela “sendo externa ao ímpeto, move contrariamente ao ímpeto”, a ação é forçada. O mesmo problema se segue se o vencedor do conflito for o desejo.

A aporia agrava-se

3.2.3 Ignorância e voluntariedade em EE II 9

A investigação sobre a voluntariedade chega ao fim, na EE, no curto capítulo II 9. Eliminados os demais candidatos, resta que o voluntário seja aquilo que é “conforme o intelecto” (κατὰ τὴν διάνοιαν, 1225b 1). O “intelecto” mencionado por Aristóteles refere-se ao conhecimento de aspectos relevantes para ação em contraposição à ignorância quanto a esses aspectos.

Aristóteles define o voluntário e o involuntário por fim da seguinte forma:

ὅσα μὲν οὖν ἐφ’ ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι’ αὐτὸν, ἐκούσια
ταῦτ’ ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ ἐκούσιον τοῦτ’ ἐστίν· ὅσα δ’ ἀγνοῶν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν,
ἄκων. (1225b 8-10)

O que significa μὴ ἀγνοῶν

1. O que significa δι’ αὐτὸν
2. O que significa κατὰ συμβεβηκός

Alguns intérpretes tomam 1225b 11-16 como introduzindo certas cláusulas nas condições da voluntariedade segundo as quais há certos casos em que a ignorância do agente não implica a involuntariedade da ação realizada. A saber, se o agente falhar em obter um conhecimento de fácil acesso ou que ele deveria ter devido à negligência prazer ou dor, ou se ele falhar em exercer um conhecimento que possui em potência devido às mesmas razões.¹⁹ Vejamos o que diz a passagem em questão:

ἐπεὶ δὲ τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ εἰδέναι διττόν, ἓν μὲν τὸ ἔχειν, ἓν δὲ τὸ χρῆσθαι τῇ
ἐπιστεήμῃ, ὃ ἔχεν μὴ χρώμενος δὲ ἔστι μὲν ὡς δικαίως ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δὲ ὡς οὐ
δικαίως, οἷον εἰ δι’ ἀμέλειαν μὴ ἔχρητο. ὁμοίως δὲ καὶ μὴ ἔχων τις ψέγοιτο ἂν, εἰ ὁ
ῥάδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν μὴ ἔχει, δι’ ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λυπὴν. Ταῦτ’ οὖν
προσδιοριστέον. (1225b 11-16)

¹⁹ Por exemplo, Heinemann, 1986, p. 33-36, e 1988, p.261-262

Essa passagem afirmaria, segundo a interpretação que estamos discutindo, que se deve *adicionar à definição* de voluntário (προσδιοριστέον) as condições acima listadas. Nesse sentido, a involuntariedade não depende apenas de um estado mental (a ignorância), mas da causa de tal estado mental. Um agente ignorante agiria voluntariamente se é devido a sua negligência ou ao prazer ou à dor que ele ou (a) falha em exercer um conhecimento que possui ou (b) falha em adquirir um conhecimento que deve possuir ou que é fácil de possuir.

Tal interpretação parece-nos excessiva. Em primeiro lugar, o verbo προσδιοριστέον pode referir-se a duas coisas: (i) adicionar algo a uma definição ou (ii) adicionar uma nova definição. Defendemos que devemos tomá-lo no segundo sentido. A passagem não oferece um suporte para afirmar que ações por ignorância podem ser consideradas voluntária, mas apenas para afirmar que o agente censurável. Aristóteles não diz aqui que é pelas ações realizadas por ignorância, mas apenas que o agente é censurável. Mas censurável pelo quê? Segundo nossa interpretação, *pelo fato mesmo de ignorar*, e não pelas ações decorrentes de tal ignorância.²⁰

3.3 Voluntariedade e involuntariedade em EN III 1-3

O tratamento da voluntariedade em EN III 1-3 é bastante econômico comparado ao tratamento levado a cabo em EE II 7-9. Além disso, a natureza da discussão é também diferente.

Em 1110 a 1, Aristóteles diz quais são os critérios da ação involuntária: “parecem ser involuntárias as coisas que se dão por força ou por causa da ignorância” (δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι’ ἄγνοιαν γινόμενα). O restante de III 1 investigará a noção de força, enquanto III 2 investigará a noção de ignorância. Finalmente, em III 3 Aristóteles chegará aos critérios da voluntariedade: o princípio da ação reside no agente e o agente conhece as circunstâncias particulares nas quais se desenrola a ação (1111a 22-24). Mantendo em mente a discussão

²⁰ Cf. EN III 7, 1113b 23-1114a 3, Zingano, 2008 p. 2002, Irwin, 1999, p.208-209.

efetuada na EE, passemos agora a investigar a discussão nicomaqueia seguindo a ordem dos capítulos.

3.3.1 Força e coerção em EN III 1

A EE inicia sua discussão sobre os sentidos de força em II 8 após a longa discussão sobre se o voluntário deve ou não ser identificado como “conforme o desejo” em II 7. Na EN, Aristóteles não dedica uma discussão detalhada a esse ponto e sua análise da voluntariedade inicia diretamente considerando a noção de força. Aristóteles define ‘por força’ (βία) em EN III 1 1110a 2-4:

Βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἐξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποιῇ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.

E forçado é aquilo cujo princípio é externo, para o qual em nada contribui o agente ou o paciente, por exemplo se o vento ou os homens, controladores da situação, carregarem-no para algum lugar.

Os exemplos aventados ajudam a esclarecer de que modo devemos compreender o “princípio externo”. Quando a ação é forçada, o item que controla a ação é exterior ao agente, como no caso dos homens e o vento que o carregam para algum lugar. Na EN, Aristóteles não realiza uma discussão sobre o princípio (ἀρχή) tal como faz em EE II 6, mas o uso que Aristóteles faz do termo indica que o está tomando exatamente no mesmo sentido, ou seja, como causa motora primeira da ação. Nesse caso, o vento e os homens, no exemplo citado acima, são controladores da situação pelo fato mesmo de serem causa primeira da ação ou do evento que o agente faz/sofre. Um pouco adiante, em 1110 a 15-16, Aristóteles deixa claro que se trata de uma causa motora, uma vez que “o princípio de *mover* as partes orgânicas estar no agente” é algo que atesta a voluntariedade do ato, o que nos permite dizer que a EE e a EN estão falando exatamente do mesmo tipo de princípio.

Mas o que significa “para o qual em nada contribui o agente ou o paciente” (1110a 1-2)? Alguns intérpretes²¹ tomam isto como um critério a mais para a ação ser forçada, o que implica a existência de dois tipos de ação cujo princípio é externo: (i) ações cujo princípio é externo, para o qual o agente em nada contribui; (ii) ações cujo princípio é externo, para o qual o agente contribui de algum modo. Essa tese lança mão da passagem que vem na sequência, onde Aristóteles discorre sobre as ações por coerção (ἀνάγκη). Tal como em EE II 8, 1225a 2-36, em EN III 1, 11110a 4-b1 Aristóteles depara-se com a dificuldade que representam as ações “por medo de males maiores” – são elas voluntárias ou involuntárias? São, como na EE, por *coerção* e distinguem-se de algum modo das ações propriamente por *força*. Enquanto na EE essas ações parecem ser tomadas como uma espécie de ações por força, embora nunca fique efetivamente claro qual a posição de Aristóteles sobre isso, na EN Aristóteles é claro: ações por coerção são ações voluntárias.

Ações por coerção ocorrem quando, por exemplo, um tirano, mantendo em cativeiro a família do agente, ordena a este agente que perpetre uma ação vil para garantir a segurança de sua família. Caso o agente não o obedeça, sua família será executada. Outro exemplo dado por Aristóteles é de ter de alijar a carga de um navio em meio a uma tempestade para salvar a própria vida e a vida dos companheiros. Na interpretação mencionada acima, que busca ver dois casos de princípio externo, um com contribuição, outro sem, esses exemplos evidenciariam um caso em que o princípio é externo (a tempestade, o tirano) para o qual contribui o agente. Duas coisas precisam ser ditas quanto a isso.

Primeiro. Mesmo nas ações forçadas o agente contribui de algum modo para a ação, mas não para o princípio da ação. O agente contribui para a ação da mesma forma que a pedra, ao ser lançada, contribui para que uma vidraça seja quebrada. Sem a pedra, a ação não se daria, mas quem lançou a pedra é que é o princípio da ação e a pedra não é capaz em nenhum momento

²¹ Quais?

de não fazer aquilo que o princípio determinou. Quando somos carregados por homens ou pelos ventos, não contribuímos de modo algum para o princípio da ação, mas contribuímos para a ação na medida em que não haveria o evento “sermos carregados” se não estivéssemos envolvidos de algum modo na ação.²²

Segundo. O princípio da ação por coerção está efetivamente *no agente*. Aristóteles diz que “age voluntariamente, pois o princípio do mover as partes instrumentais do corpo nessas ações está nele” (πράττει δὲ ἐκὼν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ οργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν, 1110a 15-17). Em EE II e EN VI, Aristóteles diz que o princípio de ação que reside no agente são o desejo e a decisão. No caso das ações sob coerção, o agente *escolhe* (αἰρεταῖ) o que fazer no momento em que está para agir, ainda que se possa dizer que a escolha se vê limitada a apenas uma opção (se queremos salvar nossa família, *é necessário* fazer uma ação ignóbil; se queremos salvar o barco e a tripulação, *é necessário* alijar a carga). Parece ser pelo fato mesmo de não haver opção disponível que ações dessa natureza são ditas *coagidas* (em grego, *necessárias*, ἀνάγκαια). Entretanto, que haja apenas *uma* alternativa possível para se alcançar um fim não depõe a favor da inexistência de decisão. Em EN III 5, ao discorrer sobre o processo de deliberação, Aristóteles afirma que “E se parece ser realizada por uma pluralidade de meios, investigam por meio de qual mais rápida e belamente ocorrerá; *se parece ser realizada por um só meio*, investigam como ocorrerá por meio disso e isso através de que outra coisa, até chegarem até a primeira causa” (καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι’ ἐνὸς δ’ ἐπιτελουμένου τῶς διὰ τούτου ἔσται κακεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἄν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἷτιον, 1112b 16-19). Assim, a extrema limitação dos meios pelas circunstâncias em nada invalida a tese de que a ação coagida é uma ação voluntária.

²² Cf. por exemplo, Zingano, 2008.

O princípio está efetivamente no agente, ainda que sob circunstâncias extraordinariamente limitantes. Entretanto, levando em consideração o caso do tirano, podemos perguntar qual seu papel na ação do agente e se ele pode ou não ser considerado *causa* da ação realizada por ele. É o tirano que cria toda a situação em que o agente se encontra e é sua injunção que motiva a ação do agente. O que pensamos ser a resposta correta é que sim o tirano é causa de *uma ação*, mas não pela *ação que o agente efetuou*. A ação cujo princípio reside no tirano é a ação de chantagear o agente para que este realize o que aquele deseja. Uma vez que o agente chantageado pode escolher fazer ou não fazer a ação ordenada pelo tirano, o tirano não pode ser considerado causa da ação que o agente escolheu fazer. Uma vez que o agente escolheu fazer o que fez, sua ação é voluntária. Se sua ação é voluntária, necessariamente ele é princípio da ação. Se, como afirmamos, ser princípio da ação é ser sua causa primeira, tal como revela EE II 6, afirmar que o tirano é causa da ação do agente é o mesmo que dizer que o agente não é princípio da ação e, portanto, que a ação não é voluntária.

Existem então duas ações. A primeira ação é a do tirano: ordenar o agente a fazer algo ignóbil se quiser salvar a vida de sua família. Aqui temos o princípio da ação no interior do tirano, seja um desejo, seja uma decisão, que é uma forma de desejo. A segunda ação é a do agente coagido: se ele deseja salvar a vida de sua família, terá de realizar uma ação ignóbil. O desejo ou a decisão de realizar a ação ignóbil reside nele próprio. Não fosse esse desejo ou escolha deliberada, ele não realizaria a ação. O desejo é a *causa* motora primeira da ação e é interna ao agente. Ambos realizam suas ações voluntariamente, mas se trata de ações distintas.

A sequência de EN III 1 parece apresentar novas dificuldades inserindo uma distinção entre vários tipos de ação. É preciso considerar a passagem em sua inteireza:

ἐπὶ ταῖς πράξεσι δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν ἀσchrόν τι ἢ λυπηρόν ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν· ἂν δ' ἀνάπαλιν, ψέγονται· τὰ γὰρ ἄσχιθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῷ ἢ μετρίῳ φαύλου. ἐπ' ἐνίοις δ' ἔπαινος μὲν οὐ γίνεται, συγγνώμη δ', ὅταν διὰ τοιαῦτα πράξῃ τις ἃ μὴ δεῖ, ἃ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερτείνει

καὶ μηδεὶς ἂν ὑπομείναι. ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον παθόντι τὰ δεινότατα· καὶ γὰρ τὸν Εὐριπίδου Ἀλκμαίωνα γελοῖα φαίνεται τὰ ἀναγκάσαντα μητροκτονῆσαι. ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίστε διακρίναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἰρετέον καὶ τὶ ἀντὶ τίνος ὑπομενετέον, ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν· ὥς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ ἐστὶ τὰ μὲν προσδοκώμενα λυπηρά, ἃ δ' ἀναγκάζονται αἰσχροῖα, ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας ἢ μή.

(EN III 1, 1110a 19-b1)

TRADUÇÃO

Muitos intérpretes tomam essas distinções como distinções no interior das ações “mistas” ou “coagidas”. Como as ações por coerção foram consideradas por Aristóteles em última análise como voluntárias, é surpreendente que diga que certas ações voluntárias mereçam perdão antes que louvor ou censura (1110a 23-26). Uma maneira de responder a isso seria dizer que a involuntariedade é condição suficiente mas não necessária do perdão, e que este pode eventualmente ter como alvo agentes que cometeram uma ação voluntária sob certas condições, mais especificamente, quando foram obrigados pela circunstâncias a perpetrar uma ação vil quando a alternativa excedia-lhe a natureza, de modo que se tornara irrealizável.²³ Não nos parece ser essa uma boa resposta. Tanto em EN III 1, quando diz que “os elogios e as censuras são para o que é voluntário, e o perdão e mesmo a piedade são para o que é involuntário” (ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίστε δὲ καὶ ἐλέου, 1109b31-33), quanto em EE II 6, quando diz que “são censuradas e elogiadas... aquelas coisas de nós mesmos somos causa” (ψέγεται καὶ ἐπαινεῖται... ὅσων αὐτοὶ αἵτιοι ἐσμέν, 1223a 10-13), Aristóteles parece dizer que o campo de aplicação do elogio e da censura é o campo das ações voluntárias e dos agentes voluntários. A única passagem, ao nosso ver, que deporia contra essa interpretação seria justamente 1110a 23-26, que mencionamos acima.

²³ Este é o expediente, por exemplo, de Klimchuck, 2002, p...

Outro problema relativo a essa passagem é conflito aparente entre: (a) ações que devem ser perdoadas porque a alternativa é insuportável pela natureza humana, que acabamos de mencionar (1110a 23-26), e (b) ações cuja realização não comporta possibilidade de coerção, devendo-se morrer suportando o que há de mais terrível (τὰ δεινότατα) se a alternativa for realizá-la (a26-29). Ora, e se as alternativas do agente forem justamente ou realizar uma ação incoercível ou suportar algo que sua natureza humana não pode suportar? Aparentemente, lhe é vedado por sua própria natureza suportar algo insuportável, enquanto lhe é moralmente vedado fazer uma ação julgada incoercível. Como resolver a tensão?

Analisemos com calma a passagem. Aristóteles acaba de dizer que as ações por coerção são voluntárias, ainda que possam ser talvez involuntárias se tomadas “*simplesmente*” (ἀπλῶς). E agora ele apresenta quatro tipos de ação que parecem subsumir-se a ações coagidas e, portanto, voluntárias:

“Quanto às ações desse tipo” (ἐπὶ ταῖς πράξεσιν δὲ ταῖς τοιαύταις, 1110a 19-20):

- (a) O agente é elogiável quando suporta algo vil ou doloroso para obter coisas maiores e mais belas (1110a 20-22);
- (b) O agente é censurável quando suporta o que é mais vil em troca de algo nada ou apenas medianamente belo (a22-33);
- (c) O agente é perdoável quando faz ações que não deve para evitar coisas que excedem a natureza humana e que ninguém conseguiria suportar (a23-26).
- (d) O agente não pode ser coagido a fazer certas coisas, por exemplo, é ridículo que Alcmeão tenha sido coagido a matar a própria mãe (a26-29).

A primeira questão que devemos fazer é qual item é recuperado por “ações desse tipo” em a 19-20? Pode ser o caso que o relativo recupere “ações mistas” de 1110a 11-12, que são, ao fim, voluntárias. Gostaríamos de propor, porém que “ações desse tipo” recupere não as ações mistas mas faça referência a algo mais geral, “aquelas coisas feitas por medo de males maiores”

(ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται, 1110a 4-5). É verdade que, com isso, o antecedente estaria no neutro e não no feminino, mas é perfeitamente aceitável dizer que “aquelas coisas feitas” (ὅσα πράττεται) equivale a “ações”(πράξεις). Existe, então, uma zona da agência humana composta por ações por medo de males maiores. Dois exemplos dessas ações são: uma ação realizada pela injunção de um tirano; uma ação demandada pelo acosso de uma tempestade. Essas ações são voluntárias uma vez que são escolhidas e o princípio reside no agente e, como vimos, isso significa que é um desejo do agente que inicia a cadeia causal que desemboca na realização da ação.

Quando Aristóteles fala em (a) e (b), que listamos acima, ele não necessariamente está falando de ações em um contexto tão dramático como o do caso do tirano ou da tempestade, mas apenas avaliando que tipo de ações merecem louvor e censura através de, com o perdão da palavra, um cálculo de “custo-benefício”. Não se trata necessariamente de algo externo ao agente que o coage a tomar uma decisão para não sofrer sanções terríveis, mas sim do valor relativo do fim e do meio para alcançá-lo. Se a bondade do fim for muito superior em relação ao meio adotado, a ação é elogiável. Se a bondade do fim é moderada perto da vileza do meio, a ação é censurável. Assim, se o agente recusar-se a realizar uma ação cuja vileza não seria extraordinária (Aspásio nos dá o exemplo de alguém que é instado a vestir-se de mulher na rua²⁴) e isso acarretar a execução de sua família, Aristóteles diria, provavelmente, que o cálculo custo-benefício realizado por esse agente de modo algum pode suscitar elogios.

Ao nosso ver, (c) introduz um ponto diferente, mas nossa interpretação – e talvez qualquer outra interpretação dessa passagem – não encontra um amparo direto no texto. Cremos que Aristóteles está pensando em casos extremos cuja ação é motivada pela fuga de um mal insuportável sem qualquer tipo de deliberação ou escolha prévia. Pensemos, por exemplo, em alguém que está se afogando e de maneira desesperada agita-se a fim de manter a cabeça acima

do nível da água. Da mesma forma, a ação de alguém para escapar das chamas ou mesmo de algo que lhe cause um temor patológico que não lhe permita adotar sequer uma postura de reflexão sobre de quais alternativas dispõe. Hoje, estaríamos inclinados a dizer que tais ações são involuntárias. Cremos que Aristóteles também estaria. [DESENVOLVER UM POCO MAIS]

No caso de (d), não nos parece que Aristóteles queria dizer que, para qualquer alternativa de que Alcmeão dispusesse, matar sua própria mãe seria um ato incoercível. O que Aristóteles está dizendo é, simplesmente, que, nas circunstâncias consideradas, os motivos como os que Alcmeão apresenta por ter matado sua mãe são ridículos (γελοῖος) e que jamais serviriam para tornar a ação que ele realizou uma ação necessitada pelas circunstâncias. Antes deveria ele optar por morrer sofrendo o que há de mais terrível. Mas se essas coisas tão terríveis incluírem aqueles exemplos que demos ao falar do item (c)? Ainda que esse fosse o caso, existe uma clara diferença entre, digamos, escolher ser afogado ou queimado até a morte e as ações que realizamos para escapar do afogamento e das chamas no momento mesmo em que estamos nessa situação. Entretanto, o caso parece ser outro. Em nossa interpretação, “as coisas mais terríveis” fazem referência não a quaisquer coisas que se pode suportar, mas aquelas mesmas coisas que pareciam mais terríveis a Alcmeão.

Em EN III 1 parecem estar em operação os mesmos princípios discutidos em EE II 6. Vejamos uma vez mais o que torna as ações por coerção voluntária. O argumento é apresentado na seguinte passagem:

Μικταὶ μὲν οὖν εἰσὶν αἱ τοιαῦται πράξεις, εἰκάσι δὲ μᾶλλον ἐκούσίοις. Αἰρεταὶ γὰρ εἰσὶν τότε ὅτε πράττονται. Τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστὶ. Καὶ τὸ ἐκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον· πράττει δὲ ἐκόν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὣν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή. ἐκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δὲ ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τοιούτων οὐδέν. (1110a 12-19)

Exponhamos o argumento de uma maneira um pouco mais formal. As ações mistas (e, no caso, Aristóteles está se referindo as ações do tipo exemplificado pelos casos do tirano e da tempestade), são praticadas voluntariamente:

Pois

- (1) São escolhidas no momento em que são praticadas;
- (2) O fim da ação é conforme a ocasião;
- (3) O voluntário e o involuntário são ditos com relação ao momento da ação;
- (4) O princípio do mover as partes orgânicas nessas ações está no agente;
- (5) Está em seu poder (ἐπ' αὐτῷ) fazer ou não fazer as ações se o princípio dessas ações está nele (ἐν αὐτῷ);

Ainda que tomadas “simplesmente” (ἀπλῶς) talvez sejam involuntárias:

- (6) Pois ninguém escolheria uma delas por si própria.

Em (1), o significado de “escolha” deve ser tomado no sentido mais estrito de decisão. Adiante (III 4), Aristóteles dirá que toda ação por decisão é também uma ação voluntária, ainda que a recíproca não seja verdadeira. Vimos acima que o fato de que não haja mais que uma possibilidade de ação para alcançar um dado fim não faz com que a escolha dessa ação com vistas a esse fim não seja uma escolha deliberada. Assim, é necessário que, se a ação por coerção é uma ação por escolha deliberada, ela seja também voluntária.

Alguns intérpretes apontam uma imprecisão em (4) e (5). A imprecisão de Aristóteles estaria no fato de que há certas coisas cujo princípio está em nós sem que esteja em nosso poder que elas sejam feitas ou não. O exemplo já gasto é o dos batimentos cardíacos. Vimos, contudo, que o que é entendido por “o princípio estar no agente” é que a ação realizada por esse agente tem por base um desejo ou sua decisão. No sentido relevante discutido aqui, o princípio dos batimentos cardíacos não está no agente pelo fato de que não é com base em um desejo do agente que isso ocorre. Ademais, Aristóteles está se referindo especificamente a ações, uma vez

que “aquelas coisas” (ὧν) está retomando “as ações desse tipo” (ταῖς τοιαυταῖς πράξεσιν) do período precedente. Assim, o argumento de que, se algo tem seu princípio no agente, está no poder do agente fazê-lo ou não não se aplica a toda e qualquer coisa que tenha seu princípio no agente, mas exclusivamente a ações. Além disso, as “partes orgânicas” (τὰ ὀργανικὰ μέρη) às quais (4) se refere não são quaisquer órgãos pertencentes ao indivíduo, mas especificamente membros como braços e pernas, que ele move *com base em um desejo para realizar ações*. Podemos aceitar, portanto, que o fato de um agente ter em si o princípio de uma ação *implica* o fato de que também está *no poder* desse agente que essa ação seja realizada ou não. Isso é precisamente o que Aristóteles diz em EE II 6:

É evidente que as ações de que o homem é princípio e controlador podem dar-se ou não e que está em poder dele que se deem ou não aquelas das quais ele é controlador do ser e do não ser. Ele é causa daquelas que estão em seu poder fazer ou não fazer. E daquelas que é causa, estão em seu poder fazer ou não fazer.

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

As ações “por medo de males maiores” portanto são, umas, voluntárias (ações por coerção), outras, involuntárias (ações realizadas em um contexto que a natureza humana é incapaz de suportar). As voluntárias são ditas “mistas” (μικταὶ) por congregarem, em algum nível, características de ações involuntárias. O “nível” em que essas ações são tomadas é marcado pela palavra “simplesmente” (ἀπλῶς). Alguns intérpretes de tradição analítica tomaram este “simplesmente” como indicando uma mudança na *descrição* das ações consideradas. Assim, dependendo de como descrevemos uma ação, ela pode se tornar voluntária ou involuntária. Defendemos aqui que Aristóteles está dizendo apenas isso: ações mistas são voluntárias, ponto, ainda que o fato deles não serem desejadas ou escolhidas por si

mesmas, mas apenas desejadas ou escolhidas dentro de um contexto extraordinariamente limitante, faz com que pareçam (apenas pareçam) involuntárias. O fato de que um agente não escolheria ou desejaria alijar a carga do navio “simplesmente” (ἀπλῶς) dá a entender que, caso viesse a fazer isso, o faria involuntariamente. Nas circunstâncias concretas, porém, que é a única circunstância legítima de apreciação das ações quanto a voluntariedade, ele age voluntariamente. Tomada “simplesmente”, sem referência ao contexto, nenhuma ação pode ser avaliada adequadamente.

3.3.2 Ignorância

Após a discussão dos conceitos relacionados de força e coerção, Aristóteles passa a analisar o segundo critério do involuntário, a ignorância, em EN III 2. Nesse capítulo, ele faz uma série de distinções: (i) ações não-voluntárias e involuntárias; (ii) ações por ignorância e em ignorância; (iii) por fim, os tipos de ignorância que estão envolvidas na ação e qual desses tipos é que torna a ação involuntária. O primeiro item (i), que, para alguns intérpretes, apresenta um *novo* tipo de ação, analisaremos na seção 3.3. O foco da presente seção será (ii) e (iii).

Ações por ignorância e ações em ignorância. Após a brevíssima apresentação da noção de não-voluntário (οὐχ ἐκούσιον), Aristóteles distingue ações realizadas “por ignorância” (δι’ ἄγνοιαν) e ações realizadas “em estado de ignorância” ou “em ignorância” (ἀγνοῶν):

ἕτερον δ’ ἔοικεν καὶ τὸ δι’ ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα ποιεῖν· ὁ γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι’ ἄγνοιαν πράττειν ἀλλὰ διὰ τι τῶν εἰρημένων, οὐκ εἰδὼς δὲ ἀλλ’ ἀγνοῶν. (1110b 24-27)

Parece também ser diferente o agir por ignorância do fazer em ignorância. Pois o ébrio ou o encolerizado não parece agir por ignorância, mas por causa do que foi dito, a saber, não sabendo, mas ignorando.

Em que consiste a distinção entre “por ignorância” e “em ignorância”? A sequência do texto é tomada por boa parte dos intérpretes como apresentando um argumento em favor da distinção:

ἄγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται· τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἄγνοεῖ τὰ συμφέροντα. Οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδὲ ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην), ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ πράξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη. ὁ γὰρ τούτων τι ἄγνοων ἀκουσίως πράττει. (1110b 28-1111^a2)

Então, por um lado, o perverso ignora o que deve fazer e aquilo de que deve afastar-se, e por tal erro [os homens] tornam-se injustos e em geral maus; por outro, involuntário quer dizer não que alguém ignora as coisas benéficas, pois a ignorância na escolha deliberada não é causa do involuntário mas da perversidade, tampouco o é a ignorância do universal (pois é sobretudo por ela que são censurados), mas o é a ignorância quanto às coisas particulares, nas quais e sobre as quais se dá a ação. Pois nelas exerce-se o perdão e a piedade, pois aquele que ignora uma dessas coisas age involuntariamente.

Segundo a interpretação mais corrente dessa passagem, os estudiosos dizem que a distinção entre ações por ignorância e ações em ignorância diz respeito sobretudo ao *tipo* de ignorância em questão. Nesse sentido, o homem embriagado ou iracundo agiria sob um certo estado análogo àquele do homem perverso, a saber, ignorando “o que é benéfico”²⁵. A ignorância do que é benéfico, seja no contexto da escolha deliberada, seja no contexto dos “universais”, não torna a ação involuntária. A única ignorância que tornaria a ação involuntária é a ignorância relativa às “coisas particulares”, isto é, circunstâncias particulares nas quais a ação é realizada e conforme as quais é avaliada. Assim, bêbedo e o irado, dada sua condição, ignorariam “o que é benéfico”, mas não “as coisas particulares”.

Se esse é o caso, uma objeção possível²⁶ seria a de que podemos pensar em certos casos em que a ignorância que acomete o homem embriagado, por exemplo, pode não ser do

²⁵ Analisaremos com mais vagar os tipos de ignorância no próximo subitem.

²⁶ Aventada, por exemplo, por Daniel Wolt....

tipo que incide sobre o que é “benéfico” (embora esse possa ser o caso na maior parte das vezes), mas sim uma simples ignorância de algum particular relevante à ação. Podemos pensar, por exemplo, em alguém que por conta da embriaguez retorna à casa em posse das chaves erradas após uma festa. Essa leitura complica de modo considerável a tese de Aristóteles, pois, dependendo do tipo de erro cometido pelo bêbado, ou estaria agindo involuntariamente (se a ignorância incide nos particulares) ou voluntariamente (se a ignorância incide sobre o que é benéfico).²⁷

Não é claro, contudo, que a segunda passagem deva ser tomada como uma explicação da primeira. Em nossa interpretação, o ponto de Aristóteles é o seguinte: uma distinção precisa ser feita antes de ser estudado o tipo de ignorância que configura a involuntariedade, e essa distinção não tem a ver com o tipo de ignorância em questão, mas com a relação entre o agente e a ignorância de que é recipiente. Mais do que isso: existem certos estados em que há uma alteração importante na mente do indivíduo, dos quais a embriaguez e o estado de ira são casos paradigmáticos. Nesses dois casos, a mente do agente funciona de modo anômalo e é esse funcionamento anômalo que é o “estar em ignorância”. Aristóteles não diz uma palavra sobre a voluntariedade ou a involuntariedade das *ações* realizadas em ignorância. Alguém embriagado à força, por exemplo, estaria “em ignorância” (que seja dos particulares ou do que é benéfico), mas as ações realizadas nesse estado poderiam ser consideradas voluntárias *mesmo* no caso de ser a ignorância de um universal ou na escolha deliberada?

Tipos de ignorância (iii)

²⁷ O argumento usado por Wolt é que, não podendo ser nem uma, nem outra, resta apenas a possibilidade de que sejam ações “não-voluntárias”, que, segundo sua interpretação, são o terceiro tipo de ação admitida pela EN. Examinaremos o ponto das ações não voluntárias em

3.3.3 O não-voluntário (οὐχ ἐκούσιον)

Alguns intérpretes propõem que, enquanto a EE admite apenas dois tipos de ações, as voluntárias e as involuntárias, a EN admitiria um terceiro tipo de ação, as não-voluntárias. A noção de não-voluntário (οὐχ ἐκούσιον) é introduzida e discutida em meras sete linhas logo no início de III 2 (1111b 18- 24), no interior das ações por ignorância. “Tudo que é por ignorância”, diz Aristóteles, “é não-voluntário, mas é involuntário o que produz aflição e arrependimento” (τὸ δὲ δι’ ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ, 1111b 18-19). Assim, as ações por ignorância seriam de dois tipos: ações por ignorância que suscitam arrependimento, e por isso seriam involuntárias; ações por ignorância que não suscitam arrependimento, e por isso ocupariam como que um lugar intermediário entre o involuntário e o voluntário, “pois quem fez alguma coisa por ignorância, em nada se sentindo incomodado no tocante à ação, não agiu voluntariamente, uma vez que não sabia, nem involuntariamente, uma vez que não sente aflição” (ὁ γὰρ δι’ ἄγνοιαν πράξας ὅτιοῦν, μηδὲν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἐκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὃ γε μὴ ἦδει, οὐ δ’ αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε, 1111b 19-22).

Se é o caso que as sete linhas mencionadas introduzem um terceiro tipo de ação, alguns problemas surgem imediatamente. Primeiro, em 1110^a 13-14, como vimos acima, Aristóteles nos diz que o voluntário e o involuntário devem ditos com referência ao *momento* em que se age (ὅτε πράττει λεκτέον). O que o início de II 2 apresenta, porém, é uma noção que não diz respeito ao momento mesmo em que a ação é praticada mas ao sentimento que o agente experimenta *após* a ação, o que seria incompatível com 1110^a 13-14; Segundo, o não-voluntário não mais aparece na discussão nicomaqueia, nem mesmo em III 3 onde Aristóteles apresenta a definição de voluntário e involuntário sem fazer qualquer menção ao arrependimento e à aflição como critérios para o involuntário, mas apenas à externalidade do princípio e à ignorância.²⁸

²⁸ Daniel Wolt.

Visto isso, interpretação aqui defendida, “não vountário” não designa um terceiro tipo de ato ao lado do voluntário e do involuntário, mas divisão posterior no interior de um tipo de ação involuntária, a ação involuntária por ignorância. Se um agente, por ignorância, faz algo que seria moralmente reprovável se não fosse involuntário e não sente qualquer aflição por tê-lo feito, ele ainda agiu involuntariamente, uma vez que um dos requisitos suficientes da involuntariedade foi preenchido. Entretanto, há uma diferença moral entre o agente que se aflige e o agente que não se aflige: este agiu involuntariamente, mas, em uma classificação que não tem a ver com as circunstâncias em que a ação foi realizada, mas apenas com o estado emocional do agente, agiu não-voluntariamente; aquele agiu involuntariamente, simplesmente. Essa distinção parece dizer respeito mais ao *agente* do que à *ação* realizada, e esta é chamada não-voluntária antes por empréstimo do que por si mesma, uma vez que nada muda quanto ao momento de sua realização (ὅτε πράττει λεκτέον...). Talvez fosse possível estender a distinção para o interior das ações forçadas: um agente é forçado a fazer uma ação vil, mas não se aflige posteriormente. Aristóteles, porém, nunca introduz a noção de não voluntariedade para esses casos, talvez porque o malgrado ou a indiferença do agente em relação ao que foi realizado é imediato à realização da ação e produz dor no momento mesmo que ela é realizada (tal como prevê a discussão eudêmia sobre as ações forçadas).

4 Deliberação e escolha deliberada

4.1 Escolha deliberada em deliberação em EE II 10

O longo capítulo EE II 10 segue o estilo eliminativo e diaporético.

Os primeiros candidatos a serem analisados são a opinião (δόξα) e o desejo (ὄρεξις), uma vez que ambos parecem sempre acompanhar (παρακολουθοῦντα) a decisão. A tarefa de eliminação desses candidatos é levada a cabo na primeira parte do capítulo, de 1225b 24 – 1226 b 5. A conclusão de Aristóteles é que a decisão não pode ser idêntica ao desejo, ou melhor, a qualquer uma das formas de desejo (querer, apetite ou impulso) nem a uma opinião qualquer. Passemos á análise do argumento.

O primeiro argumento é contra a identificação da decisão com alguma forma de desejo, querer, apetite ou impulso. As razões aventadas para não identificar decisão com apetite ou impulso são as seguintes:

- (1) A decisão não pode ser apetite ou impulso uma vez que as bestas também têm esses tipos de desejo, mas não possuem decisão (1225b 26-27);
- (2) Aqueles que possuem tanto impulso e apetite, quanto decisão (οἷς ὑπάρχει ἄμφω, tomando ἄμφω como referindo-se a, de um lado, desejos irracionais, de outro, decisão), muitas vezes decidem sem impulso ou apetite (1225b 27-29)
- (3) (Καὶ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες οὐ προαιροῦνται, ἀλλὰ καρτεροῦσιν.) (1225b 29-30)
- (4) Enquanto o apetite e o impulso são sempre acompanhados de dor (ἀεὶ μετὰ λύπης), muitas vezes a escolha não é acompanhada de dor. (1225b 30-31).

Os pontos (1)-(4) dizem respeito a impossibilidade de se identificar a decisão com os desejos irracionais. (1) e (2) estabelecem basicamente que podemos ter um desejo irracional se escolher e que podemos escolher sem ter um desejo irracional, de modo que não podem ser a mesma coisa. O ponto (4) não estabelece que sentimos dor ao agir por apetite ou por impulso,

mas que a dor se faz presente quando sentimos desejos irracionais da seguinte maneira. Se desejamos apetitivamente algo, por exemplo, a razão para esse desejo é o *prazer*, pois a marca do apetite é que o desejo é suscitado pelo prazer oriundo da relação da ação. Quando Aristóteles diz que a dor acompanha o apetite, o que ele está dizendo é que a dor está virtualmente presente, na medida em que se a ação desejada não for realizada, o agente sentirá dor, ou, num sentido mais amplo, desprazer. No caso dos incontinentes e dos continentes, por outro lado, a dor estará não apenas virtualmente presente, mas, no caso do primeiro, ele sente dor pelas consequências futuras de sua ação por apetite contrária à razão; no caso do segundo, ele sente dor por contrariar seu apetite ao realizar a ação conforme a razão. Tudo isso vale, com as devidas adaptações, para o impulso. Ou seja, quando estamos no terreno dos desejos irracionais, a dor (e, por consequência, o prazer) é sempre uma questão de primeira ordem, ainda que não necessariamente o agente experimentará dor ao agir com base nesses desejos.

PROCURAR DOR E PRAZER

QUAL É A QUESTÃO DA KARTERIA?

1225b32-37 oferece as razões para a tese de que a decisão não é o mesmo que o querer:

- (1) Os homens querem coisas que sabem serem impossíveis, mas ninguém decide o que é impossível a não ser que ignore a impossibilidade (1225b 32-34)
- (2) Os homens não decidem tudo que é possível, mas aquilo que pensam estar em seu poder fazer ou não fazer. De modo que é evidente que é necessário que o objeto de decisão seja algo que está em nosso poder. (1225b 36-38).

Ainda que haja uma intersecção entre objetos de decisão e objetos de querer, há objetos de querer que não são objeto de escolha, como é o caso das coisas impossíveis. Além disso, mesmo dentre as coisas possíveis, só são objetos de decisão aquilo que os homens pensam estar em seu poder fazer ou não fazer. O papel do item (2) no argumento parece ser o seguinte: existem muitas coisas que o homem deseja que são possíveis mas não estão em seu poder

realizar. Uma vez que escolhemos apenas o que pensamos estar em nosso poder, ainda que desejemos algo possível, é necessário que pensemos que isso esteja em nosso poder para que decidamos fazê-lo.

De 1226a 1 a 17, Aristóteles oferece argumentos contra a tese de que a decisão é opinião. Para Aristóteles, a decisão não é uma opinião. Tampouco é o caso de se falar em decisão “se alguém julgar sem qualificação alguma coisa” (οὐδ’ ἀπλῶς εἴ τις οἶεται τι, 1226^a 1). “Julgar sem qualificação” parece designar uma noção mais ampla que a de opinião, e é isso que nos parece ser retomado pela expressão “apreensão sem qualificação” (ὑπόληψις ἀπλῶς) na linha 17, uma vez que aqui Aristóteles lista a apreensão ao lado da opinião e do querer como os candidatos eliminados na busca do que é a decisão. Eis o argumento:

- (1) O objeto de decisão é algo que está em nosso poder, mas opinamos sobre muitas coisas que não estão em nosso poder (1226^a 2-4)
- (2) A decisão não é verdadeira ou falsa [mas a opinião é verdadeira ou falsa] (1226^a 4) – o trecho em colchetes não é encontrado no texto, mas o contexto o suporta.
- (3) Nem mesmo a opinião sobre o que está em nosso poder ou o julgamento de que se deve fazer ou não fazer algo é decisão. (1226^a 4-6)
- (4) Assim como o querer, o fim conta como um objeto de opinião [e de julgamento], mas a deliberação é sempre sobre aquilo que conduz ao fim, não sobre o fim (1226^a 7-17)

Há novamente uma intersecção entre objetos de opinião (e julgamento/apreensão) e de decisão. Enquanto a opinião (etc.) pode ter por objeto algo que esteja em nosso poder, ela também tem por objeto coisas que não estão em nosso poder ((1) e (3)). Um dos objetos de opinião que não são objeto de decisão é o fim (4), uma vez que a decisão é sempre sobre aquilo que conduz ao fim, nunca sobre o fim em si mesmo. Podemos opinar, por exemplo, assim como podemos querer, ter uma vida boa (εὖ πράττειν) ou ser saudáveis (υγιαίνειν), mas não *escolher*

deliberadamente ter uma vida boa ou saudável. Aristóteles diz que a opinião (etc.), bem como o querer, é predominantemente sobre o fim, o que não impede que opinemos e queiramos objetos de decisão, como (1) e (3) deixam claros.

Para Aristóteles, duas tarefas precisam ser realizadas para que se esclareça o que é a decisão: (i) delimitar em que ela difere do querer, da opinião e da simples apreensão/juízo; (ii) delimitar sua relação com o voluntário. A investigação de (i) culmina com a definição de escolha deliberada em 1226b 16-17: “a escolha é um desejo deliberado das coisas que estão em nosso poder” (ἡ προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὁρεξις τῶν ἐφ’ αὐτῷ βουλευτική). O fato da escolha deliberada ser um desejo deliberativo dá ensejo à investigação sobre a noção de deliberação (βούλευσις), que englobará a discussão sobre a voluntariedade (ii), sobre os fins da ação e sobre aquilo que conduz aos fins da ação.

Em 1226^a 20 Aristóteles inicia sua investigação positiva do que seja a escolha deliberada. Seu objeto já está claro desde a discussão precedente: o objeto da escolha deliberada é aquilo sobre o que os homens podem deliberar, isto é, aquelas coisas que estão em nosso poder fazer ou não fazer (1226^a 26-28). Não deliberamos ou decidimos sobre aquelas coisas que não estão em nosso poder, a não ser, é claro, que estejamos enganados quanto a isso. Não basta, portanto, que algo seja possível para ser objeto de decisão e deliberação, é necessário que esteja também em nosso poder. Entretanto, tampouco é o caso que tudo aquilo que esteja em nosso poder é um item passível de deliberação. Esse é, aliás, um motivo de aporia: por que os médicos deliberam, mas os gramáticos não deliberam?

Para Aristóteles, os médicos são sujeitos a dois tipos de erro: (i) erro de cálculo, (ii) erro de percepção; enquanto os gramáticos são sujeitos apenas ao (ii) erro de percepção. Cremos que por “erro de cálculo” Aristóteles esteja pensando em algo mais ou menos assim: um médico, com vistas a curar alguém, têm disponível duas drogas distintas. O médico precisa considerar cuidadosamente as propriedades de cada droga, para então decidir qual delas ministrar ao seu

paciente. Ele pode cometer um erro de raciocínio e ministrar a droga errada, ou pelo menos não tão eficiente. No caso do erro de percepção, suponhamos que o médico não consiga perceber que uma das drogas é, na verdade, veneno. Nesse caso, pode ser mesmo o caso que o médico tenha considerado cuidadosamente as propriedades do que ele pensava ser um remédio, mas ministrou um veneno por um erro de percepção. O médico não pode deliberar sobre sua percepção – parafraseando a *EN*, não poderia deliberar “se isso é um remédio”,²⁹ mas é a percepção que deve lhe dizer se o é ou não. O médico pode deliberar sobre se dá ou não o remédio ao paciente, e qual remédio dar. No caso do gramático é mais simples: ele não delibera se uma letra ou uma palavra deve ser grafada deste ou daquele modo, mas pode errar, digamos, se sua percepção lhe disser que está escrevendo de maneira correta, mas está escrevendo de modo errado. A correção da letra ou da palavra está prefixada e sobre isso não paira nenhuma sombra que dê ensejo a uma deliberação.

Aristóteles chega à conclusão de que a escolha deliberada não pode ser nem opinião, nem querer, seja tomados individualmente, seja tomados em conjunto. A conjunção entre opinião e desejo pode se dar de modo repentino, enquanto a escolha deliberada só é alcançada com tempo. Contudo, a escolha deliberada ainda possui uma importante ligação com opinião e querer, pois ela se dá “a partir de ambos” (ἐξ’ ἀμφοῖν), pois um e outro estão presentes naquele que delibera (ὕπάρχει τῷ προαιρουμένῳ). Ficará claro, na sequência que “a partir” (ἐξ’) não aponta para a necessidade da presença de querer e opinião na *definição* de escolha deliberada – afinal tais termos efetivamente não figuram na definição que Aristóteles fornece –, mas, antes, que a escolha deliberada é de algum modo fruto de uma opinião (mas não qualquer opinião) e de um querer. Isso ocorre porque a escolha deliberada ocorre após uma deliberação prévia, que é o que Aristóteles passa a analisar na sequência do texto.

²⁹ “se isso é um pão

O termo grego para escolha deliberada, προαίρεσις, fornece algumas indicações de seu significado pela sua própria morfologia. -αίρεσις provém de ἄρεσις, palavra grega para “escolha”, que nos dá o gênero da escolha deliberada: toda escolha deliberada (προ-αίρεσις) é uma escolha (αἴρησις). Não é, contudo, uma escolha qualquer, mas uma escolha de uma coisa em vista de outra (ἐτέρου πρὸς ἕτερον³⁰). Para fazer uma escolha dessa natureza, é necessário investigar tais coisas que levariam a tais outras, e isso se dá pela deliberação. É pela deliberação que chegamos a uma conclusão, que é uma opinião, sobre qual coisa realizar em vista daquela que nos propomos alcançar e, portanto, a escolha deliberada é fruto de uma opinião deliberada (διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἔστιν ἡ προαίρεσις).

O que nos propomos alcançar, isto é, o fim (τέλος), “está posto para todos” (κεῖται πᾶσι), nas palavras de Aristóteles. E aqui temos a primeira aparição na EE (?) do célebre princípio aristotélico de que não se delibera sobre os fins. Veremos com mais vagar isso adiante. A imagem que Aristóteles evoca aqui, também é conhecida, a do alvo, para o qual mirando, o arqueiro relaxa ou tensiona a corda do arco com vistas a atingi-lo. Bom, é necessário um alvo no qual mirar de modo a decidir o correto tensionamento da corda. Ou seja: o fim precisa estar estabilizado para que possamos pensar nos meios para alcançá-lo. É por isso que quando passamos a deliberação, o fim está posto para todos. O processo então é o de traçar até nós “o princípio da execução” (τῆς γενεσεως τὴν ἀρχήν).

A deliberação deve incidir sobre aquelas coisas que (i) conduzem ao fim e (ii) estão em nosso poder (ἐφ’ ἡμῖν) serem ou não serem. É sobre o que conduz ao fim, porque o fim é o princípio a partir do qual se desenvolve a investigação. E é sobre o que está em nosso poder, pois não há sentido em deliberar com vistas a realizar algo que está além do nosso alcance

³⁰ A OCT segue a emenda proposta por Sylburg, que corrige o πρὸ de todos os códices para πρὸς à luz de EN 1112^a 17, onde se lê ὑποσημαίνειν δ’ ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν ἕτερον. Entretanto, se adotamos a lição de L (lição adotada aqui), a correção se faz desnecessária, uma vez que ἐτέρου πρὸς ἕτερον é perfeitamente compatível tanto com a doutrina eudêmia quanto com a doutrina nicomaquéia, embora a análise morfológica das duas Éticas acabe por diferir. De qualquer forma, a leitura de L parece ser preferível, dada a sequência do texto.

realizar. Após trazer até o agente o fio que conduz até o fim, ou seja, quando o agente descobre o primeiro da série de meios que deve realizar para atingir o seu fim, o agente passa a desejar esse meio, desejo esse que é a própria escolha deliberada. Por isso, Aristóteles define a escolha deliberada como um “desejo deliberado do que está em seu poder” (ή προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὁρεξις τῶν ἐφ’ αὐτῷ βουλευτική).³¹ A causa de tal desejo é a própria deliberação, pois é “por causa do deliberar que se deseja” (ὁρέγεται διὰ τὸ βουλεύσασθαι, 1226 b 20).

O fato de a escolha deliberada ser fruto da deliberação explica o fato de que ela está vedada aos animais, pois esses não possuem razão. Está vedada mesmo aos homens, se privados do uso da razão, seja por estarem em certo estado, seja por ainda não estarem na idade em que suas capacidades racionais estejam plenamente desenvolvidas (1226b 21-22).

A escolha deliberada tampouco é uma apreensão do por quê (ὕποληψις τοῦ διὰ τί). Adiante, Aristóteles falará do δι’ ὃ, “aquilo por quê” como o fim, o τέλος, ou aquilo em vista de quê, ἔνεκα τοῦ, da ação. E aqui ele o menciona como uma das causas da ação, da qual a parte deliberativa da alma deve “ver”: pois a parte que vê uma causa é a parte deliberativa da alma” (ἔστι γὰρ βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς τὸ θεωρητικὸν αἰτίας τινός, 1226 b26). A causa em questão que a deliberação deve ter em mira é o fim, sem o qual não há deliberação possível.

As condições da voluntariedade são recolocadas em 1226 b 30-32, a saber: a ação deve (i) estar em poder do agente fazer ou não fazer; (ii) o agente faz ou não faz por si mesmo (δι’ αὐτὸν); (iii) o agente age não por ignorância (μὴ δι’ ἄγνοιαν). Aquilo que fazemos por escolha deliberada preenche tais requisitos, mas nem tudo que preenche tais requisitos fazemos por escolha deliberada. Vimos no capítulo anterior que ações voluntárias podem ser repentinas, abruptas, baseadas em um desejo sem deliberação prévia e mesmo de modo contrário à escolha deliberada. Assim, as ações voluntárias formam um conjunto mais amplo que as ações por escolha deliberada (1226b 34-36).

³¹ Cf. EN 1113 a 9-11.

A deliberação, segundo Aristóteles, une o desejo (ὄρεξις) e a opinião (δόξα) e, nesse sentido, a opinião é constitutiva da escolha deliberada, na medida em que pra escolher algo é necessário ter certa opinião, certo julgamento sobre esse algo. O desejo por um determinado objeto (seja qual for seu tipo, se é um querer, um apetite ou um impulso) é o que estabiliza o fim. Por exemplo, desejamos enriquecer. Tendo sido estabelecido o fim, pomo-nos a investigar sobre os meios que são efetivos para alcançá-lo, ou seja, aquelas coisas que são *úteis* (συνφέρον, 1227^a 7) para atingir o fim. É evidentemente necessário crer que tal coisa é útil, ter uma opinião sobre sua utilidade, para ter uma escolha deliberada, mas não basta ter essa opinião para ter uma escolha deliberada. Só nos pomos a agir se há efetivamente um desejo e é por isso que, no fim das contas, Aristóteles define a escolha deliberada como um desejo que é fruto de deliberação, que necessariamente é acompanhado por uma opinião sobre o objeto (meio) desejado.

4.2 Escolha deliberada e deliberação em EN III 4-6

A doutrina da escolha deliberada e da deliberação em EN III 4-6 é basicamente a mesma doutrina exposta em EE II 11 e mesmo o método de exposição é bastante parecido. Primeiro, Aristóteles elenca os candidatos possíveis, para então analisá-los. Novamente, os candidatos analisados são a opinião e o desejo. E novamente, a análise do desejo depende do seu destringimento em suas espécies, o apetite, o impulso e o querer. Aristóteles lida com os

dois primeiros em 1111b 12-13, enquanto dispensa atenção ao querer na sequência, em 1111b 20-30. A opinião é analisada em 1111b 30-1112a 13)

A recusa dos desejos irracionais, apetite e impulso, se dá nos mesmos moldes de EE II 10: há ações realizadas com base neles que não são realizadas por escolha deliberada. Entre essas ações estão as realizadas pelos seres irracionais³² e pelos agentes incontinentes. Embora aqui Aristóteles esteja falando apenas da incontinência relativa ao apetite, não é inadequado supor que o mesmo ocorra com a incontinência relativa ao impulso. As ações segundo o impulso (κατὰ θυμὸν), ademais, ainda estão mais distantes das ações segundo a escolha deliberada (κατὰ προαίρεσιν).³³ Isso se explica pelo imediatismo que é marca de pelo menos boa parte das ações por impulso³⁴ – tais ações são em geral realizadas no calor do momento, sem prévia reflexão, e portanto sem qualquer deliberação, que é condição de possibilidade da escolha deliberada. Em nossa interpretação, contudo, uma escolha deliberada motivada por um impulso em direção ao fim almejada não é impossível, embora o desejo resultante da deliberação seja sempre um querer, isto é, um desejo racional – que pode ou não ser acompanhado de desejos de natureza irracional.

Além do fato de que há ações por impulso e por apetite que não são por escolha deliberada, o caso do continente ocorre o contrário: ele age por escolha deliberada contra seu apetite (ou seu impulso). Tanto no caso do continente como no do incontinente, existe um desejo de ordem racional ativo no momento da ação, que contraria uma escolha deliberada. Enquanto no continente a escolha sai vitoriosa, isso não ocorre no caso do incontinente. Com isso, embora possa haver uma intersecção entre algumas ações por escolha deliberada e algumas ações por um desejo irracional, elas não podem ser consideradas a mesma coisa. Há também

³² Cf. EE 1225b 26-27

³³ EN 1111b 18-19, lendo κατὰ θυμὸν com os manuscritos L^b, M^b e com a primeira m^ao de K^b, contra a leitura de O^b adotada pela OCT e por Susemihl-Apelt.

³⁴ IMEDIATISMO DAS AÇÕES POR IMPULSO

uma diferença de objeto: o apetite, por exemplo, tem por objeto o prazer (o qual busca) e a dor (da qual foge), enquanto esses não são os objetos da escolha deliberada (1111b 16-18)

É com base na diferença de objeto que Aristóteles recusa o terceiro tipo de desejo, o querer (βούλησις). Há uma série de objetos possíveis do querer que não são objetos de escolha deliberada:

- (a) Coisas impossíveis (τῶν ἀδύνατων), por exemplo, a imortalidade. (1111b 22-23)
- (b) Coisas que não são realizáveis através do agente (τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἄν), por exemplo, que um ator ou um atleta seja o vencedor de uma prova (1111b 23-24)
- (c) Os fins (τοῦς τέλους). (1111b 26-29)

Aristóteles conclui seu elenco com a seguinte passagem:

ὅλως γάρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι. (1111b 29-30)

Em suma, a escolha deliberada parece ser sobre aquelas coisas que estão em nosso poder.

O objeto da escolha deliberada, deve ser algo, então, que esteja em nosso poder. O ὅλως de b29 parece ter um caráter resumitivo, que estabelece que aquelas coisas que estão em nosso poder são aquelas que representam a negação de (a), (b), e (c), isto é: devem ser possíveis (~a), devem ser realizadas através de nós (~b), devem ser *meios* e não *fins* (~c). Ora, algo possível pode estar fora de nosso alcance e, por isso, isso precisa poder dar-se através de nós para que possamos escolher deliberadamente. E mesmo coisas que se dão através de nós podem não ser objeto de escolha deliberada.³⁵ Além disso, o fim em qual se mira (como vimos em EE II 10 e será reafirmado na *EN*) precisa estar posto para que escolhamos deliberadamente os meios para alcançá-los, do contrário não pode haver deliberação. Discutiremos que vem a significar “aquilo que está em nosso poder” (τὸ ἐφ' ἡμῖν) no próximo capítulo.

³⁵ Cf. EE 10, 1226a 31: οὐδὲ περὶ τῶν ἡμῖν πρακτῶν περὶ πάντων (versão de P)

Precisado o objeto da escolha deliberada, “aquelas coisas que estão em nosso poder”, Aristóteles passa às razões para recusar a opinião. A análise feita por Aristóteles oferece muitos esclarecimentos sobre a natureza da escolha deliberada. A primeira razão pela qual Aristóteles recusa a opinião é que ela pode incidir sobre qualquer coisa, tanto aquelas que estão em nosso poder, quanto a coisas eternas e impossíveis, que não estão em nosso poder. Essa é uma consideração sobre o objeto. Segue-se, então, uma série de considerações de outra ordem, as quais analisaremos ponto a ponto:

- (a) A opinião é dividida em verdadeira e falsa e não em boa e má. Por outro lado, a escolha deliberada é dividida *sobretudo* em boa e má.

(καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαίρεται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ, ἡ προαίρεσις δὲ τούτοις μᾶλλον, 1111b, 33-34)

A opinião constitui-se em uma proposição que pode corresponder ou não a um estado de coisas no mundo. Se corresponde, a opinião é verdadeira; se não corresponde, a opinião é falsa. Podemos opinar, inclusive, sobre se devemos ou não realizar uma ação. Ainda que uma escolha deliberada pressuponha a opinião de algo é bom e que conduz ao fim desejado, opinião essa que pode ser ela própria falsa (alguém pode ter opinião de que algo é o meio mais conveniente de realizar um fim, mas não ser este o caso) ou verdadeira, essa escolha deliberada é a resolução de perseguir o meio. Essa resolução não é nem verdadeira nem falsa, pois não se refere a nenhum estado de coisas.

- (b) Temos certa qualidade (ποιός) pelo fato de escolhermos deliberadamente (προαιρεῖσθαι) coisas boas ou coisas más e não por opinarmos.

(τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὐ, 1112^a 1-3)

É na escolha deliberada que a qualidade dos homens se expressa. É o fato mesmo de escolher coisas boas que os homens são virtuosos, assim como é o fato mesmo de escolher coisas más que os faz viciosos.

- (c) A escolha deliberada incide sobre obter ou afastar-se ou algo do tipo, enquanto opinamos sobre o que é, ao quê convém ou como é, e não opinamos obtermos ou afastarmo-nos.

(καὶ προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν ἢ τι τῶν τοιούτων, δοξάζομεν δὲ τὸ ἐστὶν ἢ τίνι συμφέρει ἢ πῶς· λαβεῖν δὲ ἢ φυγεῖν οὐ πᾶν δοξάζομεν, 1112^a 3-5)

A escolha deliberada funciona como uma espécie de ordem interna para a ação: “afaste-se!” ou “busque!”. Novamente, é necessário ter uma opinião sobre o que é aquilo que buscamos ou de que nos afastamos, mas a opinião é de outra ordem: “o que é isso?”, “Isso conduz ao que queremos atingir?”, “Como é isso?” são as questões do âmbito da opinião. Opiniões desse tipo podem incidir – e cremos que este é o ponto de Aristóteles aqui – sobre itens que são considerados no processo de deliberação que dá origem à escolha deliberada, e a opinião de que algo é condutivo ao fim é condição de possibilidade para que escolhamos deliberadamente buscá-lo. “Ou algo do tipo” (ἢ τι τῶν τοιούτων) sugere que a escolha deliberada não necessariamente esteja reduzida a resoluções sobre obter ou evitar, o que pode querer dizer que há qualificações mais complexas, como “buscar de tal e tal modo”.

- (d) A escolha deliberada é elogiada por ser *como deve* antes do que por *ser reta*, enquanto a opinião é elogiada por ser *verdadeira*.

(καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οὗ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς, ἡ δὲ δόξα ἐπαινεῖται τῷ ἀληθῶς³⁶, 1112^a 5-7)

É necessário aqui analisar o sentido das expressões [*ser*] *como deve* (οὗ δεῖ), [*ser*] *reta* (ὀρθῶς), [*ser*] *verdadeira* (ἀληθῶς). Em nossa interpretação, “ser reta” significa que a

³⁶ Seguimos L^bM^b, que omitem ὡς antes de τῷ ἀληθῶς

escolha deliberada tem a correção no sentido de ser eficiente na obtenção do fim almejado. Ora, podemos escolher deliberadamente ações que são muito eficientes na obtenção do fim, sem serem contudo “como devem”, no sentido *moral* do termo. O elogio não recairia, então, naquele agente que simplesmente escolhe os meios mais eficientes para alcançar o fim, pois se o fim mesmo é *mau*, toda eficiência em sua obtenção deriva de sua esperteza (πανουργία). Em EN VI 13, 1144a 26-27, Aristóteles diz que “se o alvo é belo, a engenhosidade é elogiável, se o alvo é vil, é uma esperteza” (ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾗ καλός, ἐπαινετὴ ἐστίν, ἐὰν δὲ φαῦλος, πανουργία). Além disso, em EN VI 12, 1142 b22, Aristóteles diz que parece ser um bem o ter bem deliberado, pois a boa deliberação é tal retidão do conselho, que é obtentora de um bem” (δοκεῖ δ’ ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι· ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική). Para que uma deliberação seja uma *boa deliberação*, é necessário que ela seja obtentora de um bem. Não basta, portanto, que os meios deliberadamente escolhidos sejam *eficientes* na obtenção de um fim qualquer, mas o fim precisa ser bom.³⁷

- (e) A escolha deliberada incide *sobretudo* (μάλιστα) sobre aquelas coisas que sabemos serem boas, mas também opinamos sobre coisas que de nenhum modo³⁸ sabemos serem boas.

(καὶ προαιρούμεθα μὲν ἅ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν, 1112a 7-8)

O ponto (e) afirma que é sobretudo sobre aquelas coisas em que temos certeza de que são boas que escolhemos deliberadamente. Nossa interpretação afasta-se daquela proposta por Gauthier que comenta que “saber tem, aqui, seu sentido forte: saber por ciência; a opinião é incompatível com a ciência, que, ao contrário, reforça a decisão”³⁹ Em nossa interpretação, o “sabemos” (ἴσμεν) não pode querer dizer que todas as pessoas que escolhem deliberadamente

³⁷ A esse respeito, cf. Zingano, 2008, p. 170-171

³⁸ Tomando πάνυ como intensificador de οὐ, cf. Stewart, p.

³⁹ Gauthier-Jolif, II, 1, p. 197.

escolhem o que efetivamente *sabem* ser coisas boas, porque pode haver engano quanto a isso. Há muitas coisas que parecem ser boas para algumas pessoas, mas que de fato não o são. O que “sabemos” faz aqui é introduzir o elemento da certeza sobre a bondade do que é escolhido, ainda que o agente esteja errado. É *sobretudo* (μάλιστα) sobre o que estamos seguros de ser um bem, porque pode haver ocasiões em que somos instados pelas circunstâncias a escolher algo sobre cuja bondade paira alguma dúvida em nós. Por exemplo, se estamos perdidos em uma praia, não sabemos se o meio mais curto de chegar ao povoado mais próximo é caminhar ao longo da costa, ainda que seja a escolha mais promissora. Podemos, contudo, estar nos afastando do povoado mais próximo, que ficava a poucos quilômetros em direção ao centro do continente - Que “ciência” pode haver nesse caso? Uma opinião, por outro lado, pode-se ter – e em geral é o que significa a própria noção de opinião⁴⁰ - sobre qualquer coisa. Em geral não estamos seguros daquilo que temos mera opinião, e podemos opinar sobre coisas que “de modo algum sabemos”

- (f) Parecem não serem os mesmos os que escolhem deliberadamente as melhores coisas e aqueles que opinam as melhores coisas, mas alguns opinam melhor e escolhem, por vício, o que não devem.

(δοκοῦσι δὲ οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τὰ ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ’ ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ’ αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ, 1112a 8-11)

Vimos (ponto d) que o elogio dispensado à escolha deliberada e o elogio dispensado à opinião têm por base coisas distintas: a escolha deliberada é elogiada por ser como deve, enquanto a opinião é elogiada por ser verdadeira. Pode ser o caso que um agente qualquer tenha muitas opiniões verdadeiras, mas no momento em que tem que fazer uma escolha deliberada, ele escolhe como não deve. O fato pelo qual ele escolhe o que não deve, segundo (f), é o vício (κακία). Em nossa interpretação, essa passagem fornece um elemento a favor do argumento da

condição dupla da correção da escolha deliberada: eficiência e bondade. A bondade da escolha está intrinsecamente relacionada com a bondade do fim. O vício é dito *perverter* o fim – os agentes viciosos buscam um fim *mau* e é pelo fato mesmo de buscarem um fim mau que sua escolha deliberada também é má. Se a escolha deliberada fosse julgada apenas pela eficiência dos meios que escolhe, um fim mau poderia dar ensejo a uma boa escolha deliberada. A condição moral do fim, então, que segue a condição moral do agente (se é vicioso ou virtuoso), tem papel preponderante na condição moral da escolha deliberada.

O fato de pessoas viciosas opinarem melhor e escolherem pior não significa que elas opinem melhor sobre aqueles mesmos itens que escolhem deliberadamente, pois, como vimos em EE II 10, a escolha deliberada sempre está acompanhada de uma opinião sobre aquilo que é escolhido. Necessariamente aquele que melhor escolhe é o que melhor opina sobre aquilo que escolheu.

Aristóteles chega ao fim de EN III 4 com uma pergunta: não sendo a escolha deliberada nenhum das coisas que foram analisadas até então, o que ela seria ou qual seria sua qualidade?

ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, το δὲ ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ’ ἄρα γε τὸ προβουλευμένον; ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ’ ἔοικεν καὶ τοῦνομα ὡς ὃν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν (EN III 4, 1112a 14-17)

De fato, [a escolha deliberada] é manifestamente voluntária, mas nem todo voluntário é escolhido deliberadamente. Seria acaso aquilo que foi previamente deliberado, uma vez que escolha deliberada é acompanhada de raciocínio e reflexão? E também o nome parece fazer alusão ao que é escolhido antes que outras coisas.

Cálculo e reflexão são ditos acompanharem a escolha deliberada. Em EN VI, 1139a 11-12, Aristóteles diz que “deliberar e calcular são a mesma coisa” (τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν), e que a deliberação é uma função da parte calculativa da alma. Além disso, a análise morfológica do nome προ-αίρεσις indica algo importante sobre seu sentido: de que

algo é escolhido (αἰρετόν) antes que (πρὸ) outras coisas (ἐτέρων).⁴¹ Aqui o πρὸ (antes que/de) pode indicar ou uma precedência *temporal* (escolher x antes de y) ou uma precedência *preferencia* (escolher x antes que y, ou x de preferência a y). A opinião entre os comentadores é dividida. Segundo Gauthier, a precedência deve ser temporal pois o objeto da escolha deliberada é aquilo que o agente escolhe fazer *antes* de qualquer outra coisa. O mesmo προ- é encontrado como prefixo em προβουλευμένον, “aquilo que foi decidido previamente”, que sem nenhuma dúvida, segundo o comentador, designa uma anterioridade temporal. Tal anterioridade temporal seria revelada na sequência entre meios e fins: o agente investiga os meios que conduzem a um fim até que chega no meio que é mais próximo de si. O exemplo dado por Gauthier é o do agente que, visando saúde, investiga os meios: a deliberação nos mostra que o meio para a saúde é o equilíbrio dos humores; que o meio para o equilíbrio dos humores é o calor; que o meio para obter calor é a fricção. Estando a fricção imediatamente em seu poder, o agente escolhe então fazer a fricção. Friccionar é o que o agente escolhe não *de preferência* a outras coisas, mas *antes de* outras coisas que estão na sequência de meios que levam à saúde.⁴² No sentido contrário, Zingano argumenta que embora em EN V 10, 1135b10-11 Aristóteles use προβουλέω com um sentido temporal, “deliberar previamente”, na passagem aqui analisada o sentido é antes preferencial. Razão para isso seria a explicação subsequente, que introduz raciocínio e reflexão⁴³, pondo em relevo a *razão* no processo de escolha deliberada. O sentido temporal pode bem estar presente, mas a ênfase está aqui no processo de preferência a algo em detrimento das outras possibilidades.⁴⁴

⁴¹ Em E II 10, 1226 b 7-8 Aristóteles oferece uma expressão parecida, [προαίρεσις] ἐτέρου πρὸς ἕτερον, “[escolha deliberada] de uma coisa com vistas a outra.” (esta é a versão do manuscrito L). A OCT segue Sylburg, emendando πρὸς para πρὸ, para encaixar com a lição de P e C, que dão ἐτέρου em vez de ἕτερον. Tal emenda é feita à luz da passagem da *EN* que ora citamos. Eretanto, não há razões para tal correção. Cf. discussão em 2.1.

⁴² Gauthier-Jolif, II, 1, 197-198. Também são partidário da interpretação *temporal* de πρὸ é Irwin, 199, p.206. A tradução de Ross vai no mesmo sentido. Tricot, remetendo-se a Aspásio, parece endossar a tese de que faz referência às duas coisas (temporal e preferencial) (Tricot, 2007, p.141, n. 4)

⁴³ Zingano usa os termos “razão” e “pensamento”.

⁴⁴ Zingano, 2008, 172-173. No mesmo sentido, parece ir Tricot que, remetendo-se a Aspásio (70,31ss), endossa a tese de que faz referência às duas coisas (temporal e preferencial) (Tricot, 2007, p.141, n. 4)

Nossa interpretação defende que é o sentido *preferencial* que é realçado aqui. Gauthier remete a *EN* II 10, 1226b 6-8 como aporte a seu argumento. Em nossa leitura dessa passagem (conferir nossa nota 49), de fato Aristóteles está falando de uma coisa escolhida *em vista* de outra (ἐτέρου πρὸ ἑτέρου). A relação aqui frisada é a de algo escolhido como um meio para a atingir um fim, e a sequência do texto da *EE* parece favorecer essa leitura, na medida em que, em 1226b 9, Aristóteles passa a argumentar em prol de sua famosa doutrina de que a deliberação não incide sobre os fins, mas sobre os meios. Mas tampouco aqui se trata necessariamente de uma anterioridade temporal, pois a obtenção do fim pode se dar concomitantemente à realização dos meios. A sequência do texto da passagem da *EN*, porém, não favorece essa leitura, cuja discussão sobre a deliberação incidir apenas sobre os meios e não sobre os fins começa apenas em 1112b 11, 28 linhas abaixo. Antes disso há uma série de considerações sobre o que é e o que não é objeto de deliberação. Além disso, em 1112b 15-17, Aristóteles afirma que, se encontramos uma pluralidade de meios no processo de deliberação, cabe deliberar por meio de qual deles obteríamos o fim de modo mais rápido e mais belo. Essa pluralidade de meios não podem estar encadeados temporalmente, uns servindo como meios para outros, mas sim horizontalmente, uma vez que devemos deliberar sobre qual deles é o mais *rápido* para atingir o fim.

5 Aquilo que está em nosso poder (τὸ ἐφ’ ἡμῖν)

5.1 O âmbito das ações

Considere a seguinte passagem de EN III 5:

Τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον. (1112b 8-10)

Então, deliberar concerne ao que se dá no mais das vezes, mas em que não é claro como resultará, e ao que é indeterminado.

São dois, portanto, os registros em que a deliberação encontra lugar: o registro das coisas que são “no mais das vezes” (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), porém cuja ocorrência futura é obscuro (ἀδήλοις πῶς ἀποβήσεται), e o registro do “indefinido” (ἀδιόριστον).

Para entendermos os conceitos que estão operando aqui, é preciso levar em consideração o que Aristóteles discute em *APr.* I 13. Aqui, Aristóteles debruça-se sobre as noções de “possível” (ἐνδεχόμενον) e “ser possível” (ἐνδέχασθαι). Algo é possível em seu sentido próprio, quando preenche dois requisitos: (a) não é necessário (ἀναγκαῖον) e (b) nada que seja impossível se dá por causa dele (οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ’ ἀδύνατον) (32a 18-20).⁴⁵ No interior do “possível” opera-se uma nova distinção, entre aquilo que se dá “no mais das vezes” (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) e aquilo que é “indefinido” (ἀόριστον), as duas noções recuperadas na passagem de *EN* III 5 em discussão.

A noção de “no mais das vezes” aplica-se a dois casos. Os exemplos dados por Aristóteles são o crescimento, a morte e o encanecimento. De um lado, nenhum desses itens é necessário, uma vez que a própria existência de um homem particular (que cresce, que morre, que encanece) não é necessária. Uma vez tendo nascido, um homem particular crescerá (admitindo-se que o crescimento é um processo contínuo) e morrerá *necessariamente*. Tal necessidade torna esse registro do possível algo naturalmente à necessidade (32b 15-16).

⁴⁵ “ser possível” também se diz do que é necessário, mas de modo homônimo (31a 20-21), na medida em que o necessário é contrário ao impossível.

Entretanto, visto que a existência desse homem não é necessária, a necessidade de sua morte é meramente *ex hypothesi*⁴⁶. Por outro lado, a existência desse homem não torna seu encanecimento necessário, ainda que na maioria dos casos, o envelhecimento é acompanhado pelo branqueamento paulatino dos cabelos. Para o caso do crescimento e da morte, Aristóteles diria que essas coisas acontecem “por necessidade” (ἐξ ἀνάγκης, 32b 10), condicionada à existência do homem, que a torna necessária; para o caso do encanecimento, é simplesmente “no mais das vezes” (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), simplesmente condicionado, mas não necessitado, pela existência do homem.

A noção de “indefinido” é exemplificada também por três itens: a caminhada de um animal; um tremor de terra que ocorre durante a caminhada de um animal; o que ocorre por acaso. “O que ocorre por acaso” deve ser tomado, ao que parece, como uma generalização de casos como o do terremoto citado imediatamente antes.

Consideremos agora *Int.* 9. Nesse famoso capítulo, Aristóteles tenciona dar uma resposta a questão de se *todas* as proposições são ou verdadeiras ou falsas. Se esse é o caso, imediatamente apresenta-se um problema quanto às proposições relativas a particulares futuros (τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων). *Grosso modo*, o problema pode ser resumido da seguinte maneira. Tomemos a proposição “x é branco”. Se a proposição é verdadeira, é necessário que x seja branco; se é falsa, é necessário que x não seja branco. Por outro lado, se alterarmos a proposição para fazer referência a algo futuro e dissermos *agora* “x será branco amanhã”, essa proposição é verdadeira ou falsa *agora*? Se é verdadeira *agora*, isso faz com que necessariamente x seja branco amanhã. Se é falsa, necessariamente x não será branco amanhã. Se toda proposição, incluindo proposições sobre quaisquer particulares futuros, são verdadeiras

⁴⁶ Necessidade hipotética

ou falsas *agora*, o fato de uma proposição sobre um evento futuro ser verdadeira *agora* torna a ocorrência desse particular no futuro *necessária*.

Em *Int.* 9 acaba por recusar que as proposições sobre os contingentes futuros possam ser verdadeiras ou falsas *agora* e, portanto, recusa o determinismo lógico que a tese contrária implicaria. É claro que é verdadeira a disjunção “x será branco amanhã ou x não será branco amanhã”, mas para Aristóteles necessidade aplicada à disjunção não pode ser distribuída de modo que “necessariamente x será branco amanhã ou necessariamente x não será branco amanhã”. O valor de verdade de cada proposição individual depende que o estado de coisas a que essa proposição faz referência seja o caso ou não seja o caso. Existe uma precedência, portanto, do estado de coisas em relação à proposição e é ele que garante seu valor de verdade. No caso de certos particulares futuros, não é determinável *agora* que eles venham ou não venham a ocorrer no futuro. Podemos chamar esses particulares de “particulares futuros contingentes”, abreviando, “futuros contingentes”. Foge ao escopo deste trabalho uma análise detida do argumento de Aristóteles concernente a esse problema, mas dois fragmentos de *Int.* 9 é importante para prosseguirmos. Considere a seguinte passagem:

Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦθ' ἕτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἢ ἐπὶ τῶν καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου ἢ ἐπὶ τῶς καθ' ἕκαστα, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν δὲ ὁπότερ' ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γινομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης. ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδὶ, ἐὰν δὲ μὴ τοδὶ, οὐκ ἔσται. Οὐδὲν γὰρ κωλύει εἰς μυριοστὸν ἔτος τὸν μὲν φάναι τοῦτ' ἔσεσθαι τὸν δὲ μὴ φάναι, ὥστε ἐξ ἀνάγκης ἔσεσθαι ὁπότερον αὐτῶν ἀληθὲς ἦν εἰπεῖν τότε. (*Int.* 9, 18b 26-35)

Essa passagem foi alvo de muita polêmica já na Antiguidade. O que Aristóteles está dizendo, basicamente, é que se os futuros contingentes são determinados a ocorrer, a deliberação e a ação perdem sua razão de ser. Ora, se estiver determinado que algo ocorrerá ou

não, a deliberação e a ação não fariam qualquer diferença. Isso é objetável. Poderíamos dizer, por exemplo, que mesmo que algo esteja determinado a ocorrer, a deliberação e a ação sejam igualmente necessárias para que isso aconteça. Entretanto, a deliberação e a ação podem estar igualmente determinadas a acontecer. É uma objeção de caráter exótico, pois baseia-se em teses não aristotélicas, mas ainda assim mostra que o argumento de Aristóteles não é *suficiente*. De qualquer modo, Aristóteles parece bastante seguro de que certas coisas não podem ser necessárias desde sempre, mas dependem de algo que as determine: a deliberação e a ação.

ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράττειν, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι[...] φανερόν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἔστιν οὔτε γίγνεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μὴ.
(*Int.* 9, 19a 7-22)

Certos contingentes futuros encontram seu princípio na deliberação e na ação. Sua ocorrência, portanto, está condicionada a que alguém delibere e aja, e o valor de verdade de uma proposição concernente a esses particulares precisa esperar até que alguém delibere e aja para ser determinado. A objeção permanece: e se a deliberação e a ação estiverem determinadas? Ou melhor, se o deliberador e agente já estiver determinado a deliberar e agir tal como faz? No Capítulo 2, vimos que o agente é *princípio* da ação no sentido de que sua ação depende de seus desejos e de sua escolha. “Princípio” aqui significa “causa motora primeira” e, como argumentamos lá, *nada a título de causa motora primeira* é anterior a esse princípio. Desse modo, se a deliberação e a ação estão determinadas a ocorrer, elas não podem estar determinadas por uma causa motora anterior ao agente.

5.2 Aquilo que depende de nós e a possibilidade de agir diferentemente

5.2.1 A univocidade de “estar em nosso poder”

Gostaríamos, então, de retomar uma passagem de EE II 6, pois a determinação de seu preciso sentido é de fundamental importância para entender que coisas estão no poder do agente e que coisas não estão em seu poder. A passagem, já citada no capítulo anterior (p.), é a seguinte:

ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστί, τὰ δὲ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται
γένεσθαι τάναντία, καὶ ὁ ἐφ’ αὐτοῖς ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ
ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοὶ. (1223a 1-4)

A passagem pode ser traduzida de duas maneiras distintas, cada qual implicando consideráveis dificuldades e consequências muito importantes para a compreensão geral do τὸ ἐφ’ ἡμῖν. Uma possibilidade de tradução é:

- (A) O resultado das coisas que são por necessidade é também necessário, mas os resultados a partir desses [princípios que admitem ser de modo contrário] podem dar-se contrariamente, *e aquilo que está em poder dos homens são muitas dessas coisas*, e os homens são princípios de coisas de coisas desse tipo;
- (B) O resultado das coisas que são por necessidade é também necessário, mas os resultados a partir desses [princípios que admitem ser de modo contrário] podem dar-se contrariamente, *e muitas das coisas que estão em poder dos homens [também podem dar-se contrariamente]*, e os homens são princípios de coisas desse tipo.

Na proposta (A), *tudo* aquilo que está em poder dos homens faz parte do conjunto de coisas que podem dar-se de modo contrário. Desse modo, pode haver coisas contingentes que não estão em poder do homem; Na proposta (B), *muitas coisas* que estão em poder do homem são contingentes. Desse modo, pode haver coisas que estão em poder do homem que não sejam contingentes. Segundo Kenny, embora ele se decida pela proposta (A), ambas as propostas

expressam verdades aceites por Aristóteles.⁴⁷ Tudo depende, segundo Kenny, de como tomamos o ἐφ' αὐτοῖς das linhas 2-3. Kenny argumenta que Aristóteles emprega a expressão de dois modos distintos na EE: (a) τὸ ἐφ' ἡμῖν como uma capacidade para fazer ϕ , mas não para não fazer Φ – isso é, uma capacidade unidirecional, que indica que temos poder para fazer algo, mas na qual há uma necessidade envolvida que faz com que não seja possível deixar de fazer este algo; (b) τὸ ἐφ' ἡμῖν como uma capacidade para fazer Φ e $\sim\Phi$ – isso é, uma capacidade bidirecional, que indica que, quando temos poder para fazer algo, podemos fazê-lo ou não, sem que uma dessas alternativas sejam necessárias.

Para Kenny, quando usa τὸ ἐφ' ἡμῖν apenas no primeiro sentido (a), de capacidade unidirecional, Aristóteles usa a expressão ἐφ' ἡμῖν, apenas. Por outro lado, quando quer, na EE, referir-se ao ἐφ' ἡμῖν entendido como (b) uma capacidade bidirecional, ele usa a expressão completa ἐφ' ἡμῖν πράττειν καὶ μὴ πράττειν, ou algo similar, apontando claramente para essa bidirecionalidade. De agora em diante, usaremos a expressão “ἐφ' ἡμῖν unidirecional” para o sentido expresso em (a) e “ἐφ' ἡμῖν bidirecional” para o sentido expresso em (b).

Esse duplo uso do ἐφ' ἡμῖν na EE e nos Livros Comuns, segundo Kenny, contrastam com o uso na EN, que afirma claramente que existe uma biimplicação entre estar em nosso poder fazer ϕ e estar em nosso poder fazer $\sim\phi$ (passagem citada logo abaixo). A distinção dos usos se dá porque, para Kenny, a EE introduz no âmbito do que está em nosso poder coisas como o envelhecimento e a morte, que não podemos evitar de fazer.

O primeiro passo de nossa discussão sobre τὸ ἐφ' ἡμῖν será então averiguar se existe ou não essa instabilidade no uso da expressão nas Éticas. Determinados o sentido (ou sentidos) em que a expressão é usada, passaremos então a investigar se as passagens sobre τὸ ἐφ' ἡμῖν implicam uma leitura libertarianista da teoria aristotélica da ação.

⁴⁷ KENNY, 1979, p. 7.

Partamos, então, do uso nicomaqueio da expressão para, depois, analisarmos as passagens apontadas como testemunho de que a EE admite usos distintos. O *locus classicus* em que a expressão é a seguinte:

Naquelas coisas em que está em nosso poder agir, também está o não agir, e naquelas coisas em que o não [está em nosso poder], também está o sim.

ἐν οἷς γὰρ ἐφ’ ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί. (EN III 7, 1113b 7-8)

A passagem parece bastante simples, mas oferece dificuldades consideráveis de interpretação. Enfrentaremos essa dificuldade adiante. O que nos interessa agora é que a passagem indica claramente uma bidirecionalidade do ἐφ’ ἡμῖν: se fazer uma ação está em nosso poder, está em nosso poder também não fazê-la.

5.2.2 Que tipo de poder?

Suzanne Bobzien, em um influente artigo⁴⁸, afirma que no início da Antiguidade tardia, entre o fim do século II e início do século III d.C., *três eram as concepções de “aquilo que está em nosso poder” disponíveis*. “Aquilo que está em nosso poder” poderia significar uma (i) capacidade meramente *causativa*, de realizar *apenas uma* ação; (ii) capacidade *potestativa* de realizar, apenas em um nível *geral*, duas ações diferentes; (iii) capacidade *potestativa* de realizar, em um nível *específico*, duas ações diferentes.

“O que está em nosso poder” indicando uma capacidade meramente causativa seria uma noção encontrada, por exemplo, no estoicismo, cuja visão determinista do cosmo, o que inclui os homens e suas ações, implica que ainda que os homens sejam causa de suas ações, de modo algum está aberto a eles realiza-las ou não, seja num nível específico, seja em um nível geral – uma vez que sempre estarão determinados a agirem como agem.⁴⁹ Aristóteles, por seu

⁴⁸

⁴⁹ Bobzien, 1998, p.

turno, claramente endossa uma noção potestativa bilateral do que está em nosso poder, ou seja, que, em algum nível, é possível para o agente realizar ações opostas. A questão que deveria ser respondida, portanto, seria qual tipo de noção potestativa é desposada por Aristóteles: (ii) uma noção potestativa *geral* ou (iii) uma noção potestativa *específica*.

Vejamos um exemplo de uma noção potestativa *geral* do que está em nosso poder. Um agente possuir uma capacidade potestativa *geral* de caminhar ou não caminhar indica que ele tem a capacidade tanto de caminhar quanto de não caminhar em geral. Contudo, essa noção nada diz sobre as ações singulares que o agente realiza: pode ser o caso que suas ações de caminhar ou de não caminhar, singularmente tomadas, estejam determinadas. Ou seja, que num momento t ele esteja *determinado* a caminhar (ou não caminhar); que num momento t_2 ele esteja *determinado* a não caminhar (ou caminhar) etc. o que pressupõe que ele tem uma capacidade geral de realizar tais ações, mas não a capacidade específica de, no momento t , agir ou não agir.

A capacidade potestativa geral, portanto, é compatível com uma noção determinista da ação humana. É compatível também, por outro lado, com uma noção não determinista. Se um homem, por exemplo, pode no momento mesmo em que está para realizar a ação, iniciar uma ação ou não a iniciar (ou ainda iniciar outra ação), esse será um exemplo de uma noção potestativa *específica* daquilo que está em nosso poder. Para que o agente possua, por exemplo, a capacidade de caminhar ou não caminhar no momento mesmo em que está para realizar a ação, necessariamente ele deverá possuir uma capacidade geral para caminhar e não caminhar. Por isso, a capacidade potestativa *geral* é implicada pela capacidade potestativa *específica*, mas a recíproca não é verdadeira. Assim, a capacidade potestativa geral apresenta-se como compatível tanto com o determinismo quanto com o indeterminismo.

Bobzien argumenta que a interpretação de Aristóteles como desposando uma noção daquilo que está em nosso poder como uma capacidade específica encontra-se claramente

formulada apenas em Alexandre de Afrodísias que, em um contexto de contenda contra o estoicismo, tenta defender a posição que julga ser a de Aristóteles contra uma visão determinista das ações humanas. Segundo Bobzien, contudo, não há nada no texto do próprio Aristóteles (e de nenhum filósofo que lhe seja anterior ou mesmo imediatamente posterior) que indique que a noção de uma capacidade potestativa específica estivesse disponível à época. Com isso, seria temerário aplicar simplesmente a noção encontrada em Alexandre nas passagens em que Aristóteles fala daquilo que está em nosso poder. Tal noção, segundo a autora, seria fruto de uma intrincada história conceitual, que mescla elementos peripatéticos, estoicos e mediolpatônicos, e cuja atribuição a Aristóteles não é possível.⁵⁰

Passemos, então, à análise de *EN* III 7, 1113b 6-14:

(a) ἐφ' ἡμῖν δὲ⁵¹ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία, ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί· (b) ὥστε εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν. (c) Εἰ δὲ ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρὰ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι (*EN* III 7, 1113b 6-14)

E a virtude está em nosso poder, e semelhantemente o vício, pois naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, também estará o não agir, e naquelas em que está em nosso poder o não, também estará em nosso poder o sim. De modo que, se o agir, quando é belo, está em nosso poder, também o não agir estará em nosso poder, quando é vergonhoso; e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também o agir, quando é vergonhoso, estará em nosso poder. E, se está em nosso poder fazer as coisas

⁵⁰

⁵¹ Adotamos aqui a lição oferecida por todos os manuscritos.

belas e as coisas vergonhosas, e semelhantemente o não fazer, e isso era sermos bons ou maus, portanto está em nosso poder sermos justos e sermos vis.

A tese geral em vista da qual Aristóteles está argumentando é a tese de que a virtude e o vício estão em nosso poder da mesma forma. Nas linhas imediatamente precedentes, Aristóteles havia afirmado que “sendo o fim objeto de querer, e aquelas coisas que conduzem ao fim objeto de deliberação e de escolha deliberada, as ações que dizem respeito a essas coisas são por escolha deliberada e voluntárias. E as atividades das virtudes concernem a essas coisas” (ὄντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι. Αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα, 1113b 3-6). Essas linhas nos ajudam a entender a passagem que ora analisamos. As “atividades da virtude”, como bem notou Grant⁵², dizem respeito as ações realizadas conforme disposições virtuosas, o que equivaleria a dizer “κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνέργειαι). Essas atividades, que são ações, são por escolha deliberada e voluntárias, e dizem respeito aos meios para atingir os fins, que é aquilo sobre o que a deliberação e a escolha deliberada incidem. O que está em relevo aqui são as ações virtuosas, mais do que propriamente as virtudes enquanto disposições morais, uma vez que são as atividades conformes às virtudes que são voluntárias e por escolha deliberada.

A primeira seção do texto (a) oferece um argumento para a tese de que o vício e a virtude estão igualmente em nosso poder. Isso é feito a partir de duas implicações (i) naquelas coisas em que está em nosso poder agir, também está o não agir e (ii) naquelas coisas em que está o não, também está o sim. “Naquelas coisas” é uma tradução bastante literal do grego, tomando a expressão como sendo “em” (ἐν) + dativo neutro plural “aquelas coisas” (οἷς). A expressão captura as condições em que está em poder do sujeito agir. Quando estão presentes

⁵² Grant, p. 26

tais condições, está igualmente em poder do agente não agir. Assim, estar em poder do sujeito fazer Φ implica que está em seu poder não fazer Φ .

A oposição entre “o não” ($\tau\acute{o}\ \mu\eta$) e “o sim” ($\tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota$) na segunda implicação apresenta um caso único na literatura grega antiga onde tais partículas são opostas acompanhadas de artigo definido. É verdade, como observa Bobzien⁵³, que “o não” poderia ser tomado naturalmente como abreviação de “o não agir”, $\tau\acute{o}\ \mu\eta$ [$\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$]. Entretanto, o mesmo não serviria para a expressão “o sim” ($\tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota$). Dada o caso particularíssimo da passagem, não existe a possibilidade de solucionar de modo gramatical o texto. Do ponto de vista filosófico parecem ser duas opções as disponíveis: ler “o sim” e “o não” como uma espécie de ordem ou assentimento interno por parte do agente depois do processo de deliberação; ler como uma retomada da implicação anterior em sua ordem inversa.

No primeiro sentido, após o processo de deliberação, caberia ao agente assentir ou dissentir do resultado da deliberação; ou ainda haveria uma ordem do tipo “faça!” ou “não faça!” como resultado de uma espécie de monólogo interno que desembocaria na ação. Assim, o trecho (ii) poderia ser traduzido “e naquelas coisas em que o dizer não está em nosso poder, também estará em nosso poder dizer sim”.⁵⁴ No segundo sentido, tudo que a implicação estaria fazendo seria adicionar um “vice-versa”, invertendo a implicação, o que quer dizer que naquelas coisas em que o não agir está em nosso poder, também está o agir.⁵⁵

A tradução realizada por nós visa manter a ambiguidade do texto grego, como fizeram alguns tradutores⁵⁶: naquelas coisas em que está em nosso poder o não, também estará em nosso poder o sim. A interpretação que damos à passagem, contudo, é que ela apresenta a implicação recíproca da implicação (i), ou seja, adotamos a leitura “vice-versa” da passagem.

⁵³ Bobzien, 2014, p. 67-69

⁵⁴ É a escolha de Tricot e C. Taylor.

⁵⁵ É a escolha de Ross e Natali.

⁵⁶ Por exemplo, Gauthier, Zingano e Irwin. Convém frisar que, embora tenha traduzido nessa maneira, Zingano interpreta a passagem como fazendo referência ao assentimento dado pelo agente, “dizer sim” ou “dizer não” (cf. Zingano 2008, p. 199)

Gramaticalmente, o ponto é insolúvel, mas dada a estrutura geral do argumento, parece que é isso que é retomada nas duas implicações que Aristóteles afirma no trecho (b), que é apresentado como uma conclusão, introduzida por “de modo que” (ὥστε), do que foi dito anteriormente: *então* (b) (i) *se* o agir, sendo belo, está em nosso poder, *então* (implicação introduzida pelo futuro lógico “será”, ἔσται) não agir estará em nosso poder, sendo vergonhoso – que corresponde a (a) (i) “se está em nosso poder agir, então está em nosso poder não agir” ; e (b) (ii) *se* o não agir, sendo belo, está em nosso poder, *então* o agir, sendo vergonhoso, está em nossos poder – que corresponde a (a) (ii) “se está em nosso poder o não (i.e. não agir), está em nosso poder o sim (i. e. o agir).⁵⁷ O que há, então, é uma biimplicação: em está em nosso poder fazer Φ se e somente se está em nosso poder não fazer Φ .

É necessário entender “não agir” como “não fazer Φ ” (ou seja, deixar de realizar a ação) antes do que “fazer não- Φ ” (ou seja, realizar *outra* ação que não seja Φ), pois isso contempla os casos em que existem apenas duas opções, uma positiva (realizar a ação) e uma negativa (deixar de realizar a ação). Se “não agir” for interpretado como fazer *outra* ação, positivamente falando, as ações que mencionamos não são contempladas. Por outro lado, se interpretamos como “não fazer Φ ”, isso contempla também “fazer outra ação que não seja Φ ”, pois esta implica aquela. Além disso, deixar de fazer uma ação bela em determinadas circunstâncias, ainda que não se realize outra ação, é em si mesmo algo vergonhoso. Aristóteles afirma que “o errar se dá de muitos modos [...] o acertar, *de só um modo*” (τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν [...] τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς, EN II 5, 1106b 28-32), onde “errar” e “acertar” têm claramente o sentido de agir virtuosamente, uma vez que ele está analisando a doutrina do meio-termo para a qual a ação boa é aquela que atinge a mediedade entre dois vícios. Enquanto podemos agir viciosamente de diversas maneiras, uma vez que o vício pertence ao ilimitado

⁵⁷ O paralelismo das duas construções é apontado por Bobzien, 2014, e Bobzien, 2013. Echeñique interpreta a passagem da mesma forma em Echeñique, 2012, p.195-198 e Echeñique, 2014, p. 99 – apesar de adotar, nesse último trabalho, a tradução “dizer sim”-“dizer não” de Rowe, a interpretação que ele dá a passagem é a interpretação “vice-versa”.

(τοῦ ἀπειροῦ, 1106b 29), só se pode agir virtuosamente de um modo. Assim, se alguém realizar qualquer outra ação que não a virtuosa, ou se abster de agir virtuosamente em um dado momento, necessariamente estará fazendo algo vergonhoso. Desse modo, realizar uma ação bela está em nosso poder, não a realizar (seja abster-se de agir, seja agir de outro modo), o que é vergonhoso, também está em nosso poder. Quando temos, contudo, uma pluralidade de opções *positivas* disponíveis (opções de relevância moral), apenas uma delas será virtuosa e as demais, não. Assim, não bastará abster-se de realizar uma ação má se o que for virtuoso for realizar outra ação, positivamente falando, e não a abstenção (pois, uma vez que, dentro das mesmas circunstâncias, só uma ação é virtuosa, aquela que atinge o meio-termo). Nesse sentido, para “não fazer Φ ” ser algo belo, deve-se entender por “ Φ ” cada uma das opções vergonhosas disponíveis, inclusive a opção negativa da inação. Em uma situação que demanda uma ação corajosa, não basta não fugir para evitar de realizar uma ação vergonhosa (alguém poderia, por exemplo, fingir-se de morto), mas se deve enfrentar *ativamente* o inimigo em campo de batalha.

A seção (c), por fim, apresenta o fecho do argumento geral. Primeiro, retoma o que foi obtido em (a) e (b): “se está em nosso poder fazer as coisas belas e as coisas vergonhosas, bem como não as fazer”. Isso significa também, como vimos, que não fazer algo vergonhoso muitas vezes indica uma ação *positiva* de fazer algo virtuoso. Alguns comentadores afirmam que “coisas belas” (τὰ καλὰ) e “coisas vergonhosas” (τὰ αἰσχρὰ) apontam não para as ações, mas para as disposições morais adquiridas por meio das ações. Isso, então, introduziria outro passo no argumento, a de que disposições morais boas e más estão em nosso poder, pois as ações que as engendram estão em nosso poder (ações belas e vergonhosas).⁵⁸ Em nossa interpretação, “coisas belas” e “coisas vergonhosas” dizem respeito antes às ações do que as disposições, pois são as ações que Aristóteles parece ter em mente em toda a passagem. Na sequência da passagem, Aristóteles continua mencionando *ações*. Ele continua, imediatamente após a

⁵⁸ [Heliodoro] etc.

passagem aqui a analisada, considerando uma máxima “ninguém é voluntariamente miserável, nem voluntariamente afortunado” (οὐδείς ἐκὼν πονηρὸς οὐδ’ ἄκων μακάριος, 1113b 14). Aristóteles argumenta que essa máxima é apenas parcialmente verdadeira, uma vez que é verdade que ninguém é involuntariamente afortunado, mas a maldade (μοχθηρία) é voluntária. Ele argumenta que o homem é princípio de suas *ações* assim como é de seus filhos (1113b 16-19). Aristóteles de fato introduzirá, mais tarde, um argumento sobre os homens serem causa de suas disposições (1114^a4-31), no sentido de ter-se tornado de tal e tal modo (τοῦ τοιούτους γενέσθαι) por meio de suas ações.

“Fazer as coisas belas” e “fazer as coisas vergonhosas” *era* (ἦν) sermos bons e sermos maus. O verbo no imperfeito “era” (ἦν) não faz mais que recuperar algo que foi dito antes.⁵⁹ Mas onde Aristóteles diz que *fazer* coisas belas e fazer coisas vergonhosas é sermos bons ou sermos maus? Alguns intérpretes⁶⁰ remetem o texto a 1112^a 1-3, onde Aristóteles escreve: “Pois é por escolher deliberadamente as coisas boas ou as coisas más que somos de certa qualidade, não por opiarmos” (τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δόξει οὐ). Gauthier, em seu comentário à tradução dessa passagem argumenta contra essa interpretação, opondo-se a Rackam e Ross, dizendo que há uma grande diferença entre *agir* e *escolher deliberadamente*, e que em 1112 a 1-3, Aristóteles fala apenas em *escolher deliberadamente*, não em *agir*. Gauthier remete a 1111b 5-6, onde Aristóteles afirma que a escolha deliberada parece mais adequada a revelar a qualidade moral do agente do que as ações. Ou seja, segundo Gauthier, simplesmente *fazer* coisas belas não implica a bondade do agente, tampouco *fazer* coisas más implica sua maldade, mas isso depende da escolha deliberada feita pelo agente. Gauthier cita também EN II 3, 1105 b 7-8, onde encontramos uma célebre passagem onde Aristóteles afirma que, enquanto as ações são ditas justas e temperantes quando são tais quais as ações realizadas pelo justo e pelo temperante, o homem justo ou temperante é aquele que

⁵⁹ Cf. 1115a 2; 1147b 11.

⁶⁰ Quais?

realiza essas ações *tal como* (ὥς) os justos ou temperantes a realizariam. Outra passagem citada por Gauthier é EN VI, 13, 1144a 13-20, onde Aristóteles diz que os homens fazem coisas justas por mando da lei e não como resultado de escolha e com vista à própria ação. Fazer as coisas belas e fazer as coisas más não parecem, então, ser sinônimos de sermos bons e sermos maus.⁶¹

Entretanto, como vimos, a passagem que introduz o parágrafo, a qual a passagem que ora analisamos segue imediatamente, revela o tipo de ações de que estamos falando. Aristóteles diz que “as ações sobre essas coisas são por escolha deliberada e voluntárias” (1113b 4-5) e que é sobre essas coisas que se dá a atividade das virtudes (b5-6), ou atividades conforme a virtude. Ora, a atividade em questão são ações deliberadas e, por conseguinte, voluntárias. O agente que deliberada e voluntariamente pratica “coisas belas” é bom. O agente que deliberada e voluntariamente pratica “coisas más” é mau. Uma vez que está em nosso poder fazer uma ação má quando está em nosso poder fazer uma ação boa, e que praticar ações boas e más é entendido aqui como realiza-las de modo deliberado e voluntário, portanto está em nosso poder sermos bons (praticar deliberadamente ações boas) e sermos maus (praticar deliberadamente ações más).

Em EE II 10, 1228^a 2-9 temos um contexto parecido. Aristóteles diz nessa passagem, de fato, que “a partir da escolha deliberada nós julgamos a qualidade de alguém” (ἐκ τῆς προαιρέσεως κρίνομεν ποιός τις), explicando essa afirmação dizendo não avaliamos a qualidade de uma pessoa pela ação que ela pratica, mas por aquilo em vista de quê ela age (τὸ τίνοϋς ἕνεκα πράττει). O vício (κακία) perverte o fim em vista do qual a escolha deliberada é feita e, afirmamos nós, se a escolha deliberada é o que revela a qualidade de alguém pois é aquilo em vista de quê a ação foi feita que nos permite avaliar a pessoa, como foi dito acima. Assim, a escolha deliberada deve expressar, de alguma forma, o fim que se pretende realizar por meio dela. Na sequência, Aristóteles afirma que “se alguém, estando em seu poder fazer as coisas

⁶¹ Para a interpretação de Gauthier, cf. Tome II, Premièrè partie, p. 2013.

belas e não fazer as coisas vergonhosas, faz o contrário, é claro que esse homem não é virtuoso” (εἰ δὴ τις, ἐφ’ αὐτῷ ὃν πράττειν μὲν τὰ καλὰ ἀπρακτεῖν δὲ τὰ αἰσχρὰ, τοῦναντίον ποιεῖ, δῆλον ὅτι οὐ σπουδαῖός ἐστιν οὗτος ὁ ἄνθρωπος). Ou seja, se está em seu poder fazer as coisas boas e abster-se das más e, ao contrário, faz as coisas más e se abstém das boas, este sujeito pelo menos não é virtuoso. Aristóteles não diz que, necessariamente, a inversa é verdadeira, ou seja, aquele que faz coisas boas e se abstém das más é virtuoso. Contudo, nessa passagem e na passagem nicomaqueia que estamos analisando, o contexto geral aponta para a relevância da escolha deliberada nas ações mencionadas. Fazer algo bom por escolha deliberada é ser bom; fazer algo mau por escolha deliberada é ser mau.

A conclusão geral da passagem, introduzida por um “portanto” (ἄρα, 1113b 13) em (c) retoma a tese geral anunciada no início, de que a virtude e o vício estão em nossos poder, onde figuram, para “virtude” e “vício”, “sermos justos” (ἐπιεικέσι) e “sermos vis” (φάυλοις), respectivamente. O justo é aquele que faz as coisas belas (τὰ καλὰ), e o vil é aquele que faz as coisas vergonhosas (τὰ αἰσχρὰ) *deliberadamente*, em nossa interpretação.

Interpretamos o argumento, então, como se segue:

- (1) A virtude (ἀρετή) e o vício (κακία) [no sentido de agirmos virtuosamente e agirmos viciosamente] estão em nosso poder

Pois (γὰρ) [razões para (1)]:

- (2) *Se* fazer Φ está em nosso poder, *então* não fazer Φ está em nosso poder
 (3) *Se* o não fazer Φ (τὸ μὴ) está em nosso poder, *então* está em nosso poder não fazer Φ (τὸ ναὶ)

De modo que (ὥστε) [a partir de (2) e (3)]:

- (4) *Se* fazer Φ , quando é belo fazer Φ , está em nosso poder, *então* não fazer Φ está em nosso poder, quando não fazer Φ é vergonhoso.

- (5) Se não fazer Φ , quando é belo não fazer Φ , está em nosso poder, *então* fazer Φ , quando é vergonhoso fazer Φ , está em nosso poder.

E (δε)

- (4) *Se* está em nosso poder fazer as ações belas (τὰ καλὰ πράττειν) e vergonhosas (τὰ αἰσχρά)

- (5) *Se* está em nosso poder não fazer (μὴ πράττειν) as ações belas e vergonhosas

- (6) *Se* fazer coisas belas e vergonhosas [no sentido de fazê-las deliberadamente] era (ἦν) sermos [respectivamente] bons (ἀγαθοῖς) e maus (κακοῖς)

Portanto (ἄρα):

- (6) Está em nosso poder sermos justos (ἐπιεικέσι) [ou seja, agirmos justamente] e sermos vis (φαύλοις) [ou seja, agirmos vilmente].

Embora nos pareça que Aristóteles aqui esteja falando não de uma noção meramente geral, mas da noção que chamamos de *libertária* do que está em nosso poder, a passagem por si só não oferece o suporte necessário para tal interpretação. Podemos, como notaram alguns intérpretes⁶² interpretá-la do seguinte modo: as coisas que estão em nosso poder fazer ou não fazer no sentido de estar em nosso alcance qualquer uma dessas opções, mas isso não quer dizer que no momento específico em que estou para agir, posso efetivamente escolher realizar Φ ou não realizar Φ . Nos parece uma alternativa um tanto bizarra, mas seguramente possível. Por isso, é necessário ajuntar outras passagens para garantir o argumento. Duas passagens são importantes para nossa interpretação, pois parecem exigir uma leitura libertária para fazer sentido.

A primeira passagem que gostaríamos de analisar é oriunda da EE e foi citada anteriormente.⁶³ Eis a passagem:

⁶² Bobzien, Pakaluk, Frede.

⁶³ Cf. p.

ὅσα μὲν οὖν ἐφ’ αὐτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοοῶν καὶ δι’ αὐτὸν, ἐκούσια ταῦτ’ ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ ἐκούσιον τοῦτο ἐστίν. (1225b 8-10)

Então, aquelas [ações] que, estando em seu poder não fazer, faz sem ignorar e por si mesmo, necessariamente são voluntárias, e o voluntário é isso.

Estamos novamente no contexto da discussão sobre a voluntariedade. Mais especificamente, na definição eudêmia de voluntariedade. Aristóteles está dizendo que, quando alguém *faz* uma ação *estando em seu poder* não a fazer, essa ação é voluntária. Aqui, parece ser privilegiada não uma noção meramente geral daquilo que está em nosso poder, mas uma noção de uma capacidade específica. Seria difícil entender se o contraste fosse uma ação que o agente faz *agora*, nesse momento, nessa situação particular, com uma possibilidade de não fazê-la em um nível geral, ou seja: aquelas ações que dependeria dele não fazer *em um nível meramente geral* e ele as faz *num nível específico* sem ignorar e por si mesmo.

Na discussão sobre as ações mistas na *EN* encontramos outra passagem em que o sentido potestativo específico é privilegiado. Em *EN* III 1, Aristóteles oferece uma série de razões para as ações mistas serem consideradas, em última análise, voluntárias. A passagem que nos interessa aqui, também citada anteriormente, é a seguinte:

Μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, εἰκόασι δὲ μᾶλλον ἐκούσίοις· αἴρεται γὰρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν. Καὶ τὸ ἐκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον. Πράττει δὲ ἐκὼν· 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*, III 1, 1110^a 11-18)

Então, as ações desse tipo são mistas, mas assemelham-se mais às voluntárias, pois são *escolhidas no momento mesmo em que são praticadas*, e o fim da ação é conforme a ocasião. Então, o voluntário e o involuntário devem ser ditos com referência *ao momento da ação*. E age voluntariamente, pois o *princípio* do mover as partes orgânicas nessas ações está nele, e naquelas ações em que o princípio está nele, está em seu poder agir ou não agir.

Nessa passagem, duas afirmações nos são particularmente importante. A primeira, é que as ações são antes voluntárias porque são escolhidas *no momento em que* (τότε ὅτε πράττονται). A segundo é que a voluntariedade e a involuntariedade devem ser ditas com referência *ao momento em que a ação é praticada* (ὅτε πράττει λεκτέον). Nós havíamos defendido a interpretação de que as ações não-voluntárias não podem ser uma terceira categoria de ação porque a categorias de voluntário e involuntário esgotam todos os tipos de ações realizadas pelos agente e que a não-voluntariedade é definida por um aspecto relativo ao agente que é posterior ao momento em que a ação é praticada. A categoria de não-voluntário, então, seria antes uma concessão de Aristóteles a certos aspectos da sensibilidade moral grega, pois abre espaço para a avaliação moral de agentes mesmo que suas ações sejam involuntárias (ele não é julgado por ter agido de tal e tal maneira, mas por ser um agente de tal e tal tipo) e, portanto, mesmo que não possam ser responsabilizados por essas ações. A voluntariedade e a involuntariedade estão, portanto, no domínio dos particulares e do preciso momento em que a ação está para ser praticada. É aqui que o curso de ação é decidido pelo agente, pois essas ações são escolhidas *no momento* em que são praticadas.

A passagem de EN III 1, 1110^a 11-18, portanto, está expressando a mesma doutrina que vimos revelada na passagem de *Int.* 9, 18b 26-35: existe uma indeterminação da ação, se ocorrerá ou não, até que o agente escolha o curso de ação que seguirá. As ações pertencem a dois domínios, como vimos em EN 1112b 8-10, a saber, aquilo que se dá no mais das vezes e cuja ocorrência não é clara e aquilo que é indeterminado. Se adotamos a interpretação daquilo que está em nosso poder como uma capacidade potestativa meramente *geral*, não poderíamos afirmar que a ação só é determinada pelo agente mesmo no momento em que está para agir através de sua escolha. Se a ação é determinada no momento da escolha, o agente claramente tem uma capacidade para realiza-la ou não no momento mesmo em que está para agir. Do

contrário, a ação estaria determinada desde antes da escolha do agente. A passagem de *Int.* 9 *veta* claramente essa possibilidade.

Que a determinação da ação se dá no momento em que o agente escolhe o que fará é também a tese apresentada em *Metaph* Θ 5. *Metaph.* Θ faz parte do núcleo duro da *Metaph.* e é dedicado aos conceitos de ato (ἐνέργεια), potência (δύναμις) e

6 Determinismo psicológico e possibilidade de mudança de disposição e conclusão

Aristóteles usa, em geral, duas palavras para se referir a vícios e virtudes: estado (διάθεσις) e disposição (ἔξις). O tratamento nas Éticas do que seja um estado ou disposição é bastante breve, e a análise detêm-se sobretudo em alguns tipos específicos: virtudes, vícios, continência e incontinência. Um tratamento mais detalhado dos conceitos de estado e de disposição pode ser encontrado em *Metaph. Δ* e em *Cat. 8*, que passamos a discutir agora.

Os capítulos 19 e 20 de *Metaph. Δ* tratam, respectivamente, dos conceitos de estado (διάθεσις) e de disposição (ἔξις). Δ 19 é um capítulo brevíssimo que define a disposição como “um arranjo do que tem partes” (τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις), e ela pode ser ou segundo o lugar (κατὰ τόπον), ou segundo a capacidade (κατὰ δύναμιν), ou segundo a espécie (κατὰ εἶδος). Aristóteles não oferece exemplos desses tipos de estados, mas podemos arriscar alguns deles. Se pensamos em uma estátua de um homem, por exemplo, vemos que suas partes estão dispostas de um certo modo. Há dois braços, ligados a um tronco que, por sua vez, sustenta a cabeça e é sustentado pelas pernas. Cada um desses itens está disposto de uma maneira precisa, de modo a estar em certo arranjo em relação com os outros. Como esse arranjo tem a ver com o local relativo em que cada uma dessas partes está localizada fisicamente, isso seria um estado segundo o lugar. A palavra grega que traduzimos por “estado” (διάθεσις) teria como tradução propriamente literal o vocábulo português descendente do grego “disposição” (dis-posição, δια-θεσις). Entretanto, como estamos preocupados sobretudo com o sentido moral do termo, é preferível inverter a tradução e traduzir ἔξις por disposição, uma vez que há dupla vantagem: (a) o vocábulo dá a entender uma certa *tendência* a realizar certas ações, ter certa *disposição para agir de certo modo*, enquanto *estado* parece ter um sentido mais passivo; (b) veremos adiante que Aristóteles afirma que uma diferenciação quanto à estabilidade e durabilidade é o que estabelece a distinção entre disposição (mais estável e durável) e estado (menos estável e menos durável). O termo “disposição” é mais naturalmente associado com estabilidade, em

língua portuguesa, enquanto o termo “estado” amiúde carrega uma conotação de transitoriedade.

Um exemplo de estado segundo a capacidade seria da relação entre as partes da alma humana: racional, desiderativa, nutritiva. Todas essas partes estão em certo arranjo hierárquico, segundo o qual para ter a parte racional é necessário possuir a parte desiderativa e esta pressupõe a parte nutritiva. Elas são arranjadas conforme suas capacidades. A parte nutritiva detém as capacidades mais básicas dos seres vivos, sobretudo a nutrição; a parte desiderativa é a sede dos desejos e a parte racional é a sede da razão prática (responsável pelas ações) e teórica (responsável pela contemplação).

Não é possível dizer com precisão o que Aristóteles entenderia por estado segundo as espécies. “Espécie” aqui traduz εἶδος, que pode ser traduzido por uma pletora de outros termos. A sugestão de David Ross, que aqui subscrevemos, é que um estado segundo o gênero indicaria a arranjas das espécies dentro de um gênero. Assim, as espécies cavalo e homem estariam arranjadas de algum modo dentro do gênero animal. As espécies animais e plantas estariam arranjadas dentro do gênero ser vivo etc. Assim, haveria um arranjo de espécies dentro de gêneros e esses, enquanto espécies, dentro de gêneros maiores etc.⁶⁴

Metaph. Δ 20 analisa a noção de disposição (ἔξις). A palavra tem três sentidos: (i) posse; (ii) certo estado (iii) uma parte desse estado. A palavra disposição (ἔξις) pode também ser traduzida, em certos contextos, por “posse”, uma vez que deriva do verbo *possuir* (ἔχειν). Assim, no sentido (i), Aristóteles define disposição com o sentido de posse: “é uma atividade do possuidor e do possuído” (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, 1022 b 4-5). Da mesma forma, diz Aristóteles, em que há uma produção entre o produtor e a coisa produzida, entre, por exemplo, uma vestimenta possuída e seu possuidor há uma posse. A própria posse, porém, não é algo que seja possuído, pois isso certamente levaria ao infinito.

⁶⁴ Para os conceitos dos estados segundo o lugar, espécie e capacidade cf. o comentário de Ross a Δ 19, em sua edição a Metaph.. vol. 1, p. 335.

O segundo sentido é então apresentado: (ii) “de outro modo, uma disposição é dita um certo estado segundo o qual o sujeito está bem ou mal disposto” (ἄλλον δὲ τρόπον ἕξιν λέγεται διάθεσις καθ’ ἣν ἢ εὖ ἢ καὶ διακείται τὸ διακείμενον, 1022b 10-11). Bem ou mal disposto ou “em si mesmo” (καθ’ αὐτὸ) ou “em relação a outra coisa” (πρὸς ἄλλο). O exemplo aventado é o de saúde (ὕγεια). Ora, a saúde nada mais é do que o funcionamento correto do organismo e isso exige que cada uma de suas partes estejam em certo estado.

O terceiro e último sentido listado está em estreita conexão com o anterior: “ademais, diz-se disposição quando há uma parte desse estado” (ἔτι ἕξιν λέγεται ἂν ἡ μὲν διαθέσεως τοιαύτης, 1022b 12-13). E aqui, como exemplo, Aristóteles cita a “virtude das partes” (ἡ τῶν μερῶν ἀρετή) como uma disposição.

O capítulo 8 das *Cat.* faz uma análise das noções de disposição e estado de modo diferente daquela feita pela *Metaph.* A discussão se dá no interior do tratado da qualidade (ποιότης). No início de *Cat.* Aristóteles diz que há vários tipos de qualidade e o primeiro tipo analisado é o que engloba disposição e estado. Falamos em apenas um tipo porque Aristóteles parece considerar que existem duas noções aparentadas de estado: uma noção mais restrita e uma noção mais ampla. A noção mais ampla teria, como suas espécies, a noção mais restrita de estado e a noção de disposição.

Veamos como se articulam a noção mais restrita de estado e a noção de disposição. A discussão se dá em 8b25 – 9 a 10, e a distinção parece estar assentada nos conceitos de durabilidade e estabilidade. A disposição é mais durável (πολιχρονιώτερον) é mais estável (νομιμώτερον) que o estado. Por seu turno, o estado é mais fácil de mudar (εὐκίνητα) e são modificados mais rapidamente (ταχὺ μεταβάλλοντα). Exemplos de disposição são “ciências” (ἐπιστήμαι) e “virtudes” (ἀρεταί). Os exemplos apresentados para o estado são calor, frio, doença e saúde (ὕγεια). Embora diga que as disposições são mais estáveis e mais difíceis de mudar, Aristóteles não inviabiliza a mudança em *Cat.* 8. Tanto uma ciência – aqui entendida,

ao que parece, não no sentido da virtude, mas no de uma área de conhecimento conhecida em maior ou menor grau por alguém. Segundo Aristóteles, os homens adquirem disposições (ἔξεις) a partir de ações. É por muito praticar ações de dado tipo (o que Aristóteles chama de “habituarse” (ἐθίζεται) (EN III 1, 1103 a20) que adquirimos disposições deste mesmo tipo que, por sua vez, torna mais fácil para nós, a realização de ações deste mesmo tipo. Assim, Aristóteles nos diz que:

Adquirimos as virtudes tendo-as primeiro exercitado, bem como as outras artes – o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo; por exemplo, os homens tornam-se construtores construindo casas e tornam-se citaristas tocando cítara. Assim também, praticando atos justos, tornamo-nos justos; praticando atos temperantes, temperantes; praticando atos corajosos, corajosos. Evidência disto é o que ocorre nas cidades, pois os legisladores tornam bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos, e este é o intento de todo legislador.

Τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μάθοντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί· οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν· οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἔστιν. (EN III 1103a 31-b 5)

Entretanto, após a aquisição de tais disposições, elas parecem imprimir certa unidirecionalidade nas ações que delas provêm. Aristóteles nos diz, no livro V da EN, que “a disposição contrária não é dos contrários” (ἕξις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐ) (11129a 14-15), dando como exemplo a saúde, sobre a qual não se produzem atos contrários (a 15-16). Além disso, em EN III, Aristóteles nos diz que:

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 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; 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.

Τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδὴ ἀναισθητοῦ. ἔτι δ' ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον. Εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις ράπτειν ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἂν γε βούληται, ἄδικος ὧν 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 δυνατὸν ἀναλαβεῖν. (EN III, 1114^a 10-18)

O destino para quem adquire uma disposição parece ser o de não mais poder agir diferentemente no que concerne àquela ação. Alguns autores, entretanto³³, baseiam-se em algumas passagens do corpus para afirmar que a possibilidade de agir diferentemente. Uma dessas passagens é de Cat. 10, onde Aristóteles diz que:

Pois é possível que o que é saudável adoença, que o que é branco se torne negro e o que é frio, quente; e é também possível que alguém de bom se torne mau e de mau se torne bom. (Pois a pessoa que é má, se for conduzida a melhores formas de viver e de pensar, poderá progredir alguma coisa, por pouco que seja, em direção a ser melhor. E se, por uma vez, fizer um pequeno progresso, é evidente que poderá ou mudar completamente ou fazer um progresso muito grande. Pois, por mais pequeno que tenha sido o progresso feito no início, a pessoa torna-se cada vez mais fácil de mudar em direção à virtude, de modo que é natural que faça um progresso ainda maior; e se isto continuar a acontecer, ela acabará fixando-se por completo no estado contrário, desde que o tempo não o impeça.³⁴

Καὶ γὰρ τὸ ὑγιαῖνον δυνατὸν νοσῆσαι καὶ τὸ λευκὸν μέλαν γενέσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμόν, καὶ ἐκ σπουδαίου γε φαῦλον καὶ ἐκ φαύλου σπουδαῖον δυνατὸν γενέσθαι -

ὁ γὰρ φαῦλος εἰς βελτίους διατριβάς ἀγόμενος καὶ λόγους κἂν μικρόν γέ τι ἐπιδοίῃ
εἰς τὸ βελτίῳ εἶναι· ἐὰν δὲ ἅπαξ κἂν μικρὰν ἐπίδοσιν λάβῃ, φανερόν ὅτι ἡ τελείως ἂν
μεταβάλῃ ἢ πάνυ πολλὴν ἂν ἐπίδοσιν λάβῃ· ἀεὶ γὰρ εὐκινητότερος πρὸς ἀρετὴν
γίγνεται, κἂν ἡντιοῦν ἐπίδοσιν ἐληφὼς ἐξ ἀρχῆς ἤ, ὥστε καὶ πλείω εἰκὸς ἐπίδοσιν
λαμβάνειν· καὶ τοῦτο ἀεὶ γιγνόμενον τελείως εἰς τὴν ἐναντίαν ἕξιν ἀποκαθίστησιν,
ἐάνπερ μὴ χρόνῳ ἐξείρηται. (Cat. 8, 13^a 20-31)

O que parece se depreender dessa passagem é o seguinte: dado que as disposições são adquiridas por meio de exercício, e que um homem mau pode tornar-se bom, é possível para um homem mau agir contrariamente sua disposição, dado que só ações boas podem engendrar uma boa disposição. Além disso, parece ser o caso que este argumento também serve para o caso do bom tornar-se mau, pois o γὰρ que introduz a explicação pode responder a “também possível que alguém de bom se torne mau e de mau se torne bom”. Assim, deveríamos afirmar que, fazendo primeiro um pequeno avanço em direção à maldade, o homem virtuoso pode vir a se tornar mau. Entretanto não creio que este seja o argumento aqui. Que bom e mau signifiquem o agente plenamente bom (ou seja, o φρόνιμος) e o ápice do vício, que é o intemperante (ἀκολαστός) pode ser questionado. Primeiro: há graus de bondade e maldade e aquele que é dito bom pode não ser o virtuoso completo, mas pode ser, por exemplo, o agente autocontrolado, o enocrático (ἐγκρατής). Isso é evidenciado pelo próprio percurso demorado do agente que terá sua disposição mudada na passagem aqui citada. Entretanto, é importante que a passagem implica algo importante: que existe a possibilidade de mudança na disposição de caráter. Isto implica em indeterminismo psicológico? Não.

Podemos definir o determinismo psicológico da seguinte maneira: determinismo psicológico é a tese segundo a qual um agente, possuindo as mesmas crenças e desejos, quando enfrentando as mesmas circunstâncias, agirá sempre do mesmo modo. Em termos Aristotélicos, podemos descrever o processo que desemboca em uma ação da seguinte maneira: por causa de sua concepção de bem, o sujeito toma algo como um fim; para realizar este fim, o sujeito precisa

realizar meios que levam a este fim e a realização deste meio requer que ele tenha uma correta apreensão dos particulares envolvidos. Segundo EN III, determinar os meios para a realização dos fins é papel da deliberação (βούλευσις), cujo fim desemboca em uma escolha deliberada (προαίρεσις). Esta deliberação se dá considerando duas coisas: (i) quais os meios mais rápidos para alcançar o fim; (ii) quais a maneira mais bela (κάλλιστα) de fazê-lo. Tomemos agora o caso do agente plenamente virtuoso, o φρόνιμος, e do agente intemperante. O segundo é dito por Aristóteles incurável, pois está persuadido pela razão de fazer o que faz do modo que faz;

O primeiro para ser tal qual precisa agir bem e deliberar bem, no sentido de apreender corretamente os particulares, delimitar corretamente quais são os meios adequados e belos para atingir um fim e apreender como fim o que é realmente um bem, e não um bem meramente aparente. Se este é o caso, de que forma poderíamos aplicar a esse tipo de agente o processo descrito em Cat. 10? O φρόνιμος não possui razão para agir diferentemente, bem como o ἀκολατός está racionalmente persuadido e age por escolha deliberada. Entretanto, a disposição do φρόνιμος ainda pode mudar e Aristóteles deixa claro como.

No capítulo 8 das Cat., ἔξις é apresentada junto com outro termo, διάθεσις, elencados como um dos modos pelos quais é dita a categoria de qualidade (ποιόν). Parece ser necessário, considerando este capítulo, que, para algo ser considerado uma qualidade, seja dotado de certa estabilidade – assim, uma simples afecção qualquer se distingue de uma afecção qualitativa justamente sob este critério. Entretanto, ἔξις e διάθεσις são ambas consideradas qualidades, mas enquanto aquela é “mais estável” e “permanece por mais tempo”, esta “é facilmente mudada” e “rapidamente mutável” – entretanto, Aristóteles agrega, em casos nos quais algumas διάθεσις permanecem por muito tempo, ela pode se tornar irremediável ou excessivamente difícil de mudar, tornando-se parte da própria natureza humana (8b 26ss). Estas palavras parecem ecoar na fala de Eveno citada em EN VII, que diz que o ἔθος, o hábito, através de uma longa prática, vem a se tornar similar à natureza do homem, tornando-se muito difícil de mudar – ainda que

mais fácil de mudar que a natureza propriamente dita. Tornemos a Cat. 8. As ἔξεις citadas aqui são o conhecimento (ἐπιστήμη) e as virtudes (ἀρεταί). Quanto ao primeiro, Aristóteles considera que é permanente (παρμονίμων) e difícil de mudar (δισκνήτων), a menos que uma grande mudança seja trazida por uma doença ou algo parecido. Aristóteles usa a mesma caracterização para a virtude, dizendo: “assim também a virtude; justiça, temperança e o resto parecem não ser facilmente mudados”. Temos enunciada aqui a maneira que a virtude pode mudar: por uma doença ou algo parecido, suponhamos talvez algum acidente que afete o cérebro de uma pessoa ou uma doença que a torne incapaz de agir, por exemplo.

O procedimento de mudança de ἔξεις descrito em Cat. 8, então, não deve ser estendido a todo e qualquer tipo de disposição. Se este é o caso, há, então, disposições, cuja mudança só é possível através de doença ou algum evento parecido – que é o caso da virtude (entendo aqui que se trate da virtude perfeita) e, dado que o funcionamento é similar, pois também age por προαίρεσις, também o do intemperante (ἀκολαστός). Ora, se a ἔξις é apenas para um contrário e, em certos casos, é impossível modifica-la a não ser por um evento deste tipo, é impossível mudar certas ἔξεις por meio de ações. Este é, indubitavelmente, o caso do φρόνιμος, pois dado que ele (i) apreende corretamente os particulares; (ii) apreende corretamente o fim; (iii) delibera corretamente sobre os meios, que razão teria ele para agir diferentemente ou para mudar sua ἔξις?

7 Referências

7.1 Obras antigas e medievais

APELT, O.; SUSEMIHL, F. (Ed.). *Ethica Nicomachea*. 2 ed. Leipzig: Teubner, 1903.

(Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)

MINGAY, J.; WALZER, R (ed.) *Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

(Oxford Classical Texts)

BEKKER, I. (ed.) *Aristotelis Opera*. Vol II. Berlim: Teubner, 1831.

BYWATER, I (ed.). *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1894. (Oxford

Classical Texts)

BURNET, J. (edição, introdução e notas). *The Ethics of Aristotle*. Londres: Methuen and Co.,

1900.

GRANT, A. (edição, ensaios e notas). *The Ethics of Aristotle*. 2 vols. 2 ed. Londres: Longmans,

Green, and Co, 1866

HAWKINS, E. (edição e notas). *The Nicomachean Ethics*. Oxford: James Thornton, 1881.

RAMSAUER, G. (Edição e comentário) *Ethica Nicomachea*. Leipzig: Teubner, 1878.

SUSEMIHL, F. (ed.) *[Ethica Eudemia]. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto de Virtutibus et Vitiis*

libello.. Leipzig: Teubner, 1884. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum

Teubneriana

SUSEMIHL, F. (ed.). *Ethica Nicomachea*. Leipzig: Teubner, 1887. (Bibliotheca Scriptorum

Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria. Ed. G. Heylbut. Berlin: Reimer, 1889. (Commentaria in Aristotelem Graeca vol. 19.1-2).

Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria. Ed. G. Heylbut. Berlin: Reimer, 1892. (Commentaria in Aristotelem Graeca vol. 20)

Heliodori in Ethica Nicomachea Paraphrasis. Ed. G. Heylbut. Berlin: Reimer, 1889. (Commentaria in Aristotelem Graeca vol. 19.1-2).

7.2 Demais obras

GAUTHIER, R.; JOLIF, J. (introdução, tradução e comentário) *Aristote. L'Éthique à Nicomaque.* 4 vols. Par Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters/ Éditions Nauwelaerts, 2002

KONSTAN, D. (tradutor). *Aspasius on Aristotle's Nicomachean Ethics.* Translated by David Konstan. London: Bloomsbury, 2014. (Ancient Commentators on Aristotle)

IRWIN, T. (tradução, introdução, notas e glossário). *Aristotle. Nicomachean Ethics.* 2 ed. Idianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

TRICOT, J. (introdução, tradução, notas e index). *Aristote. Éthique à Nicomaque.* Paris: Sorbonne, 2007.

ALEXANDRE JÚNIOR, M.; ALBERTO, P.; PENA, A. (tradução). *Aristóteles. Retórica.* São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BARBER, C.; JENKINS, D. *Medieval Greek commentaries on the Nicomachean Ethics.* Leiden: Brill, 2009.

BOBZIEN, S. Choice and Moral responsibility in Nicomachean Ethics III 1-5. in POLANSKY, R. (ed.) *Cambridge Companion to Nicomachean Ethics.* Cambridge:

Cambridge University Press, 2011.

CAMPOS, A. Responsibility and Justice in Aristotle's Non-Voluntary and Mixed Actions.

Journal of Ancient Philosophy vol. 7, n. 2, 2013, p. 100-121.

CANTOSPERBER, M.; PELLEGRIN, P. **La style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig**. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 267-295

CHARLES, D. *Aristotle's philosophy of action*. Londres: Duckworth, 1984.

DESTRÉE, P.; ZINGANO, M. (orgs.). *What is up to us? Studies on agency and responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Agustin: Akademia Verlag, 2014.

_____. *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*. Cambrid

ECHEÑIQUE, J. Aristotle's appraisability compatibilism and accountability incompatibilism.

In DESTRÉE, P.; ZINGANO, M. (orgs.). *What is up to us? Studies on agency and responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Agustin: Akademia Verlag, 2014, p. 91-106.

_____. *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FURLEY, D. *Two studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

IRWIN, T. Reason and responsibility in Aristotle. In RORTY, A. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980. p. 117-155.

KENNY, A. *Aristotle's Theory of Will*. Londres: Duckworth, 1979.

KRAUT, R. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

McGINLEY. Aristotle's Notion of the Voluntary. *Apeiron* vol. 14, n 2, 1980, p. 125-133.

MERCKEN, H. The Greek commentators on Aristotle's Ethics. In SORABJI, R. (ed.). *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 407-444.

MEYER, S. *Aristotle on Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. O voluntário segundo Aristóteles. In KRAUT, R. (org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 133-150;

MICHELET, C. *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*. Vol 2. Berlim: Schlesinger, 1848.

MUÑOZ, A. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso, 2002.

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 Selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 319-338.

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

NIELSEN, K. Dirtyng Aristotle's Hands? Aristotle's Analysis of 'Mixed Acts' in the "Nicomachean Ethics" III, 1. *Phronesis* vol. 52, n. 3, 2007, p. 270-300.

POLANSKY, R. (ed.) *Cambridge Companion to Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

RICKERT, G. *Ἐκόν and ἄκων in early greek thought*. Atlanta: Scholars Press, 1989.

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

SORABJI, R. (ed.). *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

_____. *Necessity, Cause and Blame*. London: Duckworth, 1980.

STEWART, J. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1892.

WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2007.

ZELL, C. *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*. Vol 1. Heidelberg: Mohr et Winter, 1820.

_____. 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 University 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.

MCDOWELL, J. *Questões da Psicologia Moral Aristotélica*. In ZINGANO, M. (org.). *Sobre*

a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. Textos Seleccionados. São Paulo: Odyseus, 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:

Odyseus, 2010. p. 319-338.

_____. Responsibility and determinism in Aristotelian ethics. Trad. S. Wise. In:

CANTOSPERBER, 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

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.

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

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. 2 ed. São Paulo: Paulus/Discurso, 2009.

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

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 αὐθαίρετον. 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:

Odyseus, 2010

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.